

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

DOGMENGESCHICHTE

BEARBEITET

VON

Dr. ADOLF HARNACK

ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN BERLIN

ERSTER BAND



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1894.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

LEHRBUCH

DER

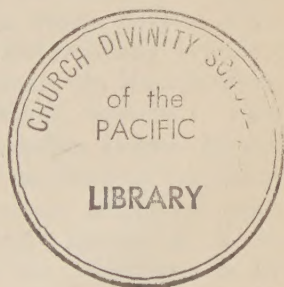
DOGMENGESCHICHTE

VON

Dr. ADOLF HARNACK
ORD. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN BERLIN

ERSTER BAND
DIE ENTSTEHUNG DES KIRCHLICHEN DOGMAS

DRITTE
VERBESSERTE UND VERMEHRTE AUFLAGE



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1894
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Property of
CBDP
Please return to
**Graduate Theological
Union Library**

BT
21
43
894
6.1
BT
21
H3
1894
v.1

G
by

Das
Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagshandlung vor.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Die Aufgabe, die Entstehung des kirchlichen Dogmas zu beschreiben, welche ich auf den folgenden Bogen zu lösen versucht habe, ist bisher erst von wenigen Gelehrten gestellt und eigentlich nur von einem in Angriff genommen worden. Ich darf daher die Nachsicht der Kenner für einen Versuch erbitten, dem sich in Zukunft kein Dogmenhistoriker mehr wird entziehen können.

Ursprünglich wollte ich eine kürzere Darstellung geben; aber ich vermochte diese Absicht nicht auszuführen, weil die neue Disposition des Stoffes eine ausführlichere Begründung erforderte. Dennoch wird man in dem Buche, welches die Kenntniss der Kirchengeschichte in den Grenzen der gangbaren Lehrbücher voraussetzt, kein Repertorium der theologischen Gedanken des christlichen Alterthums finden. Die Mannigfaltigkeit der christlichen resp. der an das Christenthum herangerückten Erkenntnisse ist gerade in den ersten Jahrhunderten sehr gross gewesen. Schon desshalb war eine Auswahl geboten; sie war aber vor Allem durch den Zweck der Darstellung gefordert. Die Dogmengeschichte hat nur über solche Lehren christlicher Schriftsteller zu berichten, die in weiten Kreisen giltig gewesen sind oder die den Fortschritt der Entwicklung befördert haben; andernfalls würde sie zu einer Sammlung von Monographien werden und dadurch ihren eigentlichen Werth verlieren. Dem Zwecke, die Entwicklung, welche zum kirchlichen Dogma geführt hat, nachzuweisen, habe ich Alles unterzuordnen versucht und daher z. B. weder die Details der gnostischen Systeme mitgetheilt noch die theologischen Gedanken des Clemens Rom., Ignatius u. A. im Einzelnen vorgeführt. Auch eine Geschichte des Paulinismus in der Kirche wird man in dem Buche vergebens suchen. Es ist eine Aufgabe für sich, die Nachwirkungen der Theologie des Paulus im nachapostolischen Zeitalter zu verfolgen. Die Dogmengeschichte kann hier nur Fragmente bringen; denn mit ihrer Aufgabe verträgt es sich nicht, die Geschichte einer Theologie zu pünktlicher Darstellung zu bringen, deren Wirkungen zunächst sehr beschränkt gewesen sind. Die Feststellung dessen, was in einer Zeit, in welcher sich das

Dogma erst gebildet hat, in weiten Kreisen giltig gewesen ist, ist allerdings ein sehr schwieriges Unternehmen, und ich darf wohl gestehen, dass mir die Ausarbeitung des dritten Capitels des ersten Buches am schwersten gefallen ist. Aber ich hoffe, dass die strenge Beschränkung im Stoff der Sache zu gut gekommen ist. Wenn diese Beschränkung den Erfolg haben sollte, dass das Lehrbuch, welches aus meinen Vorlesungen erwachsen ist, von den Studirenden im Zusammenhang gelesen wird, so wäre mein höchster Wunsch erfüllt.

Gegen das Erscheinen eines Lehrbuchs der Dogmengeschichte in der gegenwärtigen Zeit kann ein schwer wiegender Einwurf erhoben werden: wir wissen jetzt, in welcher Richtung wir zu arbeiten haben; aber eine Geschichte der christlich-theologischen Begriffe in ihrem Verhältniss zu den gleichzeitigen philosophischen fehlt uns noch — uns fehlt vor Allem eine genaue Kenntniss der hellenistisch-philosophischen Terminologien in ihrer Entwicklung bis zum 4. Jahrhundert. Ich habe diesen Mangel lebhaft empfunden, dem allein durch planvolle gemeinsame Arbeit abgeholfen werden kann. Die für die Dogmengeschichte bisher nur spärlich ausgebeutete Streitfrage des Celsus gegen das Christenthum habe ich reichlich benutzt, dagegen leicht zu beschaffende Parallelstellen aus Philo, Seneca, Plutarch, Epiktet, Marc Aurel, Porphyrius u. s. w. beizubringen — wenige Fälle abgerechnet — für unerlaubt erachtet; denn nur eine streng durchgeführte Vergleichung wäre hier von Werth gewesen. Eine solche habe ich weder von Vorgängern übernehmen, noch selbst liefern können. Dennoch habe ich es gewagt, meine Arbeit vorzulegen, weil es m. E. möglich ist, die Abhängigkeit des Dogmas von dem griechischen Geiste zu erweisen, ohne in die Discussion sämmtlicher Details eintreten zu müssen.

Die Verleger der Encyclopädia Britannica haben mir gestattet, die für ihr Werk von mir geschriebenen Artikel über Neuplatonismus und Manichäismus in wenig veränderter Form deutsch hier abzudrucken. Ich sage ihnen dafür meinen Dank.

Vor nun 83 Jahren hat mein Grossvater, Gustav Ewers, das treffliche Handbuch der ältesten Dogmengeschichte von Münter deutsch herausgegeben und dadurch seinem Namen ein Andenken in der Geschichte der Begründung der neuen Disciplin gesichert. Möge die Arbeit des Enkels als nicht unwürdig des hellen und strengen Geistes erfunden werden, der über den Anfängen der jungen Wissenschaft gewaltet hat!

Giessen, den 1. August 1885.

Vorwort zur zweiten Auflage.

In den zwei Jahren, welche seit dem Erscheinen der ersten Auflage verflossen sind, habe ich die Verbesserung dieses Werkes unausgesetzt im Auge behalten und aus den Recensionen, die es erfahren, zu lernen gesucht. Am meisten verdanke ich dem Studium des Werkes von Weizsäcker über das apostolische Zeitalter und seiner Anzeige der ersten Auflage dieses Bandes in den Gött. Gel. Anz. 1886 Nr. 21. Letztere hat mich an mehreren entscheidenden Stellen, die Gesamtauffassung anlangend, darauf aufmerksam gemacht, dass ich in der Darstellung Einiges zu stark betont, anderes Gleichwichtige wohl bemerkt, nicht aber gebührend hervorgehoben habe. Ich habe mich überzeugt, dass diese Hinweise fast durchweg wohl begründet waren, und mich bemüht, ihnen in der neuen Bearbeitung gerecht zu werden. Gelernt habe ich auch aus Heinrici's Commentar zum Zweiten Korintherbrief und aus Bigg's Vorlesungen über die christlichen Platoniker Alexandriens. Von diesen Werken abgesehen ist nur Weniges erschienen, was für meine Darstellung von Bedeutung sein konnte; aber ich habe die Hauptprobleme noch einmal selbständig erwogen und, zum Theil auf Grund wiederholter Quellencollecture, meine Aufstellungen controlirt, Missverständliches beseitigt, zu kurz Gefasstes erläutert. So haben namentlich die §§ 3—5 der „Voraussetzungen“, ferner das 3. Capitel des ersten Buches (besonders Abschnitt 6), weiter im zweiten Buch das 1. Cap., das 2. Cap. (sub B), das 3. Cap. (Zusatz 3 und Excurs über „Katholisch und Römisch“), das 5. Cap. (sub 1 und 3) und das 6. Cap. (sub 2) Aenderungen und grössere Zusätze erfahren, endlich ist ein neuer Excurs „über die Vorstellungen von der Präexistenz“ beigegeben; auch sonst ist im Einzelnen Manches verbessert worden. Der Umfang des Buches ist dadurch um 70 Seiten gewachsen; allein durch eine etwas veränderte Einrichtung des Satzes konnten 14 Seiten erspart werden. Da ich von den Einen so missverstanden worden bin, als wüsste ich die Einzigartigkeit der evangelischen Geschichte und des evangelischen Glaubens nicht zu schätzen, während Andere mir umgekehrt den Vorwurf gemacht haben, ich liesse die Dogmengeschichte aus einem „Abfall“ vom Evangelium zum Hellenismus hervorgehen, so habe ich mich bemüht, in dieser wie in jener Hinsicht meine Meinung so deutlich wie möglich zu sagen. Ich habe dabei nur die Winke, die ich in der ersten Auflage gegeben hatte und die, wie ich glaubte, für die Leser hinreichend seien, ausgeführt. Es ist aber wohl ein

billiges Verlangen, wenn ich die Kritiker darum ersuche, bei der Lectüre der Paragraphen, welche die „Voraussetzungen“ behandeln, nicht zu vergessen, wie schwierig die dort behandelten Fragen sowohl an sich als nach der Beschaffenheit der Quellen sind, und wie exponirt der Historiker ist, der es unternimmt, auf wenigen Seiten Stellung zu ihnen zu nehmen. Der Schwerpunkt des Buches liegt, wie selbstverständlich, in dem, was seinen eigentlichen Gegenstand bildet, in der Darstellung der Entstehung des Dogmas auf dem Boden des griechisch-römischen Reichs. Aber man darf desshalb nicht, wie Viele gethan haben, an dem vor dem Anfang liegenden Anfang vorbeischieben oder sich einen Ausgangspunkt willkürlich zurecht machen; denn es hängt hier nicht weniger als Alles davon ab, wo und wie man beginnt. Den wohlgemeinten Rath, die „Voraussetzungen“ einfach zu streichen, habe ich daher nicht befolgen können.

Einem andern Rathe, die Anmerkungen in den Text einzuarbeiten, hätte ich gerne entsprochen; aber ich wäre dann genöthigt gewesen, den Umfang einiger Capitel zu verdoppeln. Die in mancher Hinsicht schwerfällige Gestalt dieses Buches mag so lange bestehen bleiben, als sie die Schwierigkeiten darstellt, von denen die Disciplin noch gedrückt wird. Wenn sie gehoben sein werden — und sie liegen zum kleinsten Theil in der Sache —, werde ich freudig diese Form zerbrechen und dem Buch eine andere Gestalt zu geben versuchen. Für die freundliche Aufnahme desselben sage ich meinen besten Dank. Denen gegenüber aber, die, im Glauben eine reichere Anschauung von der hier erzählten Geschichte zu besitzen, meine Auffassung dürftig genannt haben, berufe ich mich auf das schöne Wort Tertullian's: „Malumus in scripturis minus, si forte, sapere quam contra.“

Marburg, den 24. December 1887.

Vorwort zur dritten Auflage.

In den sechs Jahren, die seit dem Erscheinen der zweiten Auflage verflossen sind, habe ich an dem Buche weiter gearbeitet und sowohl die in dieser Zeit erschienenen neuen Quellen und Untersuchungen verwerthet, als auch selbst an vielen Stellen die Darstellung berichtigt und erweitert. Doch habe ich an der zweiten Hälfte des Werkes nur Weniges zu verändern für nöthig befunden. Die Vermehrung um c. 60 Seiten — c. 12 konnten durch eine etwas veränderte Einrichtung des Satzes erspart werden — ist zum grössten Theil der ersten Hälfte zu gut gekommen.

Berlin, den 31. December 1893.

Adolf Harnack.

I n h a l t.

	Seite
Aus dem Vorwort zur ersten Auflage	V
Vorwort zur zweiten Auflage	VII
Vorwort zur dritten Auflage	VIII
Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte . .	3—40
§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte	3—23
Definition S. 3. Abgrenzung und Gliederung S. 3. Dogma und Theologie S. 10. Factoren der Dogmenbildung S. 13. Erläuterung, den Begriff und die Aufgabe der Dogmen- geschichte betreffend S. 14.	
§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte	23—40
Die alte, die mittelalterliche und die römisch-katho- liche Kirche S. 23. Die Reformatoren und das 17. Jahrh. S. 25. Mosheim, Walch, Ernesti S. 26. Lessing, Sem- ler, Lange, Münscher, Baumgarten-Crusius, Meier S. 29. Baur, Neander, Kliefoth, Thomasius S. 32. Nitzsch, Ritschl, Renan, Loofs S. 36.	
Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte	41—130
§ 3. Einleitendes	41—56
Das Evangelium und das A. T. S. 41. Die Loslösung der Christen von der jüdischen Kirche S. 43. Die Kirche und die römisch-griechische Welt S. 45. Der griechische Geist ein Element der kirchlichen Glaubenslehre S. 47. Die verbindenden Elemente zwischen dem Urchristen- thum und der sich entwickelnden katholischen Kirche S. 51. Die Voraussetzungen der Entstehung der aposto- lisch-katholischen Glaubenslehre S. 56.	
§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeug- nisse	56—73
Grundzüge S. 56. Einzelnes S. 60. Zusätze S. 68.	
§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen	73—95
Allgemeines S. 73. Der Glaube der ersten Jünger S. 75. Der Glaube der ersten Jünger an Jesus. Die Antänge	

der Christologie S. 77. Auffassungen vom Werke Jesu S. 79. Der Glaube an die Auferstehung S. 81. Die Gerechtigkeit und das Gesetz. Paulus S. 83. Das Selbstbewusstsein als Gemeinde Gottes S. 85. Zusatz 1: der Universalismus S. 86. Zusatz 2: die Frage nach der Giltigkeit des Gesetzes; die vier Hauptrichtungen am Schluss des apost. Zeitalters S. 86. Zusatz 3: die paulinische Theologie S. 88. Zusatz 4: die johanneischen Schriften S. 92. Zusatz 5: die Autoritäten der Gemeinden S. 94.

- § 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung 95—103

Die rabbinische, exegetische Methode S. 95. Die jüdisch-apokalyptische Litteratur S. 96. Die Mythologien und Begriffsdichtungen, die Präexistenzvorstellungen und ihre Anwendung auf den Messias S. 97. Die Grenze des Erklärbaren S. 101.

- § 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die spätere Umprägung des Evangeliums . . 103—111

Das Judenthum in der Diaspora, die Proselyten, die Spiritualisirung und Moralisirung der jüdischen Religion S. 103. Philo S. 105. Die hermeneutischen Grundsätze Philo's S. 109.

- § 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie . . . 111—123

Die neuen religiösen Bedürfnisse und die alten Culte (Excurs über θεός) S. 111. Das Associationswesen und der Weltstaat S. 116. Die Philosophie und ihre Errungenschaften S. 117. Platonisches und Stoisches in der Religionsphilosophie S. 120. Griechische Bildung, Römisches in der Kirche S. 121. Weltstaat und Philosophenschule (Cyniker) S. 122.

- Epimetrum 123—130

1) Die doppelte Auffassung vom religiösen Heilsgut in ihrer Bedeutung für die Folgezeit S. 123. 2) Dunkelheit des Ursprungs der wichtigsten christlichen Ideen und kirchlichen Formen S. 126. 3) Die Bedeutung der paulinischen Theologie für die Legitimierung und für die Reformation der Kirchenlehre in der Folgezeit S. 127.

ERSTER THEIL.

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas

oder

die Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre und
des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems.

Erstes Buch:

Die Vorbereitung.

(S. 131—300.)

	Seite
Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . .	133—136
Zweites Capitel: Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judenthum .	136—140
Drittes Capitel: Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum	140—211
1. Die Gemeinden und die Kirche	140
2. Die Grundlagen des Glaubens: das A. T. und die Ueberlieferungen von Jesus Christus (Sprüche Jesu, das Kerygma von Jesus), die Bedeutung des „Apo- stolischen“	145
3. Die Hauptstücke des Christenthums und die Auffas- sungen vom Heil. Das neue Gesetz. Die Eschato- logie	154
4. Das A. T. als Quelle der Glaubenserkenntniss . .	165
5. Die Erkenntniss Gottes und der Welt. Weltbeurthei- lung (Dämonen)	170
6. Der Glaube an Jesus Christus	174

Jesus der Herr S. 174. Jesus der Christ S. 175. Jesus
der Sohn Gottes, die theologia Christi S. 177. Die adop-
tianische und die pneumatistische Christologie S. 181. Die
Vorstellungen vom Werke Christi S. 190.

7. Der Cultus, die h. Handlungen und die Organisation der Gemeinden	195
Der Cultus und das Opfer S. 195. Taufe und Abendmahl S. 197. Die Organisation S. 204. Epimetrum: die Prämissen des Katholicismus. Die Lehtropen der apost. Väter S. 207.	

Viertes Capitel: Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums	211—253
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

1. Die Bedingungen für das Aufkommen des Gnosticismus	211
2. Das Wesen des Gnosticismus	215
3. Erscheinungsformen und Geschichte des Gnosticismus	225
4. Die wichtigsten gnostischen Lehren	240

Fünftes Capitel: Das Unternehmen des Marcion, die ATliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren	254—271
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Charakterisirung des Unternehmens M.'s S. 254, seine Beurtheilung des A. T. und des Judengotts S. 257. Der Gott des Evangeliums S. 259. Das Verhältniss der beiden Götter nach M., der gnostische Einschlag in M.'s Christenthum S. 260. Die Christologie S. 263. Die Eschatologie und Ethik S. 263. Die Kritik der christlichen Ueberlieferung, die marcionitische Kirche S. 264. Bemerkungen S. 268.

Sechstes Capitel: Anhang: Das Christenthum der Judenchristen	271—300
------------------------------------------------------------------------	---------

Bestimmung des Begriffs Judenchristenthum S. 271. Allgemeine Bedingungen für die Entwicklung des Judenchristenthums S. 273. Das Judenchristenthum und die katholische Kirche, Bedeutungslosigkeit des Judenchristenthums, das „Judaïsiren“ im Katholicismus S. 274. Die angeblichen Urkunden des Judenchristenthums (Johannes Apok., Apostelgeschichte, Hebräerbrief, Hegesipp) S. 279. Geschichte des Judenchristenthums, das Zeugniß des Justin S. 280, des Celsus S. 282, des Irenäus S. 283, des Origenes S. 283, des Eusebius und Hieronymus S. 284. Das gnostische Judenchristenthum S. 286. Die Elkesaiten und die Ebioniten des Epiphanius S. 288. Beurtheilung der pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien, ihre Bedeutungslosigkeit für die Frage nach der Entstehung des Katholicismus und seiner Lehre S. 293.

Zweites Buch:

Die Grundlegung.

(S. 300—754.)

Seite

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung . . .	302—318
--------------------------------------------------	---------

Altes und Neues in der Bildung der katholischen Kirche S. 303. Die Fixirung des „Apostolischen“ (Glaubensregel, Schriftensammlung, Organisation, Cultus) S. 306. Die Stufen in der Entstehung der katholischen Glaubenslehre, die Apologeten S. 308, Irenäus, Tertullian, Hippolyt S. 310, Clemens und Origenes S. 312. Dunkelheiten in Bezug auf den Ursprung der wichtigsten Institutionen S. 316. Schwierigkeiten, das Mass der Bedeutung einzelner Persönlichkeiten zu bestimmen S. 317. Verschiedenheit der Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen S. 318.

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Kirche	319—454
-----------------------------------------------------------------------------------	---------

Zweites Capitel: Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christenthum. Die katholische Kirche	319—389
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

A. Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel	320—337
----------------------------------------------------------------------------------	---------

Nöthigungen zur Aufstellung der apostolischen Glaubensregel S. 321. Die Glaubensregel ist das bestimmt interpretirte Taufbekenntniss S. 324. Beurtheilung dieser Umsetzung S. 326. Irenäus S. 326. Tertullian S. 328. Erfolg der Umsetzung S. 330. Langsamere Entwicklung in Alexandrien, Clemens und Origenes S. 331.

B. Die Prädicirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des N. T. resp. als Sammlung der apostolischen Schriften	337—363
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Um das Jahr 150 gab es in der Kirche noch kein N. T., scheinbare Argumente gegen diese Beobachtung S. 337. Plötzliches Auftauchen des N. T. im Murator. Fragm., bei (Melito), Irenäus und Tertullian S. 342. Bedingungen, unter denen das N. T. entstanden ist S. 343, Verhältniss des N. T. zu den Leseschriften der früheren Zeit S. 345, Ursachen und Beweggründe zur Kanonbildung, Art der Benutzung und Erfolg des N. T. S. 349. Die apostolische Schriftensammlung lässt sich zuerst nur in denselben Kirchen nachweisen, in denen sich die apostolische Glaubensregel findet; um 200 gab es in Antiochien wahrscheinlich kein N. T. S. 353, auch nicht in Alexandrien (Clemens), muthmassliche Geschichte der Entstehung des N. T. in Alexandrien bis z. Z. des Ori-

genes S. 355. Zusatz: die Ergebnisse der Schöpfung des N. T. für die Folgezeit S. 359.

- C. Die Umprägung des bischöflichen Amtes in der Kirche zu dem apostolischen Amt. Die Geschichte der Umbildung des Begriffes der Kirche 363—389

Die Legitimierung der Glaubensregel durch die von den Aposteln gestifteten Gemeinden S. 363, durch die „Alten“ S. 364, durch die Bischöfe der Apostelkirchen (die Apostelschüler) S. 365, durch die Bischöfe als solche, welche das apostolische charisma veritatis erhalten haben S. 365. Excurs über die Auffassungen der Alexandriner S. 367. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel S. 367. — Ursprünglicher Begriff der Kirche als der heiligen, vom Himmel kommenden und für ihn bestimmten Gemeinde S. 369. Die Kirche als die auf dem Glaubensgesetz ruhende, empirische, katholische Gemeinschaft S. 370. Irenäus und Tertullian, Unklarheiten in ihrem Kirchenbegriff S. 373. Clemens und Origenes S. 376. Uebergang zum hierarchischen Kirchenbegriff S. 379. Der hierarchische Kirchenbegriff, Calixt und Cyprian S. 380. Zusatz 1: Cyprian's Kirchenbegriff und die thatsächlichen Verhältnisse S. 385. Zusatz 2: Kirche und Häresie S. 386. Zusatz 3: Unsicherheiten in Bezug auf die Consequenzen des neuen Kirchenbegriffs S. 388.

- Drittes Capitel: Fortsetzung: Das alte Christenthum und die neue Kirche 389—420

Einleitung S. 389. Der ursprüngliche Montanismus S. 390. Der spätere Montanismus als der Niederschlag der Bewegung und als Product eines Compromisses S. 395. Die Bekämpfung der montanistischen Forderungen durch die katholischen Bischöfe, Bedeutung des Siegs für die Kirche S. 399. — Geschichte der Bussdisciplin: die alte Praxis S. 403, die laxere Praxis z. Z. des Tertullian und Hippolyt S. 404, die Abschaffung der alten Praxis z. Z. Cyprian's S. 405. Bedeutung der neuen Bussdisciplin für den Kirchenbegriff: die Kirche nicht mehr Gemeinschaft des Heils und der Heiligen, sondern Bedingung des Heils und heilige Anstalt, dabei corpus permixtum S. 407. Nachwirkung des alten Kirchenbegriffs bei Cyprian S. 409. Origenes über die Kirche S. 410. Die Bussdisciplin und der Kirchenbegriff Novatian's, die Kirche der Katharer S. 412. Abschluss: die katholische Kirche als gesellschafts- und reichsfähig S. 415.

Zusatz 1: Das Priesterthum 420

Zusatz 2: Das Opfer 424

Zusatz 3: Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie 430

Excurs zum 2. und 3. Capitel: Katholisch und Römisch 439—454

II. Fixirung und allmähliche Hellenisirung des Christenthums als Glaubenslehre 455—754

Viertes Capitel: Das kirchliche Christenthum und die Philosophie. Die Apologeten 455—507

1. Einleitung 455

Die geschichtliche Stellung der Apologeten S. 455. Apologeten und Gnostiker S. 456. Wesen und Bedeutung der apologetischen Theologie S. 459.

2. Das Christenthum als Philosophie und als Offenbarung 462

Aristides S. 464. Justin S. 464. Athenagoras S. 471. Miltiades, Melito S. 472. Tatian S. 472. Pseudojustin, Orat. ad Gr. S. 475. Theophilus S. 475. Pseudojustin, de resurr. S. 477. Tertullian und Minucius S. 477. Pseudojustin, de monarch. S. 480. Ergebnisse S. 480.

3. Die Lehren des Christenthums als der geoffenbarten, vernünftigen Religion 482

Disposition S. 482. Die monotheistische Kosmologie S. 485 (Theologie S. 485, Logoslehre S. 486, Lehre von der Welt und vom Menschen S. 492). Die Lehre von der Freiheit und die Moral S. 494. Die Lehre von der Offenbarung (Weissagungsbeweis) S. 496. Bedeutung der Geschichte Jesu S. 497. Justin's Christologie S. 500. Zur Verdeutlichung und Kritik, vornehmlich der Sätze des Justin S. 504.

Fünftes Capitel: Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explication und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Melito, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Novatian 507—590

1. Die theologische Stellung des Irenäus und der jüngeren zeitgenössischen Kirchenlehrer 507

Charakteristik der Theologie der altkatholischen Väter, das Schwanken zwischen Vernunft und Ueberlieferung S. 507. Loses Gefüge der Glaubenssätze S. 511. Versuch des Irenäus, eine geschlossene Theologie zu gewinnen, seine theologischen Grundüberzeugungen S. 513. Gnostisch-antignostisches Gepräge seiner Theologie S. 514. Das Christenthum gefasst als reale Erlösung durch Christus (recapitulatio) S. 515. Conception einer Heilsgeschichte S. 520. Geschichtliche Bedeutung: Conservirung der Ueberlieferung und allmähliche Hellenisirung der Glaubensregel S. 521.

2. Die Lehren der Kirche nach den altkatholischen Vätern 523

Die Antithese gegen den Gnosticismus S. 523. Die „Schrifttheologie“ als Zeichen der Abhängigkeit vom „Gnosticismus“ und als Mittel, die Ueberlieferung zu conserviren S. 526. Die Gotteslehre S. 529. Die Logoslehre des Tertullian und Hippolyt S. 532 (Auffassungen vom h. Geist S. 537). Die Logoslehre des Irenäus S. 537 (Auffassungen vom h. Geist S. 541). Die Ansichten von der Bestimmung des Menschen, dem Urstande, dem Fall und Todesverhängniss (die disparaten Gedankenreihen des Irenäus; Ansätze zur Lehre von der Erbsünde bei Tertullian) S. 542. Die Lehre von Jesus Christus als dem menschengewordenen Gottessohn S. 550 (die Behauptung der vollkommenen Mischung und Einheit des Göttlichen und Menschlichen S. 550 [Bedeutung der Maria S. 551], die Zwei-Naturen-Lehre Tertullian's, Ursprung derselben S. 554, Ansätze zu dieser Lehre bei Irenäus S. 557, der gnostische Charakter der Zwei-Naturen-Lehre S. 560, Hippolyt's Christologie S. 560). Die Anschauungen vom Werke Christi, die Heilsthatsachen S. 561 (Erlösung, Vollendung S. 562, Loskaufung S. 563 [Ablehnung dieses Gedankens bei Adamantius S. 564], Versöhnung S. 565, Kategorien für die Frucht des Werkes Christi S. 566, Eigenthümliches bei Tertullian: *satisfacere deo*, die Seele als Braut Christi S. 567). Die Eschatologie S. 568 (das Archäistische derselben, ihre Unvereinbarkeit mit der Speculation, Vortheile der Verbindung mit derselben S. 569, Kampf gegen den Chiliasmus im Orient S. 572). Die Lehre von den beiden Testamenten S. 574 (der Einfluss des Gnosticismus auf die Beurtheilung der beiden Testamente, der *complexus oppositorum*: das A. T. wie bei den Apologeten ein einheitliches christliches Buch S. 575, das A. T. eine Vorstufe des N. T. und ein zusammengesetztes Buch S. 577, die Stufen der Heilsgeschichte S. 578, das Gesetz der Freiheit, der Höhepunkt der Offenbarung in Christus S. 581).

3. Die Ergebnisse für das kirchliche Christenthum, vornehmlich im Abendland (Cyprian, Novatian) . . . 584

Sechstes Capitel: Die Umbildung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen, kirchlichen Theologie und Dogmatik: Clemens und Origenes 590—647

1. Die alexandrinische Katechetenschule und Clemens Alex. 591

Schulen und Lehrer in der Kirche am Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts, wissenschaftliche

Bestrebungen (Aloger in Kleinasien, kappadocische Gelehrte, Edessa, Bardesanes, Julius Africanus, Gelehrte in Palästina, Rom und Karthago) S. 592. Die alexandrinische Katechetenschule, Clemens S. 593. Die Stimmung des Clemens und seine Bedeutung in der Dogmengeschichte, Verhältniss zu Irenäus, den Gnostikern und dem Urchristenthum, die Religionsphilosophie S. 594. Clemens und Origenes S. 601.

2. Das System des Origenes (mit Berücksichtigung der Theologie des Clemens) 603

Einleitendes: Die Persönlichkeit und die Bedeutung des Origenes S. 603. Die Elemente der Theologie des Origenes, das gnostische Gepräge S. 605. Die relative Betrachtung des Origenes S. 606. 609. Seine Stimmung und das letzte Ziel (Verhältniss zur griechischen Philosophie) S. 607. Die Theologie als Offenbarungsphilosophie und kosmologische Speculation S. 610. Porphyrius über Origenes S. 611. Die Neutralisirung der Geschichte, esoterisches und exoterisches Christenthum S. 612. Grundgedanke und Disposition des Systems S. 613. Erkenntnisquellen der Wahrheit, Lehre von der Schrift S. 616. I. Die Lehre von Gott und seinen Entfaltungen S. 618 (Gotteslehre S. 618, Logoslehre S. 621, Logoslehre des Clemens S. 622, Lehre vom h. Geist S. 626, Lehre von den Geistern S. 627). II. Die Lehre vom Abfall und den Folgen desselben S. 630 (Lehre vom Menschen S. 631). III. Die Lehre von der Erlösung und Wiederherstellung S. 634 (die den Psychikern nothwendigen Vorstellungen S. 635, die Christologie S. 637, die Heilsaneignung S. 643, die Eschatologie S. 644). Schlussbemerkungen: die Bedeutung dieses Systems für die Folgezeit S. 646.

Siebentes Capitel: Der entscheidende Erfolg der theologischen Speculation auf dem Gebiete der Glaubensregel oder die Präcisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie 648—754

1. Einleitung 648

Bedeutung der Logoslehre, Folgen derselben S. 649. Geschichtlicher Rückblick, Vorzug der Logoslehre S. 651. Bedenken und Kampf gegen dieselbe S. 652. Die Monarchianer, eine Erscheinung auf dem Boden des Katholicismus S. 655, Vorkatholisches nur bei den Alogern S. 658. Eintheilung, mangelhafte Kunde S. 659.

2. Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus 660

a) Die sog. Aloger in Kleinasien S. 660.

- b) Die römischen Monarchianer (der Lederarbeiter Theodotus und seine Partei: Asklepiodotus, Hermophilus, Apollonides, Theodotus der Wechsler, sowie die Artemoniten) S. 665.
- c) Spuren der adoptianischen Christologie im Abendland nach Artemas S. 676.
- d) Die Ausscheidung der adoptianischen Christologie im Morgenland (Beryll von Bostra, Paul von Samosata) S. 677. Acta Archelai, Aphraates S. 691. Ausblick auf Lucian, Arius und die antiochenischen Theologen S. 690.
3. Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus 692
- a) Die modalistischen Monarchianer in Kleinasien und im Abendland (Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus [Victor], Zephyrinus, Sabellius, Kallistus) S. 692.
- b) Die Ausgänge des Modalismus im Abendland und der Zustand der Glaubenslehre S. 711. (Novatian, Dionysius von Rom, Cyprian, Rufin's Bericht S. 711, Cyprian, Hosius S. 713 [über Dionysius auch S. 726f.], Commodian, Arnobius, Lactantius S. 714. Die Theologie des Abendlandes um d. J. 300: Monotheismus, Moral und Chiliasmus S. 715).
- c) Die modalistischen Monarchianer im Morgenland, der Sabellianismus und die Geschichte der philosophischen Christologie und Theologie nach Origenes S. 718 (Verschiedene Formen des Sabellianismus S. 719, die Lehre des Sabellius S. 721, Ausblick auf Marcell und Athanasius S. 725, der Streit der beiden Dionyse S. 725, die alexandrinische Katechetenschule seit Dionysius S. 731, Pierius S. 732, Theognost S. 733, Hierakas S. 734, Petrus Alexandrinus S. 735. Gregor der Wunderthäter S. 737. Die Theologie der Zukunft oder die Verbindung der Theologie des Irenäus und der Theologie des Origenes: Methodius S. 739, Verbindung der Speculation mit dem Realismus und Traditionalismus S. 741, Zuspitzung der Dogmatik auf die mönchische Mystik S. 746). Abschluss der Entwicklung: Einführung der Formeln der exegetisch-speculativen Theologie in die apostolischen Glaubensbekenntnisse im Orient, Identificirung von Glaube und Theologie S. 749.

Beigaben	755—799
I. Zur Vorstellung von der Präexistenz	755
II. Die Entstehung des Dogmas und die Liturgie	764
III. Der Neuplatonismus	766
IV. Der Manichäismus	785

I.
Prolegomena
zur Disciplin der Dogmengeschichte.

II.
Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

Τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται
βουλῆς τε καὶ γνῶμης. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως
ἔχει, μαρτυρεῖ μὲν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν
ιατρῶν τέχνη, μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὰ τῶν
φιλοσόφων καλούμενα δόγματα. Ὅτι δὲ καὶ
τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα
συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι.

Marcellus von Ancyra.

Die christliche Religion hat nichts in
der Philosophie zu thun. Sie ist ein
mächtiges Wesen für sich, woran die ge-
sunkene und leidende Menschheit von Zeit
zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet
hat; und indem man ihr diese Wirkung
zugesteht, ist sie über aller Philosophie
erhaben und bedarf von ihr keine Stütze.

⁴
Gespräche mit Goethe von
Eckermann, 2 Th. S. 39.

Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte.

1. Das Object der Dogmengeschichte, welche eine Disciplin der allgemeinen Kirchengeschichte ist, sind die kirchlichen **D o g m e n**. Dogmen sind die begrifflich formulirten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten, christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntniss Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalte haben. Sie gelten in den christlichen Kirchen als die in den heiligen Schriften geoffenbarten Wahrheiten, deren Anerkennung die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit ist. Da aber die Bekenner der christlichen Religion nicht von Anfang an solche Dogmen oder — sofern die Dogmen unter sich zu einer Einheit verbunden sind — kein solches Dogma besessen haben, so hat die Disciplin der Dogmengeschichte die Aufgabe, erstlich die Entstehung der Dogmen (des Dogmas) zu ermitteln, zweitens die Entwicklung (die Veränderungen) derselben zu beschreiben.

2. Die Perioden der Entstehung und der Entwicklung der Dogmen sind nicht durch eine feste Grenze getrennt; sie gehen vielmehr in einander über; doch wird man dort den entscheidenden Einschnitt zu suchen haben, wo zuerst ein begrifflich formulirter und mit den Mitteln der Wissenschaft ausgeprägter Glaubenssatz zum articulus constitutivus ecclesiae erhoben und als solcher allgemein in der Kirche durchgesetzt worden ist. Das ist aber zuerst damals geschehen, als die Lehre von Christus, dem präexistenten und persönlichen Logos Gottes, in den conföderirten Gemeinden überall als die geoffenbarte fundamentale Glaubenslehre Anerkennung erlangt hatte, d. h. um die Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten. Hier ist also auch in der Darstellung der entscheidende Einschnitt zu machen¹. Was die

¹ „Eine Frage ist“, sagt Weizsäcker, Gött. Gel.-Anz. 1886 Nr. 21 S. 823f., „ob man die Kategorie der Entstehung des Dogmas auf die vornicä-

Entwicklung der Dogmen betrifft, so | erscheint dieselbe innerhalb der morgenländischen Kirche mit dem 7. ökumenischen Concile (787) abgeschlossen. Nach diesem Zeitpunkt sind im Morgenland keine weiteren Glaubenssatzungen als geoffenbarte Wahrheiten aufgestellt worden. Die abendländisch-katholische d. h. die römische Kirche anlangend, so ist noch im J. 1870 ein neues Dogma promulgirt worden, welches den alten Dogmen ebenbürtig zu sein beansprucht und ihnen auch formell ebenbürtig ist. Die Dogmengeschichtsschreibung hat demnach hier bis zur Neuzeit vorzuschreiten. Was endlich die protestantischen Kirchen betrifft, so machen sie im Rahmen der Dogmengeschichte besondere Schwierigkeiten; denn innerhalb dieser Kirchen herrscht zur Zeit kein Einverständniss darüber, ob und in welchem Sinne Dogmen (in dem altkirchlichen Sprachgebrauch) giltig sind. Aber auch wenn man von der Gegenwart absieht und die protestantischen Kirchen des 16. Jahrhunderts in's Auge fasst, ist die Entscheidung schwierig; denn einerseits stellt sich der evangelische Glaube, der lutherische sowohl als der reformirte (und der Luther's nicht minder), als eine Glaubenslehre dar, welche, auf dem katholischen Schriftenkanon ruhend, auch formell der katholischen ganz gleichartig ist, eine Reihe von Dogmen mit ihr gemeinsam hat und nur in einigen sich unterscheidet, andererseits hat der Protestantismus sich im Princip ausschliesslich auf das Evangelium gestellt und seine Bereitschaft erklärt, alle Glaubenslehren stets auf's neue an dem reinen Verstande des Evangeliums zu controliren. Es haben aber dazu die Reformatoren ein Verständniss des Christenthums zu erschliessen | begonnen, welches gegenüber der katholischen Ausprägung der Religion

nische Zeit beschränken und alles Uebrige als Ausbildung desselben bezeichnen darf. Unzweifelhaft richtig ist dies, solange wir bei der Folge die Dogmengeschichte der griechischen Kirche in der zweiten Periode und die Fortbildung durch die ökumenischen Synoden im Auge haben. Dagegen die lateinische Kirche wird doch von Augustin an productiv in eigener Weise und auf eigenem Gebiete; die formelle Bedeutung des Dogmas im engeren Sinn wird im Mittelalter eine andere. Beides wiederholt sich in viel höherem Masse durch die Reformation. Man kann daher jener Eintheilung in Entstehung und Ausbildung gegenüber das Ganze als einen fortlaufenden Process ansehen, in welchem ebensowohl der Inhalt als auch die formelle Geltung des Dogma in beständiger Entwicklung begriffen ist.“ Diese Betrachtung ist gewiss zutreffend, und ich glaube, sie selbst im Folgenden angedeutet zu haben. Wie so oft, hat man sich auch hier zwischen concurrirenden Gesichtspunkten bei der Darstellung zu entscheiden. Der von mir bevorzugte bietet den Vortheil, dass die Natur des Dogmas als Erzeugniss der Denkweise der Kirche im Alterthum — und das ist es bis heute trotz aller formellen und sachlichen Veränderungen geblieben — scharf hervortritt.

als ein neues bezeichnet werden darf und welches sich an die alten Dogmen zwar anlehnt, aber ihre ursprüngliche Bedeutung materiell und formell verändert. Dieses Verständniss ist selbst noch aus jenen kirchlich recipirten Schriften — den protestantischen Symbolen des 16. Jahrhunderts — zu ermitteln, in welchen der grösste Theil der überlieferten Dogmen als der zutreffende Ausdruck der christlichen Religion, ja als die christliche Religion selbst, anerkannt ist¹. Demnach darf weder behauptet werden, dass in den protestantischen Kirchen die Ausprägung des christlichen Glaubens in der Form von Dogmen aufgehoben — die Geltung des katholischen Kanons als der geoffenbarten Glaubensurkunde spricht bereits gegen diese Ansicht —, noch dass ihre Bedeutung schlechterdings unverändert geblieben sei². Die Dogmengeschichtsschreibung hat diesen Thatbestand einfach anzuerkennen und ihn genau in der Weise, wie er urkundlich vorliegt, zu erheben. Immer bleibt hier aber die Frage noch offen, bis zu welcher Grenze die Darstellung vorzuschreiten hat. Hält man sich streng an die oben gegebene Definition des Begriffs Dogma, so ist soviel gewiss, dass nach der Concordienformel resp. nach den Beschlüssen von Dordrecht Dogmen nicht mehr aufgestellt worden sind. Man kann aber auch nicht behaupten, dass sie in den seit jener Zeit verflossenen Jahrhunderten aufgehoben worden seien; denn von einigen protestantischen Landes- und Freikirchen abgesehen, die zu unbedeutend sind und deren Zukunft zu unsicher ist, als dass sie hier in Frage kommen könnten, ist in autoritativer Form die kirchliche Ueberlieferung des 16. Jahrhunderts und damit zugleich die altkirchliche Ueberlieferung nicht ausser Kraft gesetzt worden. Allerdings sind ja überall im Protestantismus vom 17. Jahrhundert ab bis auf die Gegenwart Wandlungen von höchster Bedeutung in Bezug auf die

¹ S. Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883.

² S. Ritschl, Geschichte des Pietismus I. S. 80 ff. 93 ff., II. S. 60 f. 88 f.: „Die lutherische Lebensanschauung ist nicht im klaren Flusse geblieben, sondern durch das Uebergewicht der objectiv-dogmatischen Interessen eingeschränkt und undeutlich geworden. Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelaltrigen Schoosse der abendländischen Kirche entbunden worden. Die Unvollständigkeit seiner ethischen Orientirung, die Zersplitterung seiner Gesamtanschauung in die Reihe der einzelnen Dogmen, die vorwiegende Ausprägung seines Besitzes in spröder Vollständigkeit sind Mängel, welche den Protestantismus bald im Nachtheil gegen die Fülle der mittelaltrigen Theologie und Ascetik erscheinen liessen . . . Die Schulform der reinen Lehre ist wirklich nur die vorläufige und nicht die endgiltige Gestalt des Protestantismus.“

Lehre eingetreten, aber dogmengeschichtlich lassen sich dieselben schlechterdings nicht erfassen, weil sie bisher nicht zu einer kirchlich giltigen Ausprägung gelangt sind. Man mag diese Wandlungen wie immer beurtheilen — als Missbildungen oder als Fortschritte, man mag den Schwebezustand, in welchem sich die protestantischen Kirchen befinden, für einen Nothstand oder für die ihnen angemessene, erfreuliche Lage erklären —, keinesfalls liegt hier eine Entwicklung vor, die man als Dogmengeschichte bezeichnen könnte. Unter solchen Umständen scheinen diejenigen im Rechte zu sein, welche, wie Thomasius und Schmid, die Dogmengeschichte innerhalb des Protestantismus bis zur Concordienformel resp. bis zu den Beschlüssen von Dordrecht führen. Allein gegen diese Abgrenzung lässt sich einwenden, 1) dass jene Symbole innerhalb des Protestantismus stets nur particulare Giltigkeit erlangt haben, 2) dass, wie oben bemerkt, es mit den Dogmen, d. h. den formulirten Glaubenslehren, in den protestantischen Kirchen überhaupt eine ganz andere Bewandniss hat als in den katholischen. Dann aber erscheint es angezeigt, im Rahmen der Dogmengeschichte auf den Protestantismus überhaupt nur soweit einzugehen, als dies nöthig ist, um ein Verständniss in Bezug auf seine Abweichung von dem katholischen Dogma formell und materiell zu gewinnen, d. h. es ist die mit Widersprüchen behaftete, ursprüngliche Position der Reformatoren in Bezug auf die Kirchenlehre zu ermitteln. Je sicherer das Verhältniss des Unternehmens der Reformatoren zum Katholicismus bestimmt werden wird, um so verständlicher werden die Entwicklungen sein, welche der Protestantismus im Laufe seiner Geschichte erlebt hat. Aber diese Entwicklungen selbst (Rückschritte und Fortschritte) gehören nicht in den Rahmen der Dogmengeschichte, weil sie sich zu dem Verlaufe der Dogmengeschichte innerhalb der katholischen Kirchen disparat verhalten. Sie bilden als Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs eine eigenthümliche, selbständige Disciplin der Kirchengeschichte.

Die Gliederung der Dogmengeschichte anlangend, so kann der erste Haupttheil, welcher die Entstehung der Dogmen, d. h. der apostolisch-katholischen Glaubenslehre auf dem Fundamente der kanonisirten Tradition (Symbol und hl. Schriften) zu schildern hat und bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts reicht, zweckmässig in zwei Theile zerlegt werden; in dem ersten ist von der Vorbereitung, in dem zweiten von der Begründung der kirchlichen Glaubenslehre zu handeln. Der zweite Haupttheil, in welchem die Entwicklung der Dogmen zu schildern ist, umfasst drei Stufen. Auf der ersten Stufe stellt sich die Glaubenslehre als Theologie und Christologie dar.

Auf dieser ist die morgenländische Kirche stehen geblieben, so jedoch, dass sie das Dogma in steigendem Masse cultisch und mystisch fructificirt hat (s. die Beschlüsse des 7. Concils). Es wird zu zeigen sein, wie die auf dieser Stufe ausgeprägten Glaubenslehren für alle Zeiten die Dogmen κατ' ἐξοχήν in den Kirchen geblieben sind. Die zweite Stufe ist begründet durch Augustin. Die Glaubenslehre erscheint hier einerseits ergänzt, andererseits umgeprägt durch neue Dogmen, welche das Verhältniss von Sünde und Gnade, Freiheit und Gnade, Gnade und Gnadenmittel betreffen. Die Zahl und Bedeutung der nach Augustin im Mittelalter wirklich fixirten Dogmen stand aber in keinem Verhältniss zu dem Umfang und der Bedeutung der Fragen, welche durch sie angeregt wurden, und welche im Laufe der Jahrhunderte in Folge der fortschreitenden Erkenntniss der Menschen und nicht weniger in Folge der wachsenden Macht der Kirche auftauchten. Demgemäss hat auf dieser zweiten Stufe, welche das ganze Mittelalter umfasst, die Kirche als Anstalt in höherem Masse die Gläubigen zusammengehalten, als das Dogma dies vermochte. Dieses war in seiner überkommenen Gestalt zu dürftig, um Ausdruck der religiösen Ueberzeugung und Regulator des kirchlichen Lebens sein zu können; andererseits besaßen die neuen theologischen, conciliaren und päpstlichen Feststellungen z. Th. noch nicht die Autorität, welche sie zu unumstösslichen Glaubenswahrheiten hätte machen können. Die dritte Stufe beginnt mit der Reformation. Diese hat die Kirche genöthigt, ihren Glauben auf Grund der theologischen Arbeit des Mittelalters zu fixiren; so ist das römisch-katholische Dogma entstanden, welches in dem vaticanischen Decret seinen vorläufigen Abschluss gefunden hat. Dieses römisch-katholische Dogma, wie es zu Trident formulirt worden ist, ist im ausgesprochenen Gegensatz zu den Thesen der Reformatoren ausgeprägt worden. Aber in diesen Thesen selbst stellte sich ein eigenthümliches Verständniss des Christenthums auf dem Boden der paulinisch-augustinischen Theologie dar, welches eine Revision der gesammten kirchlichen Ueberlieferung und somit auch des Dogmas theils explicite theils implicite einschloss. Die Dogmengeschichtsschreibung hat also auf dieser letzten Stufe eine doppelte Aufgabe: sie hat einerseits das römische Dogma als Product der mittelalterlich-kirchlichen Entwicklung unter dem Einfluss des reformatorischen Glaubens, der abgelehnt werden sollte, | darzustellen, und sie hat andererseits die conservative Neubildung, welche im ursprünglichen Protestantismus vorliegt, zu schildern und ihr Verhältniss zu den Dogmen zu bestimmen. Sieht man aber genauer zu, so lebt in keiner der grossen Confessionen mehr die Religion, wie vor Alters, in

dem Dogma. Dieses ist überall zurückgetreten: in den morgenländischen Kirchen hinter den Cultus, in der römischen Kirche hinter das kirchliche Institut, in den protestantischen Kirchen, soweit sie sich auf ihre Ursprünge noch besinnen, hinter das Evangelium. Aber unverkennbar ist zugleich die paradoxe Thatsache, dass das Dogma als solches in der Gegenwart nirgendwo so wirksam ist wie in den protestantischen Kirchen, während diese doch durch ihre Geschichte am weitesten von ihm entfernt sind. Hier kommt es noch als Gegenstand eines unmittelbaren religiösen Interesses in Betracht¹, was es in den katholischen Kirchen streng genommen nicht ist. Das Tridentinum ist der römischen Kirche lediglich abgenöthigt worden, und sie hat die tridentinischen Dogmen durch das Vaticanum in ge-

¹ Die materielle und formelle Umbildung des mittelalterlichen und altkatholischen Dogmas in den ursprünglichen Conceptionen Luther's liegt auf der Hand. In letzterer Hinsicht sei daran erinnert, dass er alle Voraussetzungen des Dogmas, nämlich den unfehlbaren apostolischen Schriftenkanon, das unfehlbare Lehramt der Kirche und die unfehlbare apostolische Lehre und Verfassung gestrichen hat. Auf diesem Boden können Dogmen nur Aussagen sein, die nicht den Glauben tragen, sondern von ihm getragen werden. Aber andererseits nöthigte der Gegensatz zu all' dem apokryphen Heiligen, welches die Kirche geschaffen hatte, den Glauben allein zu betonen und ihm, um ihn von der Last der Tradition zu befreien, einen festen Halt an der Schrift zu geben. Hier ist dann sehr rasch — zuerst von Melancthon — dem Glauben eine Summe von *articuli fidei* untergeschoben worden, und die Schrift erhielt ihr gesetzliches Ansehen zurück. Für Beides ist aber auch Luther selbst verantwortlich, und so geschah es, dass man sich den neuen evangelischen Standpunkt sehr bald fast ausschliesslich an der „Abschaffung der Missbräuche“ und keineswegs ebenso sicher an der Umbildung der gesamten Lehrüberlieferung klar machte. Klassische Urkunde hierfür ist die Augsburgische Confession („haec fere summa est doctrinae apud suos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana . . . sed dissensio est de quibusdam abusibus“). Die „gereinigte“ katholische Lehre ist seitdem das Palladium der Reformationskirchen geworden. Die Confutatoren der Augustana haben mit Recht die blossе „Reinigung“ nicht gelten lassen wollen, ausserdem aber bemerkt, dass die Augustana nicht Alles sage, was Luther und die „Doctores“ geltend gemacht hatten (s. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, Leipzig 1891). Im Lutherthum blieb man aber dabei (wenn auch nicht so energisch wie in der englischen Kirche), sich als die wahren Katholiken zu fühlen. Aber der ursprüngliche Ansatz ist, wie die Geschichte des Protestantismus beweist, nicht wirkungslos geblieben. Hat doch Luther selbst zeitlebens seinen persönlichen Christenstand nach ganz anderen Massstäben als nach der Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz bemessen; dennoch — so vermessen das Wort klingen mag — darf man sagen, dass er in dem verwirrenden Kampf, den er aufnehmen musste, seinen eigenen Glauben nicht immer rein verstanden hat.

wisser Weise unschädlich | gemacht¹. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Periode der Entwicklung der Dogmen überhaupt abgeschlossen ist, und dass unsere Disciplin daher eine Darstellung fordert, wie sie einer abgeschlossenen geschichtlichen Erscheinungsreihe gebührt.

3. In ihrem Dogma hat die Kirche ihren Glauben d. h. die Religion selbst erkannt. Demgemäss ist es eine besonders wichtige Aufgabe der Dogmengeschichtsschreibung, die Einheit in dem Dogmenkreise einer bestimmten Periode nachzuweisen und zu zeigen, wie die einzelnen Dogmen unter einander zusammenhängen und welche leitende Ideen sich in ihnen ausgeprägt haben. Aber dieses Unternehmen hat selbstverständlich seine Schranke an dem Mass von Einstimmigkeit, welches in den Dogmen der bestimmten Periode thatsächlich vorhanden gewesen ist. Es lässt sich unschwer zeigen, dass eine strenge, wenn auch keineswegs absolute Einstimmigkeit nur in dem Dogma der griechischen Kirche ausgeprägt ist. Die Eigenart der abendländischen nachaugustinischen kirchlichen Auffassung vom Christenthum ist bereits nicht mehr durchsichtig in den Dogmen zum Ausdruck gekommen,

¹ In der modernen römischen Kirche ist das Dogma vor allem eine Rechtsordnung, der man sich zu unterwerfen hat, und unter Umständen reicht die Unterwürfigkeit allein aus (*fides implicita*). Dadurch ist das Dogma ebenso um seinen ursprünglichen Sinn und seine ursprüngliche Geltung gebracht wie durch die Forderung der Reformatoren, Alles müsse auf den reinen Verstand des Evangeliums zurückgeführt werden. Uebrigens zeigt sich die veränderte Stellung der römischen Kirche zum Dogma auch darin, dass sie die Frage, was Dogma sei, gar nicht mehr rund beantwortet. Statt einer Reihe bestimmt definirter und gleichwerthiger Dogmen hat man vielmehr eine unendliche Anzahl von ganzen und halben Dogmen, Lehranweisungen, „frommen Meinungen“, probablen theologischen Sätzen u. s. w. vor sich. Ob für diesen oder jenen Satz bereits eine solenne Entscheidung getroffen ist oder nicht, resp. ob eine solche noch nothwendig, ist häufig eine sehr schwierige Frage. Was man alles glauben muss, ist nirgendwo gesagt, und so hört man denn wohl in katholischen Kreisen die exemplarische Frömmigkeit eines Klerikers ernsthaft mit den Worten rühmen: „Er glaubt noch mehr als man glauben muss“. Die grossen dogmatischen Kämpfe innerhalb der katholischen Kirche seit dem Tridentinum sind durch arbiträre päpstliche Censuren und Lehranweisungen zum Schweigen gebracht worden. Da man sich diesen als Gesetzen einfach zu fügen hat, tritt noch einmal klar hervor, dass das Dogma eine vom Papst gehandhabte Rechtsordnung geworden ist, die auf administrativem Wege durchgesetzt wird und sich in eine unendliche Casuistik verliert. Damit soll nicht geleugnet werden, dass das Dogma auch als Inbegriff des Glaubens für die frommen Katholiken entscheidenden Werth hat. Aber die Frömmigkeit entscheidet in der katholischen Kirche nicht mehr, sondern der Gehorsam. Aus politischen Gründen erklärt man wohl die Solidarität mit den orthodoxen Protestanten, um wiederum aus politischen Gründen, wo es nöthig ist, alle Protestanten gleichmässig als Ketzler und Revolutionäre zu verurtheilen.

und noch weniger ist dies bei der reformatorischen der Fall. Der Grund hierfür liegt darin, dass sowohl Augustin als Luther eine neue Auffassung vom Christenthum eröffnet, dabei aber die alten Dogmen übernommen haben¹. | Dieser Thatsache ist aber weder die Baur'sche noch die Kliefoth'sche Methode der Dogmengeschichtsschreibung gerecht geworden. Die Baur'sche nicht, weil sie in der Entwicklung der Dogmen trotz der Eintheilung in sechs Perioden einen einheitlichen Process erkennt, der mit dem Ursprung des Christenthums selbst beginnt und angeblich streng logisch verlaufen ist; die Kliefoth'sche nicht, weil sie in dem Dogma der katholischen Kirche, bei welchem das Morgenland stehen geblieben ist, nur die Feststellung eines Theiles des christlichen Glaubens constatirt, dem in der Folgezeit successive die noch fehlenden Theile angefügt worden seien². Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass wir in der Dogmengeschichte deutlich drei Baustile, aber auch nicht mehr, zu unterscheiden vermögen, den Stil des Origenes, den des Augustinus und den reformatorischen. Aber das Dogma der nachaugustinischen Kirche stellt sich, wie auch das Luther's, keineswegs als ein Neubau, auch nicht als die blosse Erweiterung eines alten Baues, sondern als ein complicirter und daher keineswegs stilgerechter Umbau dar, weil weder Augustin noch Luther daran gedacht hat, selbständig zu bauen³. Diese Wahrnehmung führt uns schliesslich auf das eigenthümlichste Phänomen, welches dem Dogmenhistoriker entgegentritt und welches seine Methode zu bestimmen hat.

Die Dogmen entstehen, entwickeln sich und werden neuen Absichten dienstbar gemacht; dies geschieht in allen Fällen durch die Theologie. Die Theologie aber ist abhängig von unzähligen Factoren, vor allem von dem Geiste der Zeit; denn es liegt im Wesen der Theologie, dass sie ihr Object verständlich machen will. Die Dogmen sind das Erzeugniss der Theologie — allerdings einer Theologie, die

¹ S. die Ausführungen Biedermann's (Christliche Dogmatik 2. Aufl. § 150f.) über „das Gesetz der Stabilität“ in der Geschichte der Religion, wie er es genannt hat.

² S. Ritschl's Abhandlung über die Methode der älteren Dogmengeschichte in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1871 S. 181 ff.

³ Der Antrieb, der von Augustin ausgegangen ist, hat sich schliesslich im Katholicismus, wie das Tridentinum und Vaticanum gezeigt haben, als unkräftig erwiesen, um die überlieferte Auffassung des Christenthums zu brechen. Eben darum gehört die Entwicklung der römisch-katholischen Kirchenlehre in die Dogmengeschichte. Im Protestantismus ist aber unter allen Umständen ein Novum anzuerkennen, welches freilich in keiner Phase desselben von Widersprüchen frei gewesen ist.

dem Glauben der Zeit in der Regel entsprochen hat — nicht umgekehrt; das lehrt die kritische Geschichtsbetrachtung: erst die Apologeten und Origenes, dann das Nicänum und Chalcedonense; erst die Scholastik, dann das Tridentinum. In Folge dessen tragen | die Dogmen alle Merkmale der Factoren, von denen die Theologie abhängig gewesen ist. Das ist das Eine. Aber in dem Moment, in welchem das Product der Theologie zum Dogma geworden ist, muss der Weg verdunkelt werden, der zu ihm geführt hat; denn Dogma kann, nach kirchlicher Auffassung, nichts anderes sein als der geoffenbarte Glaube selbst — das Dogma gilt nicht als der Exponent, sondern als die Basis der Theologie — und demgemäss: das zum Dogma gewordene Product der Theologie begrenzt und kritisirt die Arbeit der Theologie, die schon verflossene und die zukünftige¹. Das ist das Andere. Hieraus ergibt sich, dass die Geschichte der christlichen Religion ein sehr complicirtes Verhältniss von kirchlichem Dogma und Theologie umfasst, resp. dass die kirchliche Auffassung von der Bedeutung der Theologie dieser Bedeutung selbst schlechterdings nicht gerecht werden kann. Das kirchliche Schema, welches hier gebildet worden ist und die äusserste Concession an die Geschichte bezeichnet, lautet, dass die Theologie lediglich die Form des Dogmas auspräge, während sie, sofern sie kirchliche Theologie ist, das immer sich gleichbleibende Dogma, d. h. den Inhalt, sich voraussetze. Allein dieses Schema, welches stets dunkel lassen muss, was denn eigentlich die Form und was der Inhalt sei, trifft keineswegs auf die thatsächlichen Verhältnisse zu. Sofern es aber selbst ein Glaubenssatz ist, ist es Object der Dogmengeschichte. Die Vertretung des kirchlichen Dogmas muss zu allen Zeiten zu der Theologie eine zweideutige Haltung einnehmen und dem entsprechend auch die kirchliche Theologie zu dem Dogma; denn sie sind dazu verurtheilt, darüber nie in's Klare zu kommen, was sie einander verdanken und was sie von einander zu fürchten haben. Die theologischen Väter des Dogmas sind nahezu ohne Ausnahme der Verurtheilung durch das Dogma nicht entgangen, sei es, weil dieses über sie hinausging, sei es, weil es hinter ihrer Theologie zurückblieb. Die Apologeten, Origenes und Augustin mögen dies bezeugen, und auch im Protestantismus hat sich mutatis mutandis dasselbe wiederholt, wie das Schicksal Melancthon's und Schleiermacher's beweist.

¹ Hier beginnt dann die „kirchliche“ Theologie, welche das fertige Dogma als Ausgangspunkt nimmt, es zu beweisen resp. zu vermitteln bestrebt ist, aber bei solchen Versuchen erfahrungsgemäss sehr rasch den festen Boden verliert und so zu neuen Krisen Anlass giebt.

Umgekehrt hat es wenige Theologen gegeben, die nicht an irgend einem Stück des überlieferten Dogmas gerüttelt haben. Man pflegt diese fundamentalen Thatfachen dadurch wegzuschaffen, dass man das kirchliche Princip oder den | kirchlichen Gemeingeist hypostasirt und an dieser Normalhypostase die Lehren der Theologen misst, billigt oder verurtheilt, unbekümmert um die thatsächlichen Verhältnisse und häufig einem Hysteron-Proteron folgend. Allein dies ist eine Geschichtsbetrachtung, welche man billig der katholischen Kirche überlassen sollte, die sie freilich nicht entbehren kann. Die kritische Dogmengeschichtsschreibung hat demgegenüber vor allem zu zeigen, wie es zu einer kirchlichen Theologie gekommen ist; denn sie vermag über die Entstehung des Dogmas nur im Zusammenhang mit der Beantwortung dieser Hauptfrage Rechenschaft zu geben. Hier hat sie ihren Horizont so weit wie möglich zu nehmen; denn die Frage nach der Entstehung der Theologie kann nur gelöst werden, indem man alle Beziehungen überschaut, welche die christliche Religion, indem sie sich in die Welt einbürgerte und unterwarf, angeknüpft hat. Nachdem einmal das kirchliche Dogma geschaffen und als unmittelbarer Ausdruck der christlichen Religion anerkannt ist, hat die Dogmengeschichtsschreibung auf die Geschichte der Theologie nur soweit noch Rücksicht zu nehmen, als dieselbe dogmenbildend gewirkt hat. Stets aber wird sie dabei den eigenthümlichen Anspruch des Dogmas, Kriterium und nicht Product der Theologie zu sein, im Auge behalten müssen. Sie wird aber auch zeigen können, wie theils durch das Medium der Theologie, theils durch andere Vermittelungen — denn das Dogma ist auch vom Cultus, von der Verfassung und von den praktischen Idealen des Lebens abhängig, weiter vom Buchstaben, sei es der Schrift, sei es der nicht mehr verstandenen Tradition — das Dogma in seiner Entwicklung und Umprägung fort und fort sich nach den Bedingungen verändert hat, unter denen die Kirche gestanden hat. Ist das ursprüngliche Dogma die Formulirung des christlichen Glaubens, wie ihn die griechische Bildung verstanden und vor sich selber gerechtfertigt hat, so hat das Dogma zwar diesen Charakter niemals eingebüsst, aber er ist in der Folgezeit wesentlich modificirt worden. Doch ist es nicht minder wichtig die Tenacität des Dogmas im Auge zu behalten als seine Veränderungen, und in dieser Hinsicht hat die protestantische Geschichtsschreibung, die hier wie sonst in der Kirchengeschichte geneigter ist, die Unterschiede in's Auge zu fassen als das Stabile, von der katholischen Manches zu lernen. Aber indem sie den Gang der Entwicklung, soweit möglich, an dem Evangelium in seiner urkundlichen Gestalt beurtheilt, wird sie doch — bei aller Rück-

sicht auf jene Tenacität — zeigen können, dass durch Augustin und durch Luther das Dogma so modificirt resp. ausgenützt worden ist, dass die Christ|lichkeit desselben in mancher Hinsicht gewonnen hat, wenngleich in anderer Hinsicht die Entfremdung fortgeschritten ist. In dem Masse, als das überlieferte Dogmensystem an Stringenz eingebüsst hat, ist es reicher geworden. In dem Masse, als ihm durch Augustin und Luther die apologetisch-philosophische Tendenz abgestreift worden ist, ist es mit biblischen Gedanken immer mehr erfüllt, andererseits freilich in sich immer widerspruchsvoller und eindrucksloser geworden. Doch dieser Ausblick geht bereits über die diesem Paragraphen gesteckten Grenzen hinaus und soll nicht weiter verfolgt werden. Von der Methode der Dogmengeschichtsschreibung in Bezug auf die Ermittlung, Gruppierung und Deutung des Stoffs in abstracto zu handeln, empfiehlt sich nicht; denn allgemeine Regeln, welche den Unkundigen und minder Kundigen davor bewahren, Wichtiges bei Seite zu lassen und Unwichtiges aufzugreifen, lassen sich nicht aufstellen. Allerdings kommt Alles auf die Anordnung des Stoffs an; denn die Geschichte verstehen heisst die Normen finden, nach welchen die Erscheinungen zu gruppieren sind, und jeder Fortschritt in der Erkenntniss der Geschichte ist an die sichere Durchführung dieser Normen geknüpft. Bei der Deutung des Ursprungs und Zwecks der einzelnen Dogmen hat man sich vor allem zu hüten, dass man nicht ein Princip auf Kosten anderer bevorzuge. Zu allen Zeiten haben auf die Dogmenbildung die verschiedensten Factoren eingewirkt. Die wichtigsten mögen neben dem Bestreben, die Religionslehre nach dem finis religionis, dem Heilsgute, zu bestimmen, folgende gewesen sein: 1) die in den kanonischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sprüche, 2) die aus der je früheren Epoche der Kirche stammende, nicht mehr verstandene Lehrtradition, 3) die Bedürfnisse des Cultus und der Verfassung, 4) das Bestreben, die Religionslehre mit herrschenden Lehrmeinungen auszugleichen, 5) politische und sociale Verhältnisse, 6) die wechselnden sittlichen Lebensideale, 7) die sog. logische Consequenz d. h. die abstract analoge Behandlung eines Dogmas nach dem Schema eines anderen, 8) das Bestreben, verschiedene Richtungen und Gegensätze in der Kirche auszugleichen, 9) die Absicht, eine für irrthümlich gehaltene Lehre bestimmt abzuweisen, 10) die heiligende Macht blinder Gewohnheit. Die Methode, womöglich alles aus dem „Trieb des Dogmas, sich selbst zu expliciren“, zu erklären, ist als unwissenschaftlich aufzugeben, wie den überhaupt alle hohlen Abstractionen als Scholastik und Mythologie zu verwerfen sind. In den einzelnen lebendigen Menschen hat das Dogma seine Geschichte gehabt und nur

hier. Sobald man mit diesem Satz wirklich Ernst macht, muss | der MALiche Realismus schwinden, über den man sich oft so erhaben dünkt, während man sich doch noch mitten in demselben befindet. Statt die Bedingungen zu untersuchen, unter welchen die glaubenden und erkennenden Menschen gestanden haben, construirt man ein Wesen des Christenthums, aus welchem man, wie aus einer Pandora-büchse, alle Lehren, die sich im Laufe der Zeiten gebildet haben, hervorholt und auf diese Weise als christlich legitimirt. Der einfache Fundamentalsatz, dass christlich nur das ist, was in dem Evangelium nachgewiesen werden kann, ist in der Dogmengeschichtsschreibung noch niemals zu seinem Rechte gekommen. Auch in der folgenden Darstellung wird er aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht sicher durchgeführt sein; denn die Anwendung eines einfachen Grundsatzes auf alles Einzelne gegenüber einer herrschenden, falschen Ueberlieferung kann bei dem ersten Versuche schwerlich gelingen.

Erläuterung, den Begriff und die Aufgabe der Dogmengeschichte betreffend. Ueber den Begriff der Dogmengeschichte herrscht zur Zeit noch kein Einverständniss. Münscher (Handbuch der christl. DG. 3. Auflage. Bd. I. S. 3f.) erklärte: „Alle die Veränderungen darzustellen, welche der theoretische Theil der christlichen Religionslehre von ihrer Stiftung an bis auf diese gegenwärtige Zeit, sowohl der Materie als Form nach erfahren hat, das ist das Geschäft der Dogmengeschichte“, und diese Definition hat lange Zeit geherrscht. Dann wurde man darauf aufmerksam, dass es sich nicht um zufällige, sondern um geschichtlich nothwendige Veränderungen handele, dass das Dogma eine Beziehung auf die Kirche habe, und dass sich im Dogma eine begriffliche Ausprägung des Glaubens darstelle. Man betonte nun bald das eine bald das andere dieser Momente. Das erste hat namentlich Baur hervorgehoben, das zweite — und zwar ausschliesslich — nach dem Vorgange Schleiermacher's, v. Hofmann (Encyklop. der Theolog. S. 259f.: „Die Dogmengeschichte ist die Geschichte der im Wort den Glauben bekennenden Kirche“), das dritte Nitzsch (Grundriss der christl. DG. Bd. I. S. 1: „Die Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Darstellung der Entstehung und Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs oder derjenige Theil der historischen Theologie, welcher die Geschichte der Ausprägung des christlichen Glaubens in Begriffen, Lehrsätzen und Lehrgebäuden darstellt“). Thomasius hat das zweite und dritte combinirt, indem er die Dogmengeschichte als „die Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs“ gefasst hat. Aber selbst diese Fassung ist noch nicht hinreichend bestimmt, | sofern sie

der besonderen Eigenthümlichkeit des Objectes nicht vollkommen gerecht wird.

Der antike und moderne Sprachgebrauch scheint es allerdings nicht zu verbieten, unter „Dogma“ bald einzelne Lehren, bald einen einheitlichen Lehrbegriff, sodann Grundwahrheiten und wiederum Meinungen, ferner theoretische Sätze und wiederum praktische Regeln, endlich sowohl unreflectirte als begrifflich ausgeprägte Sätze zu verstehen. Aber dieses Schwanken verschwindet, sobald man genauer zusieht. Es ergiebt sich dann, dass dem Dogma stets eine Autorität zu Grunde liegt, durch welche es für diejenigen, welche diese anerkennen, die Bedeutung einer Grundwahrheit erhält, „*quae sine scelere prodi non poterit*“ (Cicero, *Quaest. acad.* IV, 9). Eben damit ist aber zugleich im Begriff des Dogmas ein *sociales* Moment gesetzt (s. Biedermann, *Christl. Dogmatik*, 2. Aufl. I. Bd. S. 2f.): die Bekenner eines und desselben Dogmas bilden eine Gemeinschaft.

Dass diese beiden Momente auch in dem christlichen Dogma nachweisbar sind, unterliegt keinem Zweifel, und desshalb sind alle die Definitionen der Dogmengeschichte verwerflich, welche hiervon absehen. Bestimmt man sie als die Geschichte des Verständnisses des Christenthums von sich selber oder als die Geschichte der Veränderungen des theoretischen Theiles der Religionslehre oder wie immer ähnlich, so kommt der Begriff des Dogmas nicht einmal in seiner allgemeinsten Fassung zu seinem Rechte. Man kann Lehren wie die von der Apokatastasis oder von der Kenosis des Sohnes Gottes nicht als Dogmen bezeichnen, ohne mit dem Sprachgebrauch und dem kirchlichen Recht in Conflict zu gerathen.

Wenn demnach davon auszugehen ist, dass das christliche Dogma ein kirchlicher Glaubenssatz ist, welcher die Offenbarung als Autorität zu seiner Voraussetzung hat und daher auf strenge Giltigkeit Anspruch erhebt, so ist doch damit die Natur desselben noch keineswegs vollständig bestimmt. Was Protestanten und Katholiken Dogmen nennen, sind nicht nur kirchliche Glaubenssätze, sondern es sind auch 1) Lehrsätze, welche begrifflich ausgeprägt sind, unter einander eine Einheit bilden und den Inhalt der christlichen Religion als eine Erkenntniss Gottes, der Welt und der hl. Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsbeweises feststellen; sie sind aber ferner 2) auf einer bestimmten Stufe der Geschichte der christlichen Religion hervorgetreten; sie zeigen in ihrer Conception als solcher und in vielen Details den Einfluss dieser Stufe, nämlich der griechischen Zeit, und sie haben

diesen Cha|rakter auch in den folgenden Epochen bei allen Umbildungen und Hinzufügungen bewahrt. An dieser Betrachtung der Dogmen kann Nichts irre machen, auch nicht die Beobachtung, dass einzelne, wunderbare oder nicht wunderbare, geschichtliche Thatsachen als Dogmen bezeichnet werden; denn sie gelten hier als solche nur, sofern sie den Werth von Lehren erhalten haben, welche in das Gesamtgefüge der Lehre eingestellt sind, und sie sind andererseits Glieder einer Beweiskette, nämlich des Weissagungsbeweises.

Sobald man dieses erkannt hat, erscheint aber die Parallele des kirchlichen Dogmas zu den Dogmen der antiken Philosophenschulen formell als eine vollständige, nur dass an Stelle der menschlichen Erkenntniss als der Autorität hier die Offenbarung eingesetzt ist, auf welche sich indess auch die letzten Philosophenschulen berufen haben. In diesen bezeichnete man sowohl die theoretischen als auch die praktischen Lehren, welche die eigenthümliche Welterkenntniss und Ethik der Schule sammt ihrer Begründung umfassten, als Dogmen. Sofern nun die Bekenner der christlichen Religion Dogmen in diesem Sinne besitzen, und eine Gemeinschaft bilden, welche sich ihren religiösen Glauben dadurch zum Verständniss gebracht hat, dass sie denselben analysirt, wissenschaftlich präcisirt und begründet hat, erscheinen sie als eine grosse Philosophenschule im antiken Sinne des Worts. Sie unterscheiden sich aber von einer solchen, sofern sie den Denkprozess, der zum Dogma geführt hat, stets eliminirt, das gesammte Dogma als geoffenbart betrachtet und demgemäss auch betreffs der Aneignung desselben nicht, wenigstens Anfangs nicht, auf die menschlichen Verstandeskräfte, sondern auf göttliche Erleuchtung gerechnet haben, die allen Willigen und Tugendhaften geschenkt werde. In späterer Zeit freilich wurde die Analogie zu den Philosophenschulen noch eine weit vollkommenere, sofern die Kirche die vollständige Aneignung des Dogmas einem Kreise von Geweihten und Wissenden vorbehalten hat. Das dogmatische Christenthum ist also eine bestimmte Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums; es entspricht der antiken Denkweise, aber dauert trotzdem, wenn auch unter starken Umbildungen, in bedeutendem Masse in den folgenden Epochen fort. Zwischen dem Christenthum als der Religion des Evangeliums, welche ein persönliches Erlebniss voraussetzt und es mit der Gesinnung und That zu thun hat, und dem Christenthum als Religion des Cultus, der Sacramente, der Ceremonien und des Gehorsams, kurz der Superstition, steht das dogmatische Christenthum, welches sich mit dem einen oder dem anderen verbinden kann. Es ist an sich stets und trotz aller Geheimnisse das begriffene

Christenthum, und daher ist stets hier die Gefahr vorhanden, dass es als Wissen den religiösen Glauben verdrängt oder ihn doch, statt auf Gott und auf lebendige Erfahrungen, auf eine Religionslehre verweist.

Soll nun die Disciplin der Dogmengeschichte das sein, was ihr Name besagt, so ist ihr Object eben dieses so geartete Dogma, und ihr fundamentales Problem bildet die Frage, wie es zu einem solchen Dogma gekommen ist. In der Kanongeschichte verfahren wir längst schon so, dass wir vor allem fragen, wie ist der Kanon entstanden und daran die Untersuchungen über die Veränderungen knüpfen, die er erlebt hat. Nicht anders hat man in der Dogmengeschichte zu verfahren, aus welcher die Kanongeschichte lediglich ein Ausschnitt ist. Man wird dem gegenüber zwei Einwendungen erheben. Man wird erstlich einwerfen, dass die christliche Religion einen bestimmten religiösen Glauben von Anfang an ebenso eingeschlossen habe wie eine bestimmte Ethik, dass mithin das christliche Dogma so ursprünglich sei wie das Christenthum selbst, und dass demgemäss nicht von einer Entstehung des Dogmas innerhalb der Kirche, sondern nur von einer Entwicklung resp. Veränderung desselben die Rede sein könne. Man wird aber zweitens behaupten, dass das Dogma, wie es oben definirt worden ist, nur für eine bestimmte Epoche in der Geschichte der Kirche Giltigkeit habe, und dass es daher gar nicht möglich sei, in dem angegebenen Sinne eine umfassende Dogmengeschichte zu schreiben.

Was den ersten Einwurf betrifft, so kann darüber natürlich kein Streit sein, dass die christliche Religion sich auf eine Botschaft gründet, welche einen bestimmten Glauben an Gott und an seinen Gesandten Jesus Christus zu ihrem Inhalte hat, und dass die Seligkeitsverheissung an diesen Glauben genüpft ist. Aber der Glaube an das Evangelium und das spätere Dogma der Kirche verhalten sich nicht wie Thema und Ausführung — so wenig wie das Dogma vom NTlichen Kanon nur die Explication der ursprünglichen Zuversicht der Christen auf das Wort ihres Herrn und auf die fortgehenden Wirkungen des Geistes ist —, sondern es ist hier in der Auffassung der Religion ein ganz neues Element dazwischen getreten: ihre Botschaft erscheint eingegliedert in eine Erkenntniss der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war, und die Religion selbst ist hier mithin zu einer Lehre geworden, welche an dem Evangelium zwar ihre Gewissheit, aber nur zum Theil ihren Inhalt hat, welche demgemäss auch von solchen | angeeignet werden kann, die weder geistig Arme, noch Mühselige und Beladene sind. Nun lässt sich allerdings zeigen, dass eine denkende Erfassung der christlichen

Religion möglich ist und von Anfang an begonnen hat — es sei an Paulus erinnert —, aber weder ist die paulinische Gnosis von Paulus selbst mit dem Evangelium schlechthin identificirt worden (I Cor 3 u. f. 12: Phl 1:18), noch ist dieselbe dem späteren Dogma analog, geschweige mit ihm identisch. Für dieses ist charakteristisch, dass es sich in keinem Sinne als eine Thorheit, sondern als eine Weisheit darstellt, und dass es zugleich der Inhalt der Offenbarung selbst sein will. Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Indem es in sich zusammenfasste und auf einen vorzüglichen Ausdruck brachte, was die griechische Philosophie und das Evangelium (mitsammt seiner ATlichen Begründung) an religiösen Erkenntnissen boten, indem es dem Suchen nach Offenbarung ebenso entgegenkam, wie dem Streben nach universaler Erkenntniss, indem es endlich dem Zwecke der christlichen Religion, göttliches Leben der Menschheit zu bringen, sich ebenso unterordnete, wie dem Ziele der Philosophie, die Welt zu erkennen, ist es das Mittel geworden, durch welches die Kirche die alte Welt erobert und die neuen Völker erzogen hat. Aber dieses Dogma — man wird seine Bildung bewundern und für eine Grossthat des Geistes halten, der niemals wieder in der Geschichte des Christenthums mit solcher Freiheit und Kühnheit sich in der Religion heimisch gemacht hat — ist das Product einer verhältnissmässig langen Geschichte, die entziffert sein will; denn sie ist eben durch das fertige Dogma verdunkelt. Das Evangelium selbst ist nicht das Dogma; denn in dem Glauben an das Evangelium hat die Erkenntniss nur soweit eine Stelle, als sie Gesinnung und That, d. h. Bestimmtheit des Lebens ist. Zwischen dem praktischen Glauben an das Evangelium und dem historisch-kritischen Bericht von der christlichen Religion und ihrer Geschichte vermögen wir ein drittes nicht mehr einzuschieben, ohne mit dem Glauben oder mit dem historischen Befunde in Conflict zu gerathen — nur die praktische Aufgabe ist übrig gelassen, den Glauben zu vertheidigen. Aber in der Geschichte, welche diese Religion erlebt hat, ist ein drittes eingeschoben worden — das Dogma; d. h. die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen versucht hat, sind mit dem Inhalt desselben verschmolzen und zum Dogma erhoben worden. Dieses Dogma ist neben der Kirche als realer Weltmacht der Angelpunkt in der Geschichte der christlichen Religion geworden. Die Umbildung des christlichen Glaubens zum Dogma ist freilich kein „Zufall“, sondern hat ihren Grund in dem geistigen

Charakter der christlichen Religion, der zu allen Zeiten die Aufgabe einer wissenschaftlichen Apologetik nahe legen wird¹. Aber hier handelt es sich nicht um ein Unbestimmtes, Allgemeines, sondern um das bestimmte Dogma, wie es sich in den ersten Jahrhunderten gebildet hat und noch eben giltig ist.

Damit ist bereits der zweite Einwurf berührt, der oben erhoben worden ist: das Dogma in der angegebenen Bedeutung des Wortes sei zu eng gefasst und lasse sich in dieser Fassung nicht durch die ganze Geschichte der Kirche durchführen. Dieser Einwurf wäre nur dann berechtigt, wenn die Aufgabe der Durchführung einer Entwicklungsgeschichte der Dogmen durch die ganze Kirchengeschichte feststünde. Allein um das Recht, ein solche Aufgabe zu stellen, handelt es sich eben. Die griechische Kirche hat nach der Zeit der sieben grossen Concilien eine Dogmengeschichte nicht mehr erlebt: dies zu erkennen ist ungleich wichtiger, als die Theologumena zu registriren, welche einzelne Bischöfe und Gelehrte im Orient, z. Th. beeinflusst durch das Abendland, später aufgebracht haben. Was den römischen Katholicismus betrifft, so ist auch er in Ansehung seines Dogmas — dasselbe charakterisirt ihn in der Gegenwart, wie bemerkt, nur sehr undeutlich — im Grunde (d. h. soweit er noch Religion ist) heute noch das, was er vor 1500 Jahren gewesen, nämlich das Christenthum in dem Verständniss der Antike. Die Veränderungen, welche das Dogma im abendländischen Katholicismus im Laufe der Entwicklung erlebt hat, sind allerdings tiefgreifende und wesentliche; sie haben, wie oben im Text angedeutet worden ist, die Stellung der Kirche zum Christenthum als Dogma in der That modificirt. Aber wie die katholische Kirche selbst behauptet, das Christenthum in der altdogmatischen Fassung festzuhalten, so kann ihr dieser Anspruch auch nicht bestritten werden: sie hat Neues aufgenommen, die Beziehungen auf das Alte verändert, aber das Alte

¹ Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 106: „Das Christenthum ist als Religion überhaupt nicht denkbar ohne Theologie. Zunächst schon aus demselben Grunde, welcher die paulinische Theologie hervorgerufen hat. Es lässt sich als Religion nicht trennen von der Religion des Stifters, also auch nicht von geschichtlichem Wissen. Ebenso aber ist es als Monotheismus und Glaube an einen Weltzweck die Religion der Vernunft mit dem unauslöschlichen Trieb des Denkens. Die ersten Heidenchristen haben damit das stolze Bewusstsein einer Gnosis gewonnen.“ Aber von dem kirchlichen Christenthum, welches in dem fertigen Dogma, wie es von einer früheren Epoche hervorgebracht ist, ausruht, gilt diese Auffassung nur noch in sehr bedingter Weise, und auch von der kräftigen christlichen Religiosität der ältesten und jeglicher Zeit gilt, dass sie nicht minder den Antrieb empfindet, wider die Vernunft als mit der Vernunft zu denken.

dennoch bewahrt. Sie hat aber ferner neue Dogmen nach dem Schema der alten entwickelt; die tridentinischen Bestimmungen und das vaticanische Decret sind formell den alten Dogmen analog. Hier lässt sich also wirklich eine Dogmengeschichte bis auf die Gegenwart fortführen, und zugleich erweist sich die oben gegebene Definition des Dogmas keineswegs als zu eng, um die neuen Lehren mitzuumfassen. Was endlich den Protestantismus betrifft, so ist oben kurz ausgeführt worden, warum die Veränderungen des protestantischen Lehrbegriffs nicht wohl in die Dogmengeschichte aufzunehmen sind. Eine Entwicklung hat das Dogma als Dogma im Protestantismus streng genommen nicht erfahren, sofern ihm hier von Anfang an ein verborgenes Fragezeichen beigegeben ist. Aber das alte Dogma ist fort und fort in ihm eine Macht geblieben und zwar — in Folge einer Rückbildung, in welcher man nach Autoritäten suchte — z. Th. gerade in der ursprünglichen, nicht modificirten Gestalt. Die Dogmen des 4. und 5. Jahrhunderts gelten heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Kirchen mehr als alle die Lehren, welche sich um den Rechtfertigungsglauben concentriren. Abweichungen hier werden verhältnissmässig leicht ertragen, während Abweichungen dort in der Regel mit der Kündigung der christlichen Gemeinschaft, also mit dem Banne bedroht werden. Wer heute als Historiker Antwort auf die Frage zu geben hätte, ob die Kraft des Protestantismus als Kirche zur Zeit in dem Elemente liegt, welches er mit dem altdogmatischen Christenthum gemeinsam hat, oder in demjenigen, wodurch er sich von diesem unterscheidet, der hätte es nicht schwer zu antworten. Das Dogma, d. h. jene Ausprägung des Christenthums, welche im kirchlichen Alterthum zu Stande gekommen ist, ist auch in den protestantischen Kirchen nicht weggefallen, im Grunde auch nicht modificirt oder durch ein neues Verständniss des Evangeliums wirklich ersetzt. Aber wer könnte andererseits leugnen, dass die Reformation ein solches zu eröffnen begonnen hat, und dass sich dasselbe doch wesentlich anders zu dem überlieferten Dogma verhält als die neuen Sätze Augustin's zu dem, was ihm überliefert war? Wer könnte ferner in Abrede stellen, dass sich in Folge des reformatorischen Antriebes im Protestantismus eine Auffassung Bahn bricht, welche Evangelium und Dogma nicht identificirt und auch nicht durch Umdeutungen | und Abminderungen dieses entstellt und jenes doch nicht erreicht? Aber der Geschichtsschreiber, welcher die Bildung und Veränderung des Dogmas darzustellen hat, kann an diesen Entwicklungen keinen Antheil nehmen. Es ist eine Aufgabe für sich, umfassender und reicher als die des Dogmenhistorikers, das ver-

schiedenartige Verständniss, welches die christliche Religion gefunden, zu schildern — zu schildern, wie sich starke und schwache Menschen, grosse und kleine Geister das Evangelium ausserhalb und innerhalb des Rahmens der Dogmen zurechtgelegt haben, und wie unter der Hülle des Dogmas oder im Gebiete desselben das Evangelium seine eigene Geschichte gehabt hat. Aber das begrenztere Thema darf nicht ausser Acht gelassen werden. Keineswegs nämlich kann es der geschichtlichen Erkenntniss förderlich sein, den eigenthümlichen Charakter der Ausprägung des christlichen Glaubens als Dogma für gleichgiltig zu erklären und die Dogmengeschichte in eine allgemeine Geschichte des Verständnisses des Christenthums aufgehen zu lassen. Eine solche „liberale“ Betrachtung würde weder den Weisungen der Geschichte noch auch der wirklichen Lage der protestantischen Kirchen in der Gegenwart entsprechen; denn es ist vor allem von entscheidender Wichtigkeit zu erkennen, dass es eine eigenthümliche Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes ist, welche durch das Dogma bezeichnet ist. Auf dieser Stufe steht dem Dogma parallel und mit ihm innig verbunden eine bestimmte Psychologie, Metaphysik und Naturphilosophie, ebenso eine bestimmt ausgeprägte Geschichtsbetrachtung. Dies ist das Verständniss der Welt, welches die Antike nach einer fast tausendjährigen Arbeit errungen hat, und es ist dieselbe Verknüpfung der theoretischen Erkenntnisse und der praktischen Ideale, die sie vollzogen hat. Diese Stufe, auf welche auch die christliche Religion getreten ist, haben wir noch keineswegs überschritten, wenn auch die Wissenschaft sich über sie erhoben hat¹. Aber die christliche Religion, wie sie nicht aus der Cultur der alten Welt geboren ist, ist auch nicht für immer an sie gekettet. Die Form und der neue Inhalt, welche das Evangelium empfangen hat, als es in jene Welt einging, haben nur die gleiche Gewähr der Dauer wie diese. Und diese Dauer ist begrenzt. Zwar muss man sich hüten, Episoden für entscheidende Krisen zu nehmen; aber jede Episode führt uns

¹ In diesem Sinne ist es richtig, die Dogmatik, wie Schleiermacher gethan hat, der historischen Theologie zuzuweisen. Behauptet man, sie aus praktischen Gründen dem Bereiche der historischen Theologie entnehmen zu müssen, so ist sie in die praktische Theologie einzustellen. Unter „Dogmatik“ ist hier die Darlegung des Christenthums in den Formen der Kirchenlehre, wie sie sich seit dem 2. Jahrh. gebildet haben, verstanden. Im Unterschiede von ihr muss eine Disciplin gedacht werden, die die geschichtlich zutreffende Darlegung des Evangeliums mit dem jeweiligen allgemeinen Erkenntnissstande vermittelt. Eine solche Disciplin kann die Kirche ebenso wenig entbehren, wie es kein Christenthum geben kann, das sich nicht Rechenschaft von seinem Grunde und geistigem Inhalte gebe.

vorwärts, und Rückschläge vermögen daran | nichts zu ändern. Das Evangelium arbeitet sich seit der Reformation, trotz rückläufiger Bewegungen, die nicht fehlen, doch aus den Formen heraus, die es einst annehmen musste, und eine reine Erkenntniss seiner Geschichte wird auch dazu beitragen können, diesen Process zu beschleunigen.

1. Die oben S. 18 gegebene Definition: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“, ist von meinen Kritikern häufig entstellt worden, indem sie die Worte „auf dem Boden des Evangeliums“ unterschlagen haben. Aber diese Worte sind entscheidend. Die Thorheit ist mir nie in den Sinn gekommen, das Dogma und die griechische Philosophie zu identificiren, vielmehr schien mir die Eigenart des kirchlichen Dogmas eben darin zu liegen, dass es einerseits den christlichen Monotheismus und die centrale Bedeutung der Person Christi zum Ausdruck gebracht, andererseits diesen religiösen Glauben und die mit ihm zusammenhängenden geschichtlichen Erkenntnisse in ein philosophisches System gefasst hat. Eben so wenig habe ich Grund zu der Anklage gegeben, mir gelte die ganze dogmengeschichtliche Entwicklung als ein pathologischer Process innerhalb der Geschichte des Evangeliums. Für einen solchen halte ich nicht einmal die Entstehungsgeschichte des Papstthums, geschweige die Geschichte des Dogmas. Aber die Einsicht, dass „alles so kommen musste wie es gekommen ist“, dispensirt den Historiker nicht von der Aufgabe, die Kräfte, die die Geschichte gebildet haben, zu ermitteln und zwischen Ursprünglichem und Späterem, Bleibendem und Vergänglichem zu unterscheiden — dazu: seine eigene Meinung zu sagen.

2. Einen gedankenreichen Vortrag über „die christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung“ hat Sabatier veröffentlicht (deutsch von Schwalb, Leipzig 1890). Ich stimme mit dem Verf. darin überein, dass in dem Dogma — richtig verstanden — zwei Elemente zu unterscheiden sind, das religiöse, aus der Erfahrung des Einzelnen oder aus dem religiösen Geiste der Kirche hervorgehende, und das intellectuelle oder theoretische. Aber ich halte den Satz (S. 12) für falsch, dass im Dogma das verstandesmässige Element nur der symbolische Ausdruck der religiösen Erfahrung ist. Das „verstandesmässige Element“ ist selbst wieder zu differenziren. Einerseits ist es gewiss der Versuch, religiöse Empfindung zum Ausdruck zu bringen, und insofern „symbolisch“; aber andererseits gehört es innerhalb der christlichen Religion zum Wesen der Sache selbst, sofern diese nicht nur Gefühle erweckt, sondern einen ganz bestimmten Inhalt hat, der die Gefühle bestimmt und bestimmen soll. In diesem Sinn ist das Christenthum ohne „Dogma“, d. h. ohne klaren Ausdruck seines Inhaltes undenkbar; aber damit ist nicht die unveränderliche, bleibende Bedeutung jenes Dogmas gerechtfertigt, welches sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen einst gebildet hat.

3. Das Wort „Dogmen“ (christliche Dogmen) wird unter uns, wenn ich recht sehe, in dreifach verschiedenem Sinne gebraucht, und daraus entstehen allerlei Missverständnisse und Irrungen. Man bezeichnet 1) unter „Dogmen“ die historischen Kirchenlehren, 2) nennt man aber auch (oder sogar ausschliesslich) die geschichtlichen Thatsachen so, welche die christliche Religion angeblich oder wirklich begründet haben, 3) wird auch jede bestimmte Darlegung des Inhalts des Christenthums als „dogmatisch“ bezeichnet. Dem gegenüber wird in der folgenden Darstellung der Versuch gemacht, „Dogma“ ledig-

lich in dem erstgenannten Sinne zu brauchen. Wenn ich somit von der Auflösung des Dogmas spreche, so meine ich damit weder die geschichtlichen That-sachen, welche die christliche Religion wirklich begründen, noch stelle ich die Nothwendigkeit, dass der Christ und die Kirche ein Bekenntniss haben müssen, in Abrede. Meine Kritik gilt nicht dem allgemeinen Genus „Dogma“, sondern der Species, nämlich dem bestimmten Dogma, wie es sich auf dem Boden der antiken Welt gebildet hat und, wenn auch unter Modificationen, noch eine Macht ist.

§ 2. Geschichte der Dogmengeschichte.

1. Die Geschichte der Dogmengeschichte als einer historisch-kritischen Disciplin hat im vorigen Jahrhundert ihren Anfang genommen und zwar durch die Arbeiten Mosheim's, C. W. F. Walch's, Ernesti's, Lessing's und Semler's; die erste Bearbeitung der Dogmengeschichte als einer gesonderten Disciplin hat Lange (1796) vorgelegt. Die Theologen der alten und mittelalterlichen Kirche haben nur Ketzer- und Litterärgeschichte geliefert, da die Unveränderlichkeit des Dogmas für sie feststand¹. Diese Voraussetzung gehört so sehr zum Wesen des Katholicismus, dass sie bis heute aufrecht erhalten wird, wesshalb es zu einer freimüthigen und unparteiischen wissenschaftlichen Untersuchung der Geschichte der Dogmen in den katholischen Kirchen nicht kommen kann². Zwar hat es nahezu zu allen Zeiten vor der Reformation in dem Gebiete des Christenthums, namentlich des abendländischen, kritische Bestrebungen gegeben, welche in einigen Fällen zum Nachweis der Neuheit und Unzuverlässigkeit einzelner Dogmen geführt haben. Aber diese Bestrebungen standen in der Regel in dem Dienste der Polemik gegen die herrschende Kirche: eine geschichtliche Betrachtung der dogmatischen Ueberlieferung haben sie kaum vorbereitet, geschweige denn geliefert³.

¹ S. die Vorrede des Eusebius zu seiner Kirchengeschichte. Eusebius hat derselben eine umfassende Aufgabe gestellt, aber an eine Geschichte des Dogmas hat er dabei nicht im Entferntesten gedacht. An ihrer Stelle steht eine Geschichte der Männer, „die von Geschlecht zu Geschlecht mündlich oder schriftlich das Wort Gottes verkündet haben“, und eine Geschichte jener, die sich aus Neuerungssucht in die grössten Irrthümer gestürzt haben.

² S. z. B. Schwan e, Dogmengesch. d. vornicänischen Zeit (1862) S. 8 ff., wo erst ausgeführt wird, in welchem Sinne die Dogmen keine historische Seite darbieten, worauf dann gezeigt wird, dass die Dogmen „nichtsdestoweniger gewisse Seiten darbieten, welche eine historische Betrachtung zulassen, weil sie in der That geschichtliche Entwicklungen durchgemacht haben“. Allein diese geschichtlichen Entwicklungen stellen sich lediglich entweder als feierliche Promulgationen und Explicirungen oder als theologische Privatspeculationen dar.

³ Sieht man von der marcionitisch-gnostischen Kritik des kirchlichen Christenthums ab, so sind Paul von Samosata und Marcell von Ancyra in der ältesten Zeit als solche zu nennen, welche die sich einbürgernde apologetisch-

Der Aufschwung der Wissenschaften¹ und der Kampf gegen den Protestantismus konnte aber für die katholische Kirche hier nur die Wirkung haben, dass das dogmenhistorische Material mit grosser Gelehrsamkeit erhoben², der consensus patrum et doctorum nachgewiesen, die Nothwendigkeit einer fortgehenden „Explication“ des Dogmas dargethan und die Geschichte der von aussen eindringenden Häresien — bald gelten sie als unerhörte Neuerungen, bald als alte Feinde mit neuen Masken — beschrieben wurde. Die moderne jesuitisch-katholische Geschichtsschreibung legt zwar unter Umständen offenbar Gleichgiltigkeit gegenüber der Aufgabe, das semper idem in dem Glauben der Kirche nachzuweisen, an den Tag, aber solche Gleichgiltigkeit wird zur Zeit doch nicht gerne gesehen und ist übrigens eine nur scheinbare, da die, wenn auch unerforschliche, Constanz der Leitung der Kirche durch das unfehlbare Lehramt des Papstes um so nachdrücklicher behauptet wird³.

alexandrinische Theologie kritisirt haben (s. den merkwürdigen Satz Marcell's bei Euseb., c. Marc. 1, 4: τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχειται βουλήs τε καὶ γνώμης κτλ., den ich als Motto diesem Buch vorgesetzt habe). Von Stephanus Gobarus (6. Jahrh.) wissen wir zu wenig, um seine Beurtheilung der Kirchenlehre und ihrer Entwicklung würdigen zu können (Photius, Bibl. 232). In Betreff des Mittelalters (Abälard: „Sic et Non“) s. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. 2 Bde 1875—77. Hahn, Gesch. der Ketzer, besonders im 11., 12. und 13. Jahrh., 3 Bde 1845—50. (Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885).

¹ S. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, 2. Aufl. 2 Bde 1880, 1881, namentlich II. S. 1 ff. 363 ff. 494 ff. („der Humanismus und die Geschichtswissenschaft“). Die directe Bedeutung des Humanismus für die Erhellung der Geschichte des Mittelalters ist sehr gering, am geringsten die für die Kirchen- und Dogmengeschichte; hervorragend sind hier nur die Arbeiten des Laurentius Valla und Erasmus. Die Kritik an den scholastischen Dogmen von der Kirche und vom Papst hat schon im 12. Jahrhundert begonnen. Ueber die Stellung der Renaissance zur Religion s. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance, 3. Aufl. 1877, 2. Bd. S. 227 ff.

² Baronius, Annales eccles. XII Vol. 1588—1607. Hauptwerk: Dionysius Petavius, Opus de theologicis dogmatibus. IV Voll. [unvollendet] 1644—1650; s. ferner Thomassin, Dogmata theologica. III Voll. 1684—1689.

³ S. Holtzmann, Kanon und Tradition 1859. Hase, Handbuch der protest. Polemik, 4. Aufl. 1878 S. 63 ff. Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche, 1. Th. 1875 S. 295 ff. Neue Offenbarungen werden doch abgelehnt und dahin führende kühne Annahmen nicht gebilligt; s. Schwane, a. a. O. S. 11: „Der Inhalt der Offenbarungen wird durch die Entscheidungen oder durch das Lehramt der Kirche nicht erweitert, auch kommen neue Offenbarungen im Laufe der Zeiten nicht hinzu . . . Die christliche Wahrheit kann daher ihrem Inhalte nach von der Kirche nicht vervollständigt werden, und diese hat auch niemals das Recht dazu für sich in Anspruch genommen, sondern stets, wo neue Bezeich-

Man darf behaupten, dass die Reformation für eine kritische Behandlung der Dogmengeschichte Bahn gebrochen hat¹; aber zunächst blieben auch in den evangelischen Kirchen die geschichtlichen Untersuchungen im Banne des confessionellen Lehrbegriffs und dienten lediglich der Polemik². Die Kirchengeschichte selbst galt bis in's | 18. Jahr-

nungen und Ausprägungen des Dogmas zur Abweisung des Irrthums wie zur Belehrung der Gläubigen nothwendig wurden, nur das lehren wollen, was sie in der hl. Schrift oder in der mündlichen Ueberlieferung von den Aposteln her empfangen hatte“. — Neuere katholische Darstellungen der Dogmengeschichte: K l e e, Lehrbuch der DG. 2 Bde 1837f. (speculativ); S c h w a n e, DG. der vornicänischen Zeit 1862 (2. Aufl. 1892), der patrist. Zeit 1869, der mittleren Zeit 1883; B a c h, Die DG. des MA. 2 Bde 1873, 1875. Reiches dogmengeschichtliches Material in der Dogmatik von K u h n, ebenso in den grossen Controversschriften, die ihre Grundlage an dem berühmten Werke B e l l a r m i n 's haben: Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos 1581—1593. Dass trotz der Unfähigkeit, die Dogmengeschichte historisch-kritisch zu behandeln, aus den genannten Werken und aus den einschlagenden monographischen Arbeiten römisch-katholischer Gelehrter Vieles zu lernen ist, braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Aber Alles, was in der Geschichte geeignet ist, das hohe Alter und die einstimmige Bezeugung des katholischen Dogmas zu erschüttern, wird hier zum „Problem“, dessen Lösung vorgeschrieben ist, freilich aber bei der Durchführung nicht selten den ausgebildetsten Scharfsinn verlangt.

¹ Das geschichtliche Interesse ist im Protestantismus an den Fragen nach der Papstgewalt, nach der Bedeutung der Concilien (resp. der Schriftgemässheit der von ihnen aufgestellten Lehren), und nach dem Sinne der Abendmahlsfeier (resp. nach der Auffassung derselben bei den Kirchenvätern; s. O e k o l a m p a d und M e l a n c h t h o n) erwachsen. In der Rechtfertigungslehre war man des Besitzes der biblischen Wahrheit zu sicher, als dass man dogmengeschichtliche Studien und Beweise nöthig gehabt hätte, und Luther hat auch für das Abendmahlsdogma auf das Zeugniß der Geschichte verzichtet. Die Aufgabe, zu zeigen, wie weit und auf welche Weise sich Luther und die Reformatoren mit der Geschichte auseinandergesetzt haben, ist bis heute noch nicht in Angriff genommen worden; und doch finden sich bei Luther überraschende und treffende kritische Glossen zur Dogmengeschichte und zur Theologie der KVV., sowie geniale Conceptionen, welche allerdings ohne Wirkung geblieben sind; s. namentlich die Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen“, und seine Urtheile über verschiedene KVV. (Index d. Erl. Ausg.). In der ersten Ausgabe der loci Melancthon's liegt ebenfalls kritisches Material zur Beurtheilung des alten Dogmensystems vor. Bekannt ist Calvin's abschätziges Urtheil über die trinitarische und christologische Formel, welches er jedoch später zurückgenommen hat.

² Die protestantische Historiographie ist durch das Interim veranlasst worden, und F l a c i u s ist ihr Vater; s. dessen Catalogus testium veritatis und die sog. Magdeburger Centurien 1559—1574; dazu J u n d t, Les Centuries de Magdebourg, Paris 1883. Auf die Beurtheilung Justin's in den Centurien hat v o n E n g e l h a r d t aufmerksam gemacht (Christenthum Justin's S. 9 ff.) und mit Recht die hohe Bedeutung dieses ersten Versuches einer Kritik der KVV. hervorgehoben. Auf die theilweise überraschenden dogmenhistorischen Urtheile des A. Hyperius

hundert nicht als eine theologische Disciplin im strengen Sinn des Worts, und Dogmengeschichte existirte nur innerhalb der Dogmatik als eine Sammlung von Testimonien der Wahrheit (*theologia patristica*). Er nachdem das Material im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts von den Gelehrten der Kirchenparteien — vor allem auch durch treffliche Ausgaben der Kirchenväter — parat gelegt worden war¹, und nachdem der Pietismus den Abstand zwischen Christenthum und Kirchenthum aufgewiesen und das überlieferte confessionelle Lehrgefüge der Gleichgiltigkeit preiszugeben begonnen hatte², kam es in der folgenden Periode zu einer kritischen Untersuchung desselben.

Weder orthodox noch pietistisch noch rationalistisch, aber befähigt, alle diese Richtungen zu würdigen, vertraut mit der englischen, französischen und italienischen Litteratur, bestimmt von dem Geiste der neuen englischen Wissenschaft³, doch alle das positive Christenthum gefährdenden Aufstellungen derselben abwehrend, hat Johann Lorenz Mosheim, der Erasmus des 18. Jahrhunderts, die Kirchengeschichte in dem Sinne seines grossen Lehrers Leibniz behandelt⁴

hingewiesen zu haben, ist Kliefoth's (Einkl. in d. DG. 1839) Verdienst. Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* 1565f. Forbesius a Corse (Schotte), *Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana* 1645.

¹ Die Gelehrsamkeit, der Sammlerfleiss und die Sorgfalt der Benedictiner und Mauriner, sowie englischer, niederländischer und französischer Theologen wie Casaubonus, Vossius, Pearsonus, Dalläus, Spanheim, Grabe, Basnage u. A. sind in der Folgezeit nicht mehr erreicht, geschweige übertroffen worden. Auch in der litterarhistorischen und höheren Kritik haben diese Gelehrten Ausgezeichnetes geleistet, soweit das confessionelle Dogma nicht in Frage kam.

² S. namentlich G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* 1699f.; dazu: Baur, *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* S. 84ff., Flöring, G. Arnold als Kirchenhistoriker, Darmstadt 1883. In dieser Untersuchung ist das Mass der Bedeutung Arnold's richtig bestimmt. Sein Werk hat die unparteiische Untersuchung der Dogmengeschichte direct vorbereitet, so wenig unparteiisch es selbst gehalten ist. Der Pietismus nach Spener hat hin und her der Schuldogmatik als einem Hemmniss der Frömmigkeit den Krieg erklärt und damit den Bann gebrochen, in welchem die Erkenntniss der Geschichte gefangen lag.

³ Die Untersuchungen der sog. englischen Deisten über die christliche Religion enthalten die ersten, z. Th. höchst bedeutenden, freimüthigen Versuche einer kritischen Betrachtung der Dogmengeschichte (s. Lechler, *Gesch. des englischen Deismus* 1841); aber die Kritik ist eine abstracte, selten eine historische. Den Aufstellungen der Deisten sind in England sehr gelehrte dogmenhistorische Werke entgegengestellt worden, besonders von Lardner (s. auch schon Bull, *Defensio fidei Nic.*).

⁴ In kirchengeschichtlicher Hinsicht ist der Vorläufer Leibniz's Calixt in Helmstädt gewesen. Aber Calixt gebührt nicht das Verdienst, das Hauptproblem

und ihr zuerst durch unparteiische Analyse, lebendige Reproduction und methodisch-künstlerische Gestaltung den Werth einer Wissenschaft verliehen. Zugleich stellt sich in seinen monographischen Arbeiten auch der Versuch dar, die Geschichte der Dogmen unparteiisch zu untersuchen und den historischen Standpunkt zwischen der Beurtheilung der orthodoxen Dogmatiker und Gottfried Arnold's zu gewinnen. Nach dem Grundsatz von Leibniz, das man in der Geschichte das Gehaltvolle, welches sich überall finde, aufsuchen und erkennen müsse, hat Mosheim, allem Tadeln und Polemisiren abhold und theologische Rohheit ebenso verabscheuend wie pietistische Enge und pietätslose Aufklärung, nach wirklicher, reiner Erkenntniss der Geschichte gestrebt, und der Reichthum und die Vielseitigkeit seines Geistes befähigten ihn dazu, sie zu gewinnen. Aber sein latitudinärer dogmatischer Standpunkt sowie die Sorge, keine Streitigkeiten heraufzubeschwören und die allmähliche Einbürgerung einer neuen Wissenschaft und Cultur nicht zu gefährden, veranlassten ihn, die wichtigsten dogmenhistorischen Probleme bei Seite zu schieben und der politischen Kirchengeschichte sowie indifferenten geschichtlichen Fragen seine Aufmerksamkeit zu widmen. Der Widerstreit zweier Zeiten, den er friedlich auszugleichen getrachtet hat, liess sich auf diese Weise auf die Dauer nicht beseitigen¹. In dem Sinne Mosheim's, aber ohne den Geist des grossen Mannes, hat C. W. F. Walch die Religionsstreitigkeiten gelehrt und mit dem Streben nach Unparteilichkeit geschildert und so den reichen Stoff, welchen der Fleiss der älteren Gelehrten gesammelt, allgemein zugänglich gemacht².

der Dogmengeschichte erkannt zu haben. Indem er auf das Gemeinsame des Protestantismus und Katholicismus hingewiesen hat, hat er die historisch-kritische Aufgabe nicht erhell't. Andererseits zeigt der Consensus repetitus der Wittenberger, welche fundamentalen Fragen Calixt bereits angeregt hat.

¹ Unter den zahlreichen einschlagenden Schriften Mosheim's sind besonders seine Dissert. ad. hist. eccles. pertinentes, 2 Bde 1731—41, sowie das Werk: De rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii 1753, zu nennen; s. auch Institutiones hist. eccl., letzte Ausgabe 1755.

² Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation, 11 Thle [unvollendet] 1762—85; s. auch desselben Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, 1759, sowie zahlreiche dogmenhistorische Monographien. Solche hat schon der ältere Walch geliefert, dessen „Hist.-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. K., 5 Bde 1730—39“ und „Hist. u. theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der ev.-luth. K. entstanden sind, 5 Thle 3. Aufl. 1733—36“ bereits die Polemik hinter die Erkenntniss der Geschichte zurückgestellt hatten (s. Gass, Gesch. der protest. Dogmatik, 3. Bd. S. 205 ff.).

In den „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre“ (1756) hat zudem Walch den Anstoss gegeben, die Dogmengeschichte als eine besondere Disciplin in's Auge zu fassen. Der Standpunkt, den er einnahm, war noch der der Gebundenheit an das kirchliche Dogma, aber ohne confessionelle Beschränktheit. Dem Gedanken, dass die Dogmatik eine positive Wissenschaft sei, die ihren Stoff aus der Geschichte zu nehmen habe, dass aber die Geschichte selbst ein hingebendes und freimüthiges Studium verlange, da wir durch eine verwickelte Ueberlieferung von den älteren Epochen getrennt seien, hat Ernesti in seinem Programm v. J. 1759: „De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate“, einen beredten Ausdruck gegeben¹. Er hat zugleich in seinem berühmten „Antimuratorius“ gezeigt, dass eine unparteiische und kritische Erforschung dogmengeschichtlicher Probleme der Polemik gegen römisch-katholische Irrthümer die wirksamsten Dienste zu leisten vermag. Bereits für Ernesti war übrigens der grössere Theil der Dogmen unverständlich, und noch zu seinen Lebzeiten brach sich jene Richtung in der Theologie Bahn, welche in Deutschland durch Chr. Thomasius vorbereitet, von England her bestärkt, die sicheren Principien des Glaubens und Lebens aus dem, was sie Vernunft nannte, schöpfte und demgemäss gegen das Dogmensystem nicht nur indifferent war, sondern dasselbe mehr und mehr als die Ueberlieferung der Unvernunft und Finsterniss empfand. Von den drei Erfordernissen des Historikers: Sachkenntniss, freimüthige Kritik und Fähigkeit, sich auch in fremde Interessen und Gedanken zu finden, besaßen die rationalistischen Theologen, die dem Pietismus entwachsen durch die Schule der Engländer und Wolf's gegangen waren, das erste, die Sachkenntniss, nicht mehr in dem Umfange, wie einige Gelehrte der älteren Generation, das zweite, die freimüthige Kritik, in dem hohen Masse, welches die Ueberzeugung, eine vernünftige Religion zu besitzen, gewährt, das dritte, die Verständnissfähigkeit, nur in sehr beschränkter Weise. Der Begriff der positiven Religion war ihnen abhanden gekommen und damit auch eine lebendige und gerechte Auffassung der Religionsgeschichte. In der Geschichte ist aber stets ein scheinbar unverhält-

¹ Opusc. p. 576f.: „Ex quo fit, ut nullo modo in theologicis, quae omnia e libris antiquis hebraicis, graecis, latinis ducuntur, possit aliquis bene in definiendo versari et a peccatis multis et magnis sibi cavere, nisi litteras et historiam assumat“. Significant für die neue Einsicht, die sich mehr und mehr allgemein Bahn brach, ist schon der Titel eines Programms von Crusius, des Gegners Ernesti's: „De dogmatum Christianorum historia cum probatione dogmatum non confundenda“, 1770.

nissmässiger Kraftaufwand nöthig, um einen Fortschritt in der Entwicklung zu bewirken, und damit eine ganze Generation sich von der Last der Vergangenheit befreie, scheint eine gewisse selbstgefällige Bornirung innerhalb der fortschrittlichen Ideen der Gegenwart, sowie ein hohes Mass von Unvermögen, die Vergangenheit auch nur zu verstehen und die eigene Abhängigkeit von ihr zu erkennen, eintreten zu müssen. Es bedurfte der absoluten Sicherheit, welche der Rationalismus in der religiösen Philosophie des Zeitalters gefunden hatte, um den Muth zu gewinnen, die Centraldogmen, auf denen schliesslich das protestantische System ebenso ruht wie das katholische — die Dogmen vom Kanon und der Inspiration einerseits, von der Trinität und der Christologie andererseits — einer historischen Kritik zu unterziehen. Was Lessing in dieser Hinsicht geleistet hat, blieb ohne durchschlagende Wirkung. Wir erblicken heute in seinen theologischen Schriften die bedeutendsten Beiträge zum Verständniss der ältesten Dngmengeschichte, welche jene Zeit geliefert hat; aber wir verstehen auch, wesshalb der Erfolg derselben damals ein so geringer gewesen ist: nicht nur weil Lessing kein zünftiger Theologe gewesen, nicht nur weil seine geschichtlichen Nachweisungen aphoristisch gehalten sind, sondern weil er, wie Leibniz und Mosheim, ein Verständniss für die Religionsgeschichte besass, welches ihn vor jeder Meisterung und Verurtheilung derselben schützte, und weil er bei seiner relativen Weltanschauung darauf verzichtete, seinem Stoffe mehr abzugewinnen als ein gesichertes Verständniss — also kein Theologe war. Die Rationalisten dagegen, die von einer gewissen Grenze ab nicht minder seine Gegner waren als die Orthodoxen, schöpften, wie einst die Apologeten des 2. Jahrhunderts in Bezug auf den Polytheismus, die Kraft ihrer Antithese gegen das Dogmensystem aus ihrem religiösen Glauben und aus der Unfähigkeit, jenes System geschichtlich zu würdigen. Doch das ist nur der stärkste Eindruck, den man hier aus der Geschichte empfängt. Derselbe ist überall durch anderweitige Eindrücke modificirt. Erstlich lässt sich ein gewisser Latitudinarismus bei einzelnen hervorragenden Theologen der rationalistischen Richtung nicht verkennen; dazu kommt, dass die Stellung zum Kanon auf Grund des protestantischen Schriftprinzips doch noch vielfach eine unsichere blieb; hier vornehmlich entwickelten sich die verschiedenen Spielarten des rationalen Supranaturalismus. Sodann war es der Trieb nach wirklicher reiner Erkenntniss, der bei aller Gebundenheit an die Dogmen der natürlichen Religion doch entfesselt war und sich kräftig regte. Endlich sind von einigen rationalistischen Theologen sehr bedeutende Versuche gemacht worden, die Erschei-

nungen der Dogmengeschichte wirklich historisch zu erklären und an die Stelle der dürftigen pragmatischen oder philosophischen Kategorien eine quellenmässige und universalhistorische Betrachtung der Dogmengeschichte zu setzen. Es ist der Behandlung dieser Disciplin nur zu Gute gekommen, dass der ältere Rationalismus mit besonderem Eifer sich der Erforschung des Kanons zugewandt und die Dogmengeschichte zur Seite geschoben resp. nur im Rahmen der Kirchengeschichte behandelt hat. So begann die eingehende Beschäftigung mit ihr erst zu einer Zeit, in welcher das historisch-kritische Interesse bereits kräftiger war als das rationalistische. Nach den bedeutenden Arbeiten von Semler, die auch hier vor allem befreiend gewirkt haben¹, und einigen dogmenhistorischen Monographien² hat zuerst S. G. Lange die Dogmengeschichte als besondere Disciplin bearbeitet³. Leider blieb sein umfassend angelegtes und sorgfältig ausgearbeitetes Werk, welches ein wirkliches Verständniss der alten Dogmengeschichte verräth, unvollendet. Somit hat W. Münscher in seinem gelehrten Handbuch, dem bald das Lehrbuch der Dogmengeschichte folgte, die erste vollständige Darstellung unserer Disciplin geliefert⁴. Das Lehrbuch M.'s ist ein Seitenstück zu Gieseler's

¹ Semler, Einleitung zu Baumgarten's evang. Glaubenslehre 1759; ders., Geschichte der Glaubenslehre, zu Baumgarten's Untersuch. theol. Streitigkeiten 1762—64. Durch Semler ist die Einsicht, dass die Dogmen unter bestimmten historischen Umständen entstanden sind und sich allmählich entwickelt haben, zum Durchbruch gekommen. Das Problem, welches der Katholicismus in seinem Verhältniss zum Urchristenthum stellt, hat Semler zuerst erfasst, weil er die altchristlichen Urkunden aus der Klammer des Kanons befreit hat. In seinem Geiste hat Schröckh (Christl. KG. 1768 ff.) die Veränderungen der Dogmen mit Unparteilichkeit und Sorgfalt beschrieben.

² Rössler, Lehrbegriff der christlichen Kirche in den 3 ersten Jahrh. 1775; ferner Arbeiten von Burscher, Heinrich, Stäudlin u. A.; s. namentlich Löffler's „Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre enthält“, zur Uebersetzung von (Souverain's) „Le Platonisme dévoilé (1700), 2. Aufl. 1792. Die Frage nach dem „Platonismus“ der KVV., diese Grundfrage der Dogmengeschichte, ist schon von Luther und Flacius angeregt und am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts sehr lebhaft verhandelt worden, nachdem bereits die Socinianer energisch den Platonismus der KVV. behauptet hatten. In G. Arnold's KG. taucht die Frage auch auf deutschem Boden wieder auf. Man kann aber nicht sagen, dass ihr hier in den folgenden 150 Jahren die volle Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, die ihr gebührt (S. die Litteratur des Streits bei Tzschirner, Fall des Heidenthums S. 580f.). Doch hat erst die speculative Betrachtung der Geschichte des Christenthums das Problem bei Seite geschoben.

³ Lange, Ausführ. Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehre der christl. K., nach den KVV. ausgearbeitet. I. Th. 1796.

⁴ Münscher, Handb. d. christl. DG. 4 Bde (6 ersten Jahrh.) 1797—1809

Kirchengeschichte; es theilt mit dieser die Vorzüge der Quellenmäßigkeit, der verständigen Kritik und der Unparteilichkeit; aber so zuverlässig es über das Einzelne orientirt, so wenig vermittelt es ein wirkliches Verständniss der Entwicklung des kirchlichen Dogmas. Die Zertheilung des Stoffes in einzelne loci, die in drei Abschnitten durch die ganze Kirchengeschichte durchgeführt werden, macht die Einsicht in die christliche Gesamtauffassung der verschiedenen Epochen unmöglich, und die vorangestellte „Allgemeine Dogmengeschichte“ ist viel zu dürftig gehalten, um jenen Mangel zu ersetzen. Endlich ist der Zusammenhang der Entwicklung der Dogmen mit den allgemeinen Zeitvorstellungen nicht hinreichend beachtet. Den Münscher'schen Werken folgte eine Reihe von Lehrbüchern, welche die Disciplin nicht wesentlich gefördert haben¹. Neben ihnen ragen die Compendien von Baumgarten-Crusius² und F. K. Meier³ hervor, und zwar jenes durch die selbständige Gelehrsamkeit sowie durch die Einsicht des Verfassers, dass der Schwerpunkt der Disciplin in die sog. allgemeine Dogmengeschichte fällt⁴, dieses durch die noch weiter gehende richtige Erkenntniss, dass die Trennung einer allgemeinen

Lehrbuch 1. Aufl. 1811, 3. Aufl. (bearbeitet von v. Cölln, Hupfeld und Neudecker) 1832—1838. Vorher war schon Planck's epochemachendes Werk: „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs“, 6 Bde 1791—1800 grösstentheils erschienen. Gleichzeitig mit dem Handbuche Münscher's sind Wundemann, Geschichte d. christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor d. Gr. 2 Thle. (1789. 99), Münter, Handbuch der älteren christl. DG., hrsg. von Ewers 2 Bde 1802—4, Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte 1800, letzte Ausgabe 1822 und Beck, Comment. hist. decretorum religionis christianae 1801.

¹ Augusti, Lehrb. d. christl. DG. 1805, 4. Aufl. 1835, Bertholdt, Handb. der DG., 2 Bde 1822. 23, Schickedanz, Versuch einer Gesch. d. christl. Glaubenslehre u. s. w. 1827, Ruperti, Geschichte der Dogmen u. s. w. 1831, Lenz, Gesch. der christl. Dogmen u. s. w., 2 Thle. 1834. 35, (J. G. V. Engelhardt, Dogmengesch. 1839); s. auch Gieseler, Dogmengesch. 2 Bde, hrsg. von Redepenning 1855, dazu Illgen, Ueber den Werth der christl. DG. 1817.

² (Baumgarten-Crusius, Lehrb. d. christl. DG., 2. Abth. 1832), ders. Compendium d. christl. DG., 2. Abth. 1840, 1846 (der 2. Theil hrsg. von Hase).

³ Meier, Lehrb. d. DG. 1840, 2. Aufl. bearbeitet von G. Baur 1854. Richtige methodische Andeutungen bereits bei de Wette, Relig. und Theol. Ausg. 1, S. 179.

⁴ Allerdings ist die „Specielle DG.“ bei Baumgarten-Crusius, in der jedes einzelne Dogma nun für sich durch die ganze Kirchengeschichte verfolgt wird, ganz besonders unfruchtbar. Aber auch die Urtheile, welche in der „Allgemeinen DG.“ gefällt werden, sind häufig sehr unzutreffend (man vgl. z. B. § 14 S. 67f.), was um so mehr überrascht, als B. ein geschulter historischer Blick nicht abzusprechen ist.

und einer speciellen Dogmengeschichte überhaupt aufzugeben sei, sowie durch sachgemässe Disposition und knappe Fassung¹.

Der grosse geistige Umschwung am Anfange unseres Jahrhunderts, der in jeder Hinsicht als Reaction gegenüber den Bestrebungen der rationalistischen Epoche zu gelten hat, veränderte auch die Auffassungen von der christlichen Religion und ihrer Geschichte; er tritt desshalb in der Behandlung der Dogmengeschichte deutlich zu Tage. Der Aufschwung und die Vertiefung des christlichen Lebens, das eifrige Studium der Vergangenheit, die neue Philosophie, welche die Geschichte nicht mehr bei Seite schob, sondern in allen ihren Erscheinungen als die Geschichte des Geistes zu würdigen bestrebt war — alle diese Factoren wirkten zusammen, um eine neue Stimmung zu erzeugen und demgemäss eine neue Beurtheilung der eigenen Religion und ihrer Geschichte. In der Theologie waren es drei Richtungen, welche den Rationalismus abgelöst haben, die Schleiermacher-Neander'sche, die Hegel'sche und die confessionelle. Die beiden erstgenannten schieden sich nämlich bald in eine Rechte und eine Linke, sofern sie von ihrem Ursprung her conservative und kritische Interessen einschlossen. Die conservativen Elemente haben dann zum Aufbau des modernen Confessionalismus gedient, der im Bestreben, zu den Reformatoren zurückzukehren, factisch bei der Theologie der Concordienformel stehen geblieben ist, deren Stringenz er allerdings durch neue Theologumena und Concessionen aller Art aufgehoben hat, Allen diesen Richtungen gemeinsam ist das Bestreben, die Geschichte wirklich zu verstehen und aus ihr zu lernen, d. h. die Idee der Entwicklung zu ihrem Rechte kommen zu lassen und die Macht und den Spielraum der Individuen zu begreifen; hierin und in der vertiefteren Auffassung vom Wesen und der Bedeutung der positiven Religion lag der Fortschritt über den Rationalismus hinaus. Aber der Wunsch, die Geschichte zu verstehen, hat doch in hohem Masse das Bestreben, sie rein zu erkennen, gehemmt, und der Respect vor der Geschichte als der grössten Lehrmeisterin hat jenen hohen Respect vor den historischen Thatsachen, durch welchen der kritische Rationalismus sich ausgezeichnet hat, nicht zur Folge gehabt. Der speculative Pragmatismus, welcher in der Hegel'schen Schule dem „niederer“

¹ Meier's Lehrbuch ist formell und materiell eine sehr bedeutende Leistung, deren Werth nicht genügend geschätzt worden ist, weil der Verf. weder in den Spuren Neander's noch Baur's gewandelt ist. Neben den im Texte hervorgehobenen Vorzügen kommt ferner noch in Betracht, dass M., fast überall zutreffend, zwischen Geschichte der Dogmen und Geschichte der Theologie unterschieden und nur die erstere zur Darstellung gebracht hat.

Pragmatismus entgegengesetzt und im Interesse, die Einheit der Geschichte aufzuweisen, rücksichtslos durchgeführt wurde, neutralisirte nicht nur den geschichtlichen Stoff, sofern die concrete Bestimmtheit desselben als Erscheinung dem Wesen der Sache entgegengesetzt wurde, sondern verkürzte ihn auch in bedenklicher Weise, was man z. B. an den Arbeiten Baur's ersehen kann. Dazu kam noch, dass die universalhistorischen Andeutungen, welche die ältere Dogmengeschichtsschreibung gegeben hatte, nicht oder nur sehr wenig beachtet wurden. Durch die Losung von der immanenten Entwicklung des Geistes im Christenthum wurde die Dogmengeschichte so zu sagen abgesperrt. Die Schüler Hegel's von der Rechten und von der Linken waren und sind noch in dieser Losung einig¹, deren Ausführung, welche eine Apologie des Verlaufes der Dogmengeschichte in sich schliesst, der Restaurationstheologie zu Gute kommen musste. Aber dem Satze, dass die Geschichte des Christenthums die Geschichte des Geistes sei, lag ferner auch eine höchst einseitige Auffassung vom Wesen der Religion zu Grunde, welche den Irrthum, dass Religion Theologie sei, bestärkte. Immer wird es indess das unvergängliche Verdienst des grossen Schüler Hegel's, F. Chr. Baur's, in der Theologie bleiben, dass er zuerst eine einheitliche Gesamtauffassung der Dogmengeschichte zu geben und den ganzen Process in sich nachzuerleben versucht hat, ohne die kritischen Erungenschaften des 18. Jahrhunderts preiszugeben². Sein glänzend geschriebenes Lehrbuch der Dogmengeschichte, in welchem die Geschichte der Dis-

¹ Biedermann (Christl. Dogmatik, 2. Aufl. 1. Bd. S. 332 f.) versichert: „Die Entwicklungsgeschichte des Dogmas von der Person Christi wird uns Schritt für Schritt das Aufsteigen des Glaubens an das Evangelium Jesu Christi bis zu dem metaphysischen Grunde desselben im Wesen seiner Person vorführen. Dies war der ganz normale und nothwendige Weg des wirklichen Glaubens und ist nicht als eine trübende Einmischung heterogener Philosopheme zu taxiren . . . Nur das specielle Bewusstseinsmaterial, in welchem die Lehre von der Gottheit Christi sich jeweilen ausprägte, war Zeitideen der Philosophie entnommen; der Prozess dieser Lehrausbildung war ein innerlich nothwendiger“.

² Baur, Lehrbuch der christl. DG. 1847, 3. Ausg. 1867; ders., Vorles. über die christl. DG., hrsg. v. F. Baur, 3 Thle. 1865—68. Dazu die Monographien über die „Christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer gesch. Entw.“, 1838, über die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit u. d. Menschwerdung, 3 Thle. 1841 ff. u. A. Vor ihm D. F. Strauss, Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entw., 2 Bde 1840. 41. Vom Standpunkt der Hegel'schen Rechten: Marheineke, Christl. DG., hrsg. von Matthias und Vatke 1849. Von diesem Standpunkt aus, aber zugleich durch Schleiermacher bestimmt, hat Dörner „die Entwicklungsgeschichte d. L. v. d. Person Christi“ 1845—53 (1. Aufl. 1839) beschrieben.

ciplin relativ am ausführlichsten behandelt ist, ist aber allerdings stofflich sehr dürftig und zeigt gleich im ersten Satze der geschichtlichen Darstellung die abstracte Geschichtsbetrachtung¹. Eine ungleich lebendigere und darum zutreffendere Auffassung von der christlichen Religion besass Neander, dessen „Christliche Dogmengeschichte“ (hrsg. von Jacobi, 2 Thle. 1857) sich durch Vielseitigkeit der Gesichtspunkte und feines Verständniss individueller Bildungen auszeichnet. Aber schon die Anlage des Werkes (Allgemeine Dogmengeschichte — loci, und zwar nach dem hergebrachten Schema) beweist, dass es Neander nicht geglückt ist, den historischen Charakter der Disciplin wirklich zum Ausdruck zu bringen und eine deutliche Einsicht in den Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu vermitteln². In Kliefoth's gedankenvoller und lehrreicher „Einleitung in die Dogmengeschichte“ (1839) ist das Programm für die dogmenhistorische Auffassung der neueren confessionellen Theologie enthalten. Der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung ist hier, nicht ohne Beeinflussung von Schleiermacher, eine Wendung gegeben, kraft welcher sie die Rückkehr zu der Theologie der Väter legitimiren soll. In den sich folgenden grossen Epochen der Kirchengeschichte sind successive einzelne Dogmenkreise festgestellt worden, so dass jedesmal die betreffenden Lehren in adäquater Weise formulirt worden sind³. „Trübungen“ sind durch die Sünde hervorgerufen. Abgesehen hiervon ist diese Auffassung formell der Baur's und Strauss's ebenbürtig,

¹ S. S. 63: „Wie das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum gegenübertrat und nur im Unterschied von beiden eine neue, eigenthümliche, den Gegensatz beider zur Einheit in sich aufhebende Form des religiösen Bewusstseins in sich darstellen konnte, so musste auch die erste innerhalb des Christenthums sich entwickelnde Verschiedenheit der Richtungen durch das Verhältniss bestimmt werden, in welchem es auf der einen Seite zum Judenthum, auf der anderen zum Heidenthum stand.“ Vgl. auch die höchst charakteristische Einleitung zum ersten Band der „Vorlesungen“.

² Neben die Neander'sche DG. darf man das Lehrbuch der DG. von Hagenbach stellen (1840, 5. Aufl. 1867, neue Ausgabe von Benrath 1888), welches in der Anlage und Haltung mit jener zusammentrifft. Der dogmenhistorische Stoff, der überreichlich geboten ist, erscheint aber hier in noch geringerem Masse zusammenhängend verarbeitet als bei Neander. — Eine beachtenswerthe Darstellung der Dogmengeschichte besitzen die Amerikaner in: Shedd, A history of Christian doctrine. 2 voll 3. edit. 1883. Das Werk von Fr. Bonifas, Hist. des dogmes. 2 Bde 1886 ist nach dem Tode des Verfassers erschienen und nicht bedeutend.

³ Kliefoth statuirt allerdings auch jedesmal ein Stadium der Auflösung des Dogmas, aber darunter ist nicht das zu verstehen, was der gewöhnliche Sprachgebrauch Auflösung nennt. Uebrigens finden sich in dieser „Einleitung“ noch Gedanken, die sich heute schwerlich mehr des Beifalls ihres Urhebers erfreuen.

sofern auch diese die von ihnen selbst vertretene Theologie als den Zielpunkt der ganzen geschichtlichen Entwicklung betrachtet haben. Der Unterschied besteht nur darin, dass nach ihnen die nächstfolgende Stufe die vorhergehende stets aufhebt, während nach Kliefoth, der übrigens den blossen Traditionalismus doch nicht gelten lassen will, die neuen Erkenntnisse den alten hinzugefügt werden. Auf den Trümmern des Traditionalismus, Scholasticismus, Pietismus, Rationalismus und Mysticismus erhebt sich nach Kl. das neue Gebäude der wahrhaft geschichtlichen Theologie. Nach einer anderen Seite hin hat Thomasius („Das Bekenntniss der evang.-luth. K. in der Consequenz seines Principis“ 1848) nach dem Vorgang von Sartorius den confessionellen lutherischen Lehrbegriff durch die Geschichte zu rechtfertigen versucht, indem er ihn als die richtige Mitte zwischen dem Katholicismus und dem reformirten Spiritualismus dargestellt hat. Diese Conception hat, der Unionstheologie gegenüber, in den Kreisen der Thomasius verwandten Theologen vielen Anklang gefunden. Th. gebührt aber das Verdienst ein Lehrbuch der Dogmengeschichte vorgelegt zu haben, welches die confessionell-lutherische Betrachtung der Dogmengeschichte in würdigster Weise vertritt¹. Dass Th. von Baur viel gelernt hat, zeigt schon die Einleitung, aber auch die Auswahl und Anordnung des Stoffs. Die Art, wie zwischen Centraldogmen und Pheripherischem unterschieden wird, ist demgemäss namentlich für die älteste Periode wenig zutreffend. Die Frage, wie es zu Dogmen und zu einer Theologie gekommen ist, wird auch von Th. kaum gestreift. Aber Th. hat einen Eindruck davon, dass die „Centraldogmen“ für jede Periode das Ganze des Christenthums in sich begreifen², und dass sie daher in diesem Sinne aufgefasst werden müssen. Die Darstellung ist durchweg von der Idee der Selbstexplicirung des Dogmas beherrscht — eine Missbildung muss freilich für das Mittelalter zugestanden werden —³; desshalb wird die Dogmenbildung als

¹ Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte als Entwickel.-Gesch. des kirchl. Lehrbegriffs, 2 Bde 1874. 76 (der 2. Bd. hrsg. von Plitt), in 2. Aufl. von Bonwetsch und Seeberg 1887f. sachkundig und sorgfältig hrsg. (Seeberg hat im 2. Bande nahezu ein neues Werk geliefert). Von demselben Standpunkt ist das Lehrbuch der Dogmengeschichte von H. Schmid 1859, 3. Aufl. 1877, geschrieben (in 4. Aufl. neubearbeitet und in eine treffliche Quellenstellensammlung umgewandelt von Hauck 1887), sowie die Luther. Dogmatik (Bd. 2, 1864: der Kirchenglaube) von Kahnis, der indess einzelne Dogmen einer freieren Kritik unterzogen hat.

² S. Bd. I, S. 14.

³ S. Bd. I, S. 11: „Die erste Periode hat es mit der Herausbildung der grossen Hauptdogmen zu thun, welche die Grundlage der weiteren Entwicklung

das Zeugniß der geradezu hypostasirt vorgestellten „Kirche“ fast überall gerechtfertigt und der Ausblick auf die Zeitgeschichte ferngehalten. Aber so beengt und ungenügend die Gesamtauffassung hier ist, so gross sind die Vorzüge dieses Werkes im Einzelnen in Ansehung der musterhaft klaren Darstellung, der ausgezeichneten Kenntnisse und des lebendigen Verständnisses des Verfassers für religiöse Probleme. In der Darstellung der Geschichte der Christologie hat Th. das Bedeutendste geleistet.

Einen Fortschritt in der Geschichte unserer Disciplin bezeichnet der „Grundriss der christl. Dogmengeschichte von F. Nitzsch“ (1870), der bisher leider nicht über den ersten Theil (die patristische Periode) hinausgeführt worden ist. Dieser Fortschritt liegt einerseits in der umfangreichen Verwerthung der dogmenhistorischen Monographien, andererseits in der Anordnung. Auf dem Wege, den F. K. Meier zuerst betreten hat, ist Nitzsch ein gutes Stück vorwärts geschritten und hat eine Disposition des Stoffes geliefert, welche die früheren sämmtlich weit übertrifft. Die allgemeine und specielle Dogmengeschichte sind hier nahezu vollständig in Eins gearbeitet¹ und in der Haupttheilung: „Begründung der altkatholischen Kirchenlehre“ — „Entwicklung der altkatholischen KL.“, ist endlich das wichtigste Problem, welches die Dogmengeschichte stellt, zu seinem Rechte gekommen, wenn auch m. E. der Einschnitt nicht an der richtigen Stelle gemacht und das Problem in der Ausführung nicht so scharf in's Auge gefasst ist, wie die Disposition dies vermuthen lässt². | Von jener

werden sollten (Zeitalter der Patristik). Die Aufgabe der zweiten war es, diesen Stoff theils theologisch zu verarbeiten, theils weiterzubilden; aber diese Fortbildung gerieth unter den Einflüssen der Hierarchie in falsche Bahnen und wurde wenigstens theilweise zur Verbildung und Missbildung (das Zeitalter der Scholastik), wesshalb eine Reformation nothwendig wurde. Der dritten Periode war es vorbehalten, einerseits die abnorm gewordene Lehrbildung in die alten gesunden Bahnen zurückzuführen, andererseits auf Grund der damit eintretenden Regeneration der Kirche, sie zu vertiefen und zu derjenigen Gestalt fortzubilden, die sie in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche gewonnen hat, während der zurückbleibende Theil den seinigen im Tridentinum fixirte (Periode der Reformation)“. Diese Geschichtsbetrachtung, nach welcher vom christlichen Standpunkt aus gegen die Lehrbildung der alten Kirche schlechterdings nichts einzuwenden ist, ist ein Rückfall hinter die Geschichtsbetrachtung der Centuriatoren und Luther's; denn diese haben sehr wohl bemerkt, dass die „Verbildung und Missbildung“ nicht erst im Mittelalter begonnen hat.

¹ Damit ist eine Forderung erfüllt, die auch Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866 S. 170 ff.) geltend gemacht hat.

² S. Ritschl's Abhandlung: „Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte“ (Jahrb. f. deutsche Theologie 1871 S. 191 ff.), in welcher der in

speculativen Betrachtung der Dogmengeschichte, welche in dieselbe Ideen eininterpretirt, hat sich Nitzsch frei gemacht. Gewiss ist für jede Zeit Idee und Motiv einerseits, Form und Ausdruck andererseits zu unterscheiden. Aber der Historiker geräth in's Vage, sobald er hinter den nachweisbaren Ideen und Absichten, welche eine Zeit bewegt haben, noch andere sucht und angeblich findet, von denen jene Zeit selbst in Wahrheit gar nichts gewusst hat. Die Folge dieses Verfahrens ist zudem regelmässig die, dass man die theologisch-philosophische

Nitzsch's Darstellung gegebene Fortschritt gewürdigt und zugleich eine Disposition für die Behandlung der älteren Dogmengeschichte vorgeschlagen wird, welche den Stoff noch lichtvoller und sachgemässer gruppirt, als dies bei Nitzsch der Fall ist. In seiner „Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870, 2. Aufl. 1883) hat Ritschl eine epochemachende dogmengeschichtliche Untersuchung veröffentlicht, nachdem er im Jahre 1857 durch sein Werk „Entstehung der altkatholischen Kirche“ den Grund für die zutreffende geschichtliche Betrachtung der Entwicklung des ältesten Christenthums gelegt hatte. An tüchtigen dogmengeschichtlichen Monographien haben wir keinen Ueberfluss. In Bezug auf die patristische Zeit wird man aus wenigen anderen so sichere Belehrung schöpfen, wie aus von Engelhardt's Werk über das Christenthum Justins (1878) und aus Zahn's Arbeit über Marcell (1867). Unter den Forschern unserer Zeit ist es vor allem Renan gewesen, der klar erkannt hat, dass die Dogmengeschichte nur zwei Hauptperioden umfasst, und dass die Veränderungen, welche das Christenthum nach Etablierung der katholischen Kirche erlebt hat, in keinem Verhältniss stehen zu den Veränderungen, welche es vorher erfahren hat. Im folgenden seine Worte (Hist. des orig. du Christianisme T. VII p. 503 f.); der Einschnitt um das J. 180 ist allerdings zu früh angesetzt, sofern man darauf achtet, was damals wirklich kirchlich giltig gewesen ist: „Si nous comparons maintenant le christianisme, tel qu'il existait vers l'an 180, au christianisme du IV^e et du V^e siècle, au christianisme du moyen âge, au christianisme de nos jours, nous trouvons qu'en réalité il s'est augmenté des très peu de chose dans les siècles qui ont suivis. En 180, le Nouveau Testament est clos; il ne s'y ajoutera plus un seul livre nouveau(?). Lentement, les Épîtres de Paul ont acquis leur place à la suite des Évangiles, dans le code sacré et dans la liturgie. Quant aux dogmes, rien n'est fixé; mais le germe de tout existe; presque aucune idée n'apparaîtra qui ne puisse faire valoir des autorités du 1^{er} et du 2^e siècle. Il y a du trop, il y a des contradictions; le travail théologique consistera bien plus à émonder, à écarter des superfluités qu'à inventer du nouveau. L'Église laissera tomber une foule de choses mal commencées, elle sortira de bien des impasses. Elle a encore deux coeurs, pour ainsi dire; elle a plusieurs têtes; ces anomalies tomberont; mais aucun dogme vraiment original ne se formera plus.“ Dazu die Ausführungen in cc. 28—34 desselben Bandes. Eine tiefe Einsicht in die Verschiedenheit des Geistes der NTlichen Schriftsteller und der nachapostolischen Väter verräth H. Thiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter 1852; 3. Aufl. 1879); aber er hat diese Verschiedenheit übertrieben und durch die mythologische Annahme eines „Abfalls“ zu erklären versucht. — Reiches dogmengeschichtliches Material findet sich in dem grossen Werke von Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 2. Aufl. 1864 ff.

sophischen Spitzen des Dogmas vor allem berücksichtigt und das Concreteste und Wichtigste, die Ausprägung des religiösen Glaubens selbst, bei Seite lässt oder undeutet. Das ist aber eigentlich noch schlimmer als das, was man dem Rationalismus vorgeworfen hat, wenn man behauptet, er habe das Kind mit dem Bade ausgeschüttet; denn hier wird das Kind ausgeschüttet, das Bad aber behalten. Jeder Fortschritt der Behandlung unserer Disciplin in der Zukunft wird ferner davon abhängen, dass man die Geschichte der Dogmen ohne Abzweckung auf die momentanen Meinungen der Gegenwart zu erkennen strebt und sie zugleich in der engsten Verbindung mit der allgemeinen Kirchengeschichte belässt, von der sie niemals ohne Schaden gelöst werden kann. Nach dieser Seite hin haben wir von einigen rationalistischen Historikern zu lernen¹. Aber der Fortschritt ist endlich ab-

¹ Unter der Verbindung mit der allgemeinen Kirchengeschichte ist aber vor allem die stete Berücksichtigung der Welt zu verstehen, innerhalb welcher sich die Kirche entwickelt hat. Die neuesten kirchen- und dogmenhistorischen Arbeiten von Renan, Overbeck (Anfänge der patristischen Litteratur), Aubé, von Engelhardt (Justin), Kühn (Minucius Felix), Hatch (Verfassungsgeschichte; besonders aber sein nachgelassenes Werk: *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, London 1890, deutsch von Preuschen, Freiburg 1892 u. d. T.: „Griechentum und Christentum“, in welchem man die reichhaltigsten Belege für die Auffassung der alten Dogmengeschichte findet, die auf den folgenden Bogen vorgetragen ist) sind in dieser Hinsicht beachtenswerth. Zu gedenken ist auch R. Rothe's, der in seinen Vorlesungen über Kirchengeschichte (hrsg. von Weingarten 1875, 2 Bde.) die bedeutendsten Anregungen zu einer wirklich geschichtlichen Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte gegeben hat: „Rothe bleibt das ungeschmälerte Verdienst, zuerst die Bedeutung der Nationalität für den inneren Process der Kirchengeschichte geltend gemacht und durchgeführt zu haben.“ Aber auch „das erste wissenschaftliche Verständniss des Wesens des Katholicismus verdankt die Theologie unseres Jahrhunderts nicht Marheineke noch Winer, sondern Rothe“ (s. Bd. II. S. 1—11, bes. S. 7f.: „Die Entwicklung der christlichen Kirche in der römisch-griechischen Welt war nicht zugleich eine Entwicklung dieser durch die Kirche und weiterhin durch das Christenthum. Es blieb als Resultat des Processes nichts zurück als die fertige Kirche. Die Welt, die sie gebaut hatte, hatte sich an ihr bankerott gebaut“). In Bezug auf die Entstehung und Entwicklung des katholischen Cultus und der Verfassung, ja selbst der Ethik (s. Luthardt, *Die antike Ethik*, 1887, Vorwort) ist übrigens allgemein von protestantischen Gelehrten anerkannt, was man in Bezug auf das katholische Dogma anzuerkennen sich noch immer scheut; s. die treffenden Bemerkungen von Schwegler (Nachapost. Zeitalter Bd. I. S. 3 ff.). Man wird hoffen dürfen, dass eine verständige Betrachtung der altkirchlichen Litteratur die Brücke bilden wird zu einer freimüthigen und verständigen Betrachtung der Dogmengeschichte. Die obengenannte Abhandlung von Overbeck (*Histor. Zeitschrift*, N. F. XII S. 417 ff.) ist in diesem Sinne auf das Wärmste zu empfehlen. Höchst erfreulich ist es, dass ein so conservativer Forscher wie Soh m jetzt unbefangen zugesteht: „Im zweiten und dritten Jahr-

hängig | von einer zutreffenden Erkenntniss dessen, was die christliche Religion ursprünglich gewesen ist; denn nur diese Erkenntniss befähigt, zu unterscheiden, was aus der ursprünglichen Kraft des Christenthums geboren, und was von ihm im Laufe der Geschichte assimilirt worden ist. Es giebt aber für den Historiker der nicht einer Partei dienen will, zwei Massstäbe, nach denen er die Geschichte der Dogmen beurtheilen kann: entweder er misst dieselben — soweit das überhaupt möglich ist — an dem Evangelium oder er beurtheilt sie nach den zeitgeschichtlichen Umständen und dem Erfolge. Beide Beurtheilungsweisen können nebeneinander bestehen, wenn man sie nur nicht vermischt. Der Protestantismus hat im Principe ausdrücklich auch die erste anerkannt, und er wird auch die Kraft haben ihre Consequenzen zu ertragen; denn es gilt noch der Satz Tertullian's in ihm: „Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi.“ Der Historiker, welcher diese Maxime befolgt und zugleich nicht weiser sein will als die That-sachen, wird, indem er der Wissenschaft dient, auch jeder Gemeinschaft, welche sich auf dem Evangelium erbauen will, den besten Dienst leisten.

Nach dem Erscheinen der 1. und 2. Auflage dieses Lehrbuchs veröffentlichte Loofs i. J. 1889 einen „Leitfaden für seine Vorlesungen über Dogmengeschichte“ (Halle) und im folgenden Jahre einen „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte zunächst für seine Vorlesungen“ (2. vermehrte Auflage des erstgenannten Buchs). Das Werk berührt sich in der Auffassung des Dogmas und seiner Geschichte nahe mit dem vorstehenden und ist durch Selbständigkeit der Forschung und treffliche Auswahl des Stoffs ausgezeichnet. Ich selbst habe einen Grundriss der Dogmengeschichte (1. Aufl. 1888. 1891 in zwei Theilen, 2. Aufl. 1893 in einem Bande) in engem Anschluss an das Lehrbuch veröffentlicht. Dass dieses nicht umsonst

hundert erwuchs die christliche Theologie, deren Grundzüge damals für alle Zeiten(?) gelegt worden sind — die letzte grosse Hervorbringung des hellenischen Geistes“ (Kirchengeschichte im Grundriss, 1888, S. 37). Derselbe Gelehrte hat in seinem höchst bedeutenden „Kirchenrecht“ Bd. I. (1892) die Gesichtspunkte, die ich in der folgenden Darstellung auf die Betrachtung des Dogmas angewendet habe, auf die Geschichte der Entstehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung übertragen. Er hat dadurch viele alte Irrthümer und Vorurtheile siegreich corrigirt; aber m. E. durch Uebertreibungen, die im Zusammenhang mit einer theils enthusiastischen, theils gesetzlich-engen Auffassung des Christenthums — nicht nur des ursprünglichen, sondern des Evangeliums überhaupt — stehen, die Wahrheit getrübt. Er ist ex errore per veritatem ad errorem gelangt; aber es giebt wenige Bücher, aus denen für die alte Kirchengeschichte so viel zu lernen ist, wie aus diesem paradoxen „Kirchenrecht“.

geschrieben worden ist, durfte ich zu meiner Freude aus nicht wenigen Darstellungen der Fachgenossen erkennen. Ich nenne die Herzog'sche Kirchengeschichte in der neuen Bearbeitung von Koffmane, die Kirchengeschichte Bd. I von Karl Müller, die Symbolik Bd. I von Kattenbusch und Kaftan's Werk „die Wahrheit der christlichen Religion“. Eine principielle Widerlegung hat Wilhelm Schmidt „Der alte Glaube und die Wahrheit des Christenthums“ (Juli 1891) zu liefern versucht.

Die Voraussetzungen der Dogmengeschichte.

§ 3. Einleitendes.

1. Das Evangelium giebt sich als eine apokalyptische Botschaft auf dem Boden des Alten Testaments und als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten und ist doch ein Neues: die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Boden der alttestamentlichen. Es ist eingetreten, als „die Zeit erfüllt war“, d. h. es ist nicht ohne Zusammenhang mit der Stufe geistiger und religiöser Entwicklung, welche durch den Austausch des Griechischen und Jüdischen gewonnen und im römischen Reiche fixirt war; aber es ist doch ein Neues, weil es von Jesus Christus nicht zu trennen ist. Wenn die überlieferte Religion zu eng geworden ist, stellt sich gewöhnlich die neue Religion zunächst als etwas sehr Abstractes ein: der Philosoph tritt auf, und die Religion zieht sich aus dem Gemeinschaftsleben zurück: sie wird Privatreligion. Hier aber ist eine überwältigende Persönlichkeit erschienen — der Sohn Gottes. Wort und That fielen in ihr zusammen, und indem sie die Menschen in eine neue Gemeinschaft mit Gott führte, verband sie dieselben zugleich unauflöslich mit sich, gab ihnen die Fähigkeit, als Licht und Sauerteig in der Welt zu wirken, und schloss sie zu einer geistigen Einheit und zu einem wirksamen Bunde zusammen.

2. Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht, sondern er hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt, und er hat sich in Kraft dieses Lebens in den Dienst seiner Brüder begeben, um sie für das Reich Gottes zu werben, d. h. sie aus der Eigensucht und der Welt zu Gott, aus den natürlichen Verbindungen und Gegensätzen zu einer Verbindung in der Liebe zu führen und sie für ein ewiges Reich und ein ewiges Leben zu bereiten. Für dieses Reich Gottes wirkend, hat er sich selbst nicht aus der religiösen und politischen Gemeinschaft seines Volkes herausgestellt noch seine Jünger bestimmt, dieselbe zu verlassen; vielmehr hat er das Gottesreich als die Erfüllung der dem Volke gegebenen Verheissungen, | sich selbst als

den erwarteten Messias bezeichnet. Hierdurch hat er den Anstoss gegeben, die neue Botschaft, die er gebracht, und mit ihr seine eigene Person in das Gefüge von Glaubensvorstellungen und Hoffnungen zu setzen, welches auf dem Grunde des A. T.'s in verschiedenartiger Ausprägung in dem jüdischen Volke damals giltig war. Die Entstehung einer messianischen Hoffnungslehre, innerhalb welcher der Messias kein Unbekannter mehr war, sondern Jesus von Nazareth, ist neben der neuen Gesinnung und Stimmung der Gläubigen ein unmittelbarer Erfolg des Eindrucks der Person Jesu gewesen. Die Auffassung des A. T.'s gemäss der *analogia fidei*, d. h. gemäss der Ueberzeugung, dass dieser Jesus von Nazareth der Christ sei, war damit gegeben. Was die Christenheit bis auf den heutigen Tag an Quellen des Trostes und der Stärkung besessen hat und besitzt — auch an ihrem Neuen Testamente —, das ist auf dem Grunde des Eindrucks der Person Jesu zum grössten Theil dem christlich aufgefassten A. T. entnommen. Selbst seine Schlacken verwandelten sich in Gold; seine verborgenen Schätze wurden herausgeführt, und indem Irdisches und Vergängliches als Symbole des Himmlischen und Ewigen erkannt wurden, stieg eine Welt von Gütern, von heiligen Ordnungen und von sicheren Gnaden auf, bereitet von Gott im Anfang aller Dinge. Freudig konnte man sich in ihr heimisch machen; denn sie verbürgte durch ihre lange Geschichte eine sichere Zukunft und einen seligen Abschluss, und sie bot in allen Wechselfällen des irdischen Lebens jeder individuellen Stimmung, die nur zu Gott sich erheben wollte, Trost und Zuversicht. Aus der positiven Stellung, in welche Jesus sich zu dem A. T., d. h. zu der religiösen Ueberlieferung seines Volkes, gesetzt hatte, empfing sein Evangelium den Halt, der es davor sicherte, in der Folgezeit in den Gluthen des Enthusiasmus zu zerschmelzen oder in dem berückenden Traume der Antike zu zerfliessen, in jenem Traume von der unzerstörbaren göttlichen Natur des menschlichen Geistes und von der Nichtigkeit und Schlechtigkeit aller Dinge¹. Aus der positiven Stellung Jesu zu der jüdischen Ueberlieferung ergab sich aber freilich auch für ein Geschlecht, das längst gewöhnt war, über das | Göttliche, welches auf Erden wirksam ist, nachzugrübeln,

¹ Das Alte Testament hat für sich allein die römisch-griechische Welt nicht zu überzeugen vermocht; aber man darf vielleicht auch umgekehrt die Frage aufwerfen, welchen Erfolg das Evangelium in dieser Welt ohne die Verbindung mit dem A. T. gehabt hätte. Die gnostischen Schulen und die marcionitische Kirche belehren einigermassen über diese Frage. Aber wären sie überhaupt aufgekomen ohne die Voraussetzung einer christlichen Gemeinde, welche das A. T. anerkannte?

die Aufforderung, eine Theorie der Offenbarungsvermittlung zu er-sinnen und damit den Unsicherheiten ein Ende zu machen, mit denen bisher die Speculationen behaftet waren. Diese Theorie barg, wie jede Theorie der Religion, die Gefahr in sich, die Kraft des Glaubens zu lähmen; denn die Menschen finden sich gerne durch eine religiöse Theorie mit der Religion selbst ab.

3. Aber nicht nur die Beleuchtung des A. T.'s durch das Evan-gelium und die Befestigung dieses durch jenes ist der Erfolg der Ver-kündigung Jesu bei gläubigen Juden gewesen, sondern nicht minder — wenn auch nicht direct — die Loslösung der Gläubigen von der Religionsgemeinschaft der Juden, von der jüdischen Kirche. Wie die-selbe zu Stande gekommen, ist hier nicht zu erörtern: man kann sich mit der Thatsache begnügen, dass sie sich im Wesentlichen bereits in den beiden ersten Generationen der Gläubigen vollzogen hat. Das Evangelium war eine Botschaft an die Menschheit, auch wo nichts Jüdisches aufgelöst wurde; aber es erschien unmöglich, diese Botschaft den Menschen, die nicht Juden waren, nahe zu bringen, ohne dass man die jüdische Kirche verliess. Verlassen konnte man sie nur, indem man sie für unwerth erklärte, und für unwerth konnte man sie nur erklären, indem man sie entweder von ihrem Ursprung her als ein Missgebilde auffasste oder annahm, dass sie ihre Mission zeit-weilig oder vollständig erfüllt habe. In beiden Fällen war man ge-nöthigt, ein Anderes an ihre Stelle zu setzen; denn — darüber konnte nach dem A. T. kein Zweifel sein — Gott hat nicht nur Offenbarungen gegeben, sondern er hat durch diese Offenbarungen ein Volk gestiftet, eine religiöse Gemeinde. Das Ergebniss, zu wel-chem auch das Verhalten der ungläubigen Juden und die dadurch be-förderte sociale Vereinigung der Jünger Jesu führte, drängte sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf: die Christusgläubigen sind die Gemeinde Gottes, sie sind das wahre Israel, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; die jüdische Kirche aber, verharrend in ihrem Unglauben, ist die Synagoge des Satans. Aus diesem Bewusst-sein ist — zunächst als eine Grösse, an die man glaubte, die aber sofort, wenn auch nicht als Gemeinwesen, wirksam zu werden begann — die christliche Kirche entstanden, eine besondere Gemeinschaft der Gemüther auf dem Grunde einer persönlichen, von Christus be-gründeten, durch den „Geist“ vermittelten Verbindung mit Gott, eine Gemeinschaft, deren wesentliches Merkmal es ist, dass sie das A. T. und den Gedanken, Volk Gottes zu sein, für sich in Beschlag nimmt,| die jüdische Auffassung des A. T.'s und die jüdische Kirche von sich stösst, dadurch aber die Ge-

stalt und die Kraft einer zur Weltmission fähigen Gemeinschaft gewinnt.

4. Diese selbständige, christliche Religionsgemeinschaft hätte sich nicht bilden können, wenn das Judenthum nicht selbst damals in Folge äusserer und innerer Entwicklungen an einen Punkt gekommen wäre, an welchem es entweder vollends auswachsen oder seine Schale zertrümmern musste. Sie ist die Voraussetzung der Dogmengeschichte, und die Stellung, welche sie zu der jüdischen Ueberlieferung einnahm, sofern sie mit Abstreifung aller nationalen und ceremonialgesetzlichen Eigenthümlichkeiten sich als das proclamirte, was die jüdische Kirche sein wollte, ist der streng festgehaltene Ausgangspunkt für alle weitere Entwicklung. Man findet die christliche Kirche nach ungeheueren Krisen um die Mitte des 3. Jahrhunderts nahezu in derselben Position gegenüber dem A. T. und dem Judenthum, in welcher man sie bereits 150—200 Jahre früher angetroffen hat¹. Sie erhebt denselben Anspruch auf das A. T. und baut aus ihm ihren Glauben und ihre Hoffnungen aus; dabei ist sie wie zuvor streng antinational, vor allem antijüdisch, und verurtheilt die jüdische Religionsgemeinschaft in den Abgrund der Hölle. So könnte es scheinen, als sei von dem Momente ab, in welchem der erste Bruch der Christusgläubigen mit der Synagoge erfolgt ist und sich selbständige christliche Gemeinden gebildet haben, auch die Basis für die weitere Entwicklung des Christenthums als Kirche vollständig gegeben: diese Kirche wird sich, sofern sie über ihren Glauben reflectirt, stets in der Lösung der Aufgabe bewegen, das A. T. immer vollständiger in ihrem Sinne auszubeuten und dabei die jüdische Kirche mit ihren particularen und nationalen Formen zu verurtheilen.

5. Aber der Regulator auch für die christliche Ausbeutung des A. T.'s lag ursprünglich doch wohl in dem lebendigen Zusammenhang, in welchem man mit dem jüdischen Volke und seinen Ueberlieferungen stand, und eine neue Religionsgemeinschaft, ein religiöses Gemeinwesen war noch nicht verwirklicht, wenn man es glaubte und dachte. Vergleichen wir wiederum die Kirche um die Mitte des 3. Jahrhunderts mit dem Zustande, in dem sich die Christenheit 150 bis 200 Jahre früher befunden hat, so finden wir, dass jetzt wirklich ein religiöses Gemeinwesen vorhanden ist, während früher nur Gemeinden da

¹ Abgesehen ist hier von den gelehrten Versuchen, sich den Paulinismus verständlich zu machen, und von gewissen, allerdings sehr bedeutenden, aber nicht entsprechend verwertheten Erkenntnissen antignostischer Kirchenlehrer in Bezug auf das Verhältniss des A. T.'s zum N. T., sowie in Bezug auf die jüdische Religion.

waren, die an eine himmlische Kirche, deren irdisches Abbild sie seien, glaubten, ihr mit den einfachsten Mitteln einen Ausdruck zu geben versuchten und als Fremdlinge und Pilgrime auf Erden in der Zukunft lebten, dem Reiche entgeneilend, dessen Existenz ihnen aufs sicherste verbürgt war. Nun aber finden wir wirklich ein neues Gemeinwesen, politisch formirt und ausgestattet mit festen Formen aller Art. Wir bemerken in diesen Formen wenig Jüdisches, aber viel Griechisch-Römisches, und wir erkennen schliesslich auch in der Glaubenslehre, auf die dieses Gemeinwesen sich gründete, den philosophischen Geist der Griechen wieder. Wir finden eine Kirche als politischen Verband und als Cultusanstalt, einen formulirten Glauben, eine Gottesgelehrsamkeit; aber wir finden Eines nicht mehr — den alten Enthusiasmus und Individualismus, der durch die Unterwerfung unter die Autorität des A. T.'s sich nicht beengt gefühlt hatte. Wir finden statt begeisterter selbständiger Christen eine neue Offenbarungsurkunde — das Neue Testament — und christliche Priester. Wann haben diese Bildungen begonnen? Wie und in welcher Abfolge hat sich der lebendige Glaube in das zu glaubende Bekenntniss, die Hingabe an Christus in eine philosophische Christologie, die heilige Kirche in das corpus permixtum, die brennende Hoffnung auf das „Reich der Himmel“ in Unsterblichkeits- und Vergottungslehre, die Prophetie in gelehrte Exegese und theologische Wissenschaft, die Geistesträger in Kleriker, die Brüder in bevormundete Laien, die Wunder und Heilungen in Nichts oder in Priesterkünste, die heissen Gebete in ein feierliches Ritual, die Weltflucht in argwöhnische Weltherrschaft, der „Geist“ in Zwang und Recht verwandelt?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: diese Bildungen sind in ihren frühesten Ursprüngen so alt wie die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche. Ein religiöser Glaube, der sich eine irdische Gemeinschaft im Gegensatz zu anderen Gemeinschaften gründet, ist doch genöthigt, von diesen, was er braucht, zu entlehnen. Die Religion, welche Leben und Gefühl des Herzens ist, vermag nicht zu einer die bunte Menge der Menschen bestimmenden Erkenntniss zu werden, ohne ihnen ihre Wünsche und Meinungen abzulauschen. Auch das Heiligste muss sich in dieselben irdischen, gegebenen Formen kleiden, wie das Profane, wenn es Verbindungen auf Erden stiften will, welche andere Verbindungen ersetzen sollen, und wenn es die Vernunft nicht mehr gefangen nehmen, sondern bestimmen will. Indem das Evangelium von dem jüdischen Volk abgestossen wurde und sich selbst aus ihm losrang, war schon festgestellt, woher es das Material zu nehmen hatte, aus dem es sich einen Leib schaffen und

zur Kirche und zur Theologie werden sollte. National und particular im gewöhnlichen Sinne des Worts durften diese Formen nicht sein; dazu war der Inhalt, den das Evangelium umschloss, zu reich; aber vom Judenthum gelöst, ja noch vor dieser Loslösung, stiess die christliche Religion auf den römischen Weltstaat und auf eine Cultur, die sich bereits der Welt bemächtigt hatte, die griechische. Auf dem Boden des römischen Weltstaates und der griechischen Cultur im Gegensatz zur jüdischen Kirche hat sich die christliche Kirche und ihre Lehre entwickelt. Diese Thatsache ist für die Dogmengeschichte ebenso wichtig, wie die andere, oben constatirte, dass diese Kirche fort und fort aus dem A. T. gelebt hat. Wie zu dem Judenthum, so wusste sich die Christenheit allerdings auch zu dem Weltstaat und seiner Cultur als in einem Gegensatz stehend; aber dieser ist von Anfang an — wenige Ausnahmen abgerechnet — nicht ohne Vorbehalte gewesen. Man kann nicht zwei Herren dienen; aber immer muss man bei der Arbeit, eine Weltmacht aufzurichten, einem irdischen Herrn dienen, selbst wenn man Geistliches in dieser Welt einbürgern will. Als Folge des völligen Bruchs mit der jüdischen Kirche ergab sich nicht nur die strenge Nothwendigkeit, die Steine zum Bau der Kirche aus der griechisch-römischen Welt zu brechen, sondern auch die Vorstellung, dass das Christenthum zu dieser Welt ein positiveres Verhältniss besitze als zur Synagoge. Und — indem die Kirche gebaut wurde — musste der ursprüngliche, individuelle Enthusiasmus verschwinden. Da man sich von dem jüdischen Volke gelöst hatte, musste der Geist eines anderen Volkes seinen Einzug halten und auch materiell die Art der Ausbeutung des A. T.'s bestimmen.

6. Aber nicht nur eine äussere Nothwendigkeit hat hier gewaltet, sondern auch eine innere. Das Judenthum und der Hellenismus standen sich im Zeitalter Christi nicht nur als disparate, geschlossene und gleichwerthige Grössen gegenüber, sondern der letztere, in einem kleinen Volke erwachsen, war zu einer universellen geistigen Macht geworden, die sich von dem ursprünglichen Volksthum losgelöst und eben darum fremde Völker durchdrungen hatte. Auch das Judenthum hatte er ergriffen, und die ängstliche Sorge seiner berufenen Hüter, den volksthümlichen Besitz zu verzäunen, ist nur ein Beweis für die fortschreitende Decomposition innerhalb des jüdischen Volkes. Wohl hatte Israel ein heiliges Gut, welches werthvoller war als die Schätze der Hellenen — den lebendigen Gott —, aber in welch' kümmerlichen Gefässen barg es dieses Gut, und wie inferior war alles Uebrige, was dieses Volk besass, gegenüber dem Reichthum und der Kraft, der

Feinheit und der Freiheit des griechischen Geistes und seiner Erkenntnisse! Eine Bewegung, die so einsetzte, wie die christliche, die dem Juden die Seele entdeckte, deren Würde nicht auf der Abstammung von Abraham, sondern auf der Verantwortung vor Gott beruhe, konnte nicht im Rahmen eines, sei es auch noch so erweiterten Judenthums beharren, sondern musste bald in jener Welt, die der griechische Geist entdeckt und bereitet hatte, das Feld erkennen, das ihr gehört: εἰκότως Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλησίς ἡ καθολικὴ. Aber zunächst ist das Evangelium ausschliesslich den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel verkündet worden, und das, was es mit dem Hellenismus innerlich verband, trat noch in keiner Lehre, in keiner greifbaren Erkenntniss hervor.

Umgekehrt zeigt die kirchliche Glaubenslehre, wie sie sich von den Apologeten bis zu Origenes vorbereitet hat, nur an wenigen Punkten noch die Spuren und Erinnerungen an jene Zeit, in der das Evangelium noch nicht vom Judenthum losgelöst gewesen ist. Eben darum ist es schlechterdings unmöglich, diese Vorbereitung und Entwicklung lediglich von den Schriften aus zu verstehen, die uns als Denkmäler jener ältesten, so kurzen Epoche geblieben sind. Die Versuche, die Entstehung der kirchlichen Glaubenslehre einfach aus der Theologie des Paulus oder gar aus Compromissen zwischen „urapostolischen Lehrbegriffen“ u. s. w. abzuleiten, werden immer scheitern; denn in ihnen wird verkannt, dass zu den wichtigsten Prämissen der katholischen Glaubenslehre ein Element gehört, das man in den NTlichen Schriften als durchschlagendes nicht zu erkennen vermag¹ — der hellenische

¹ Es giebt wohl keine einzige NTliche Schrift, die nicht den Einfluss der Denkweise und der allgemeinen Culturverhältnisse verriethe, welche eine Folge der Hellenisirung des Orients gewesen sind; schon der Gebrauch der griechischen Uebersetzung des A. T.'s bezeugt diese Thatsache. Ja man darf noch mehr sagen: das Evangelium selbst ist geschichtlich unverständlich, so lange man ihm die Folie eines exclusiven, noch von keinem fremden Geiste betroffenen Judenthums giebt. Allein andererseits ist ebenso deutlich, dass specifisch hellenische Gedanken weder für das Evangelium selbst noch für die wichtigsten NTlichen Schriften die Voraussetzungen bilden. Es handelt sich vielmehr um eine allgemeine, durch das Griechenthum geschaffene, geistige Atmosphäre, die vor allem eine Erstarkung des individuellen Elements und damit die Idee der geschlossenen, in sich lebendigen und verantwortlichen Persönlichkeit zur Folge gehabt hat. Auf dieser Grundlage tritt uns in dem Evangelium und den urchristlichen Schriften eine religiöse Denkweise entgegen, die, soweit sie überhaupt von Früherem abhängig ist, von dem Geiste des A. T.'s (Psalmen und Propheten) und des Judenthums bestimmt ist. Anders verhält es sich dagegen bereits mit den ältesten

Geist¹. Soweit wir die Geschichte der Vorbereitung der kirchlichen Glaubenslehre von der Mitte des 3. Jahrhunderts ab rückwärts verfolgen, nirgends gewahren wir, bis zum Ausgang des ersten Jahrhunderts aufwärts steigend, einen Sprung oder das plötzliche Einströmen

heidenchristlichen Schriften. Die Denkweise ihrer Verfasser ist so durchgreifend von dem hellenischen Geiste bestimmt, dass man in eine neue Welt einzutreten glaubt, wenn man von den Synoptikern, Paulus und Johannes zu Clemens, Barnabas, Justin oder Valentin übergeht. Man kann daher, zumal im Rahmen der Dogmengeschichte, wohl sagen, dass das hellenische Element erst auf heidenchristlichem Boden und durch geborene Griechen Einfluss auf das Evangelium ausgeübt hat, wenn man nur jene allgemeine geistige Atmosphäre vorbehält. Auch Paulus ist hier nicht auszunehmen; denn trotz der zutreffenden Nachweisungen Weizsäcker's (Apost. Zeitalter S. 98—105) und Heinrici's (das 2. Sendschreiben an die Korinther, 1887, S. 578ff.) betreffs des Hellenismus des Paulus ist gewiss, dass die religiöse Denkweise des Apostels im strengen Sinn des Worts und demgemäss auch die ihm eigenthümliche Lehrbildung vom griechischen Geiste wenig bestimmt ist. Wohl aber ist hervorzuheben, dass er als Apologet und Missionar griechische Gedanken verwerthet hat (Römerbrief, Korintherbrief); er hat das Evangelium in die griechische Denkweise hineinzustellen sich nicht gescheut. Insofern kann man doch schon bei ihm die Anfänge der Entwicklung bemerken, die wir in der Heidenkirche von Clemens über Justin zu Irenäus so deutlich verfolgen können.

¹ In der paulinischen Auffassung vom Christenthum ist der volle Universalismus des Heiles als Doctrin gegeben; aber diese Auffassung ist desshalb eine singuläre, weil 1) der paulinische Universalismus auf einer Kritik der jüdischen Religion (einschliesslich des A. T.'s) als Religion beruht, die von der grossen Christenheit nicht verstanden und daher auch nicht recipirt worden ist, weil 2) Paulus nicht nur keinen nationalen Antijudaismus ausgeprägt, sondern stets die Prärogative des Volkes Israel als Volk anerkannt hat, weil endlich 3) seine Auffassung des Evangeliums bei aller griechischen Bildung im tiefsten Grunde vom Hellenismus unabhängig ist. In dieser Eigenart des paulinischen Evangeliums liegt es begründet, dass aus ihm nicht viel mehr in das gemeine Bewusstsein der Christenheit übergehen konnte als der Universalismus des Heils, und dass es demgemäss unmöglich ist, die spätere Entwicklung der Kirche vom Paulinismus aus zu verstehen. Es war daher durchaus richtig, wenn Baur anerkannte, dass man ein anderes und mächtigeres Element nachweisen müsse, um die nachpaulinischen Bildungen zu begreifen. In der Wahl dieses Elementes hat er sich aber gründlich vergriffen, indem er das national-beschränkte Judenchristenthum herbeizog, und er hat auch dem Paulinismus noch immer einen viel zu grossen Spielraum gegeben, indem er ihn irrthümlich als eine heidenchristliche Doctrin auffasste. Für die Geschichtsschreibung der alten Kirche ist es höchst bedrückend, dass es nicht angeht, von der deutlichsten Erscheinung des apostolischen Zeitalters aus, dem Paulinismus, die folgende Entwicklung verständlich zu machen, dass vielmehr die Prämissen für sie in umrissener Gestalt gar nicht nachweisbar sind, eben weil sie zu allgemeine waren. Andererseits ist aber die paulinische Theologie, diese Theologie eines gewesenen Pharisäers, der stärkste Beweis für die selbständige und universale Kraft des Eindrucks der Person Jesu.

eines völlig neuen Elementes. Was wir gewahren ist vielmehr das Ausströmen eines ursprünglichen Elementes, des enthusiastisch-apokalyptischen, d. h. des sichern Bewusstseins von dem unmittelbarsten Besitze des göttlichen Geistes und der die Gegenwart besiegenden Zukunftshoffnung — der individuellen, ihrer selbst gewissen und souveränen, im Jenseits lebenden Frömmigkeit, die sich durch keine äussere Autorität und keine äusseren Schranken schlechthin gebunden weiss. Diese Frömmigkeit wurde schwächer und strömte aus. Demgemäss steigerte sich die Ausbeutung des Offenbarungscodex, des A. T.'s, und wuchs der auch sie bestimmende Einfluss des Hellenischen; denn Beides ist immer Hand in Hand gegangen. In älterer Zeit brauchten die Gemeinden von Beidem sehr wenig, weil sie an der individuellen, religiösen Begeisterung auf Grund der Predigt Christi und der sicheren Hoffnung auf das nahe bevorstehende Reich Christi sehr viel hatten. Die Factoren, deren Zusammenwirken wir im 2. und 3. Jahrhundert beobachten, sind bereits bei den ältesten Heidenchristen wirksam gewesen. Eine gewaltige Lücke klafft für uns nirgendwo in der grossen Entwicklung, die zwischen dem ersten Clemensbrief und dem Werke des Origenes περὶ ἀρχῶν liegt; selbst die Bedeutung, welche das „Apostolische“ erlangen sollte, ist im Ausgang des 1. Jahrhunderts schon vorgebildet, und der Enthusiasmus hat stets seine Schranken gehabt¹. Also fällt der entscheidendste Einschnitt vor den Ausgang des ersten Jahrhunderts oder, besser gesagt, das relativ neue Element, welches für die Bildung der Kirche als eines Gemeinwesens und somit auch für die Bildung ihrer Lehre von Bedeutung ist, das griechische, ist schon im apostolischen Zeitalter (in den Gemeinden) nachweisbar; aber es hat c. 200 Jahre gedauert,

¹ In den NTlichen Handschriften selbst liegt schon eine zweifache Auffassung vom Geiste vor. Nach der einen kommt er stossweise auf die Gläubigen, äussert sich in sinnenfälligen Zeichen, benimmt den Menschen das Selbstbewusstsein und bringt sie ausser sich; nach der anderen ist der Geist ein stetiger Besitz des Christen, wirkt in ihm, indem er das Bewusstsein klärt und den Charakter festigt, und seine Früchte sind Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit u. s. w. (Gal 5 22). Paulus vor allem hat die Christen gelehrt, diese Früchte höher zu schätzen als alle anderen Wirkungen des Geistes. Allein eine vollständige Klärung hier hat er keineswegs bewirkt; denn er „redete selbst mehr mit Zungen als sie Alle“. Noch lagen „Geist“ und „Geist“ ineinander. Man empfand in dem Geist der Kindschaft ein völlig neues, von Gott kommendes, das Leben umschaffendes Geschenk — ein Wunder Gottes; ferner auch dieser Geist bewirkte plötzliche Ausrufe — Abba Vater! — und zeigte sich so in sinnenfälliger Weise. Eben deshalb erschien der Geist der Ekstase und der Wunder mit diesem Geiste identisch (s. Gunkel, Die Wirkungen d. h. Geistes nach der populären Anschauung der apostol. Zeit. Göttingen 1888).

bis es sich im Evangelium völlig heimisch gemacht hat, obgleich Anknüpfungspunkte in diesem selbst lagen.

7. Die Ursache der grossen geschichtlichen Thatsache liegt auf der Hand. Sie ist eben darin gegeben, dass das Evangelium, von der Mehrzahl der Juden abgelehnt, sehr bald auch Nicht-Juden verkündet worden ist, dass es nach wenigen Decennien unter den Griechen die grösste Zahl seiner Bekenner gefunden hat, und dass somit die zum katholischen Dogma führende Entwicklung auf dem Boden der griechisch-römischen Cultur zu Stande gekommen ist. Auf diesem Boden aber war weder für den Gedanken der vollendeten ATlichen Theokratie noch für den Begriff des Messias ein | Verständniss vorhanden. Somit mussten diese beiden der ursprünglichen Verkündigung wesentlichen Elemente dort in Wegfall kommen, resp. umgedeutet werden¹. Aber es ist kaum gestattet, Einzelnes, wenn auch noch so Wichtiges, zu nennen, wo der ganze Complex von Ideen, von religionsgeschichtlichen Erkenntnissen und Voraussetzungen, wie er in dem christlich verstandenen A. T. ruhte, als ein Neues und Fremdes gegenübertrat. Man kann sich Worte sehr leicht aneignen, aber nicht praktische Ideen. Neben die ATliche Religion, sofern sie die Voraussetzung des Evangeliums bildete, und in die Formen ihrer Begriffe mussten sich in den Gemeinden aus den Heiden die religiösen und sittlichen Anschauungen und Ideale schieben, welche innerhalb der griechischen Culturwelt herrschend waren. Aus dem ungeheueren Stoff, der, sei es nun in der paulinischen Bearbeitung, sei es in irgend einer anderen, den Griechen nahe gebracht wurde, konnten zunächst nur gewisse einfache Grundgedanken angeeignet werden. Eben desshalb ist die apostolisch-katholische Glaubenslehre in ihrer Vorbereitung und Begründung keine Fortsetzung dessen, was man, freilich auch schon sehr Disparates vereinigend, als „biblische Theologie des Neuen Testaments“ zu beschreiben pflegt. Nicht die „biblische Theologie“, auch wenn man sie in verständigen Grenzen hält, ist die Voraussetzung der Dogmengeschichte — für die Controversen, welche das apostolische Zeitalter innerhalb des jüdischen Christenthums bewegt hatten, hatten die Christen aus den Heiden nur geringes Verständniss —, sondern die Voraussetzungen sind in gewissen Grundgedanken, besser Motiven des Evangeliums (in dem Kerygma von Jesus Christus und in der evangelischen Ethik und Zukunftspredigt), in dem jeder Deutung fähigen, in Hin-

¹ Es mag schon hier gesagt werden, dass an die Stelle der βασιλεία τοῦ θεοῦ die ἀθανασία (ζωὴ αἰώνιος) einerseits, die ἐκκλησία andererseits getreten ist, und dass die Vorstellung vom Messias schliesslich durch die Vorstellungen von dem göttlichen Lehrer und dem im Fleische erschienenen Gott ersetzt worden ist.

blick auf Christus und die evangelische Geschichte zu interpretirenden Alten Testament und in dem griechischen Geiste gegeben¹.|

8. Hiermit ist aber auch ausgesprochen, dass der Abstand der Entwicklung, die zur katholischen Glaubenslehre geführt hat, von dem ursprünglichen Zustande keineswegs ein totaler gewesen ist. Indem die Heidenchristen das A. T. als göttliches Offenbarungsbuch anerkannten, erhielten sie mit ihm die religiöse Sprache, deren sich auch die jüdischen Christen bedient hatten, waren zunächst an die Auslegung gewiesen, die von Anfang an geübt worden war, und empfangen sogar einen grossen Theil der das A. T. begleitenden jüdischen Litteratur. Der gemeinsame Besitz einer religiösen Sprache und Litteratur ist aber niemals nur ein äusseres Bindeglied, so stark auch die Antriebe sein mögen, der neu

¹ Es ist ein Verdienst Bruno Bauer's (Christus und die Cäsaren 1877), die wesentliche Bedeutung des griechischen Elementes in dem Heidenchristenthum, welches zur katholischen Kirche und Lehre geworden ist, erkannt und die Vorbereitung dieses Heidenchristenthums durch das Judenthum der Diaspora (s. u.) gewürdigt zu haben. Leider aber sind von ihm selbst diese werthvollen Erkenntnisse durch eine bodenlose Kritik der christlichen Urlitteratur, der Christus und Paulus zum Opfer gefallen, um ihre Ueberzeugungskraft gebracht worden; s. meine Anzeige im LCB. 1878 Nr. 16. Etwas besonnener sind die Untersuchungen Havet's im 4. Bande (Le Christianisme 1884: Le Nouv. Test.); er hat sich grosse Verdienste um die richtige Deutung der Elemente in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum erworben, aber seine litterarische Kritik ist leider sehr häufig eine ganz abstracte, an die Kritik Voltaire's erinnernde, und desshalb sind seine Aufstellungen im Einzelnen in der Regel willkürlich und haltlos. An Bruno Bauer und Havet anknüpfend giebt es in Holland zur Zeit bereits eine Schule, welche das Urchristenthum aus der Welt zu schaffen versucht: Christus und Paulus sind Schöpfungen des 2. Jahrhunderts; die Geschichte des Christenthums beginnt bei der Wende des ersten Jahrhunderts zum zweiten — eine eigenthümliche Erscheinung auf dem Boden des messiassüchtigen gräcisirten Judenthums. Dieses Judenthum hat „Jesus Christus“ ebenso geschaffen, wie die späteren griechischen Religionsphilosophen sich ihre Heilande (z. B. den Apollonius) geschaffen haben; die marcionitische Kirche hat den „Paulus“ erzeugt, und die werdende katholische Kirche hat ihn fertig gemacht; s. die zahlreichen Abhandlungen von Loman, die Verisimilia von Pierson und Naber (1886), das anonyme Werk eines Engländers „Antiqua mater“ (1887) und auch die Arbeiten von Steck (s. bes. seine Untersuchung über den Galaterbrief); gegen diese Arbeiten s. P. V. Schmidt, Der Galaterbrief. Leipzig 1892. Es gehört eine tiefe Kenntniss der Probleme, die uns die beiden ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche bieten, dazu, um diese Versuche, die zudem zur Zeit einer zusammenhängenden Durchführung noch immer ermangeln, nicht einfach als absurd bei Seite zu schieben. Sie haben ihre Stärke an den Schwierigkeiten und Räthseln, die über der Bildungsgeschichte der katholischen Tradition im zweiten Jahrhundert lagern; aber bereits der einzige Umstand, dass man eine Urkunde wie den 1. Korintherbrief für gefälscht erklären muss, ist ein unüberwindliches Argument wider die neuen Hypothesen. °

gewonnenen Sprache den alten bekannten Inhalt unterzulegen. Das jüdische, d. h. ATliche Element, seiner nationalen Eigenthümlichkeit entkleidet, ist die Basis der grossen Christenheit geblieben. Sie hat dieses Element mit griechischem Geiste durchtränkt, aber die oberste Idee in ihm, den Glauben an Gott als den Schöpfer und Regierer der Welt, stets festgehalten; sie hat im Laufe ihrer Entwicklung wichtige Theile desselben ausgemerzt; sie hat Anderes erst spät dem grossen Schatze, der ihr überliefert war, entnommen; sie hat auch das Sprödeste verwerthen können, wenn auch nur zur äusseren Beglaubigung ihrer eigenen Ideen — immer ist das Alte Testament, auf Christus und seine universale Gemeinde bezogen, die entscheidende Urkunde geblieben, und es hat ziemlich lange gedauert, bis christliche Schriften dieselbe Autorität erhielten, und demgemäss einzelne Lehren und Sprüche aus apostolischen Schriften auf die Bildung kirchlicher Lehren Einfluss gewannen.

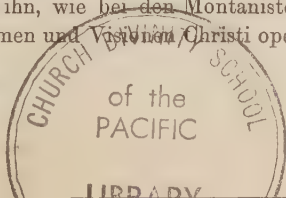
9. Noch von einer anderen Seite her zeigt sich eine weit über ein Jahrhundert währende, freilich aber allmählich ausgetilgte Uebereinstimmung zwischen den Kreisen der Jünger Jesu in Palästina und den heidenchristlichen Gemeinden. Es ist das enthusiastische Element, welches sie verbindet, das Bewusstsein, mit Gott durch den Geist in einer unmittelbaren Verbindung zu stehen und direct aus der Hand Gottes wunderbare Gaben, Kräfte und Erkenntnisse zu erhalten, dem Einzelnen zugetheilt, damit er sie verwerthe im Dienste der Gemeinde. Die Depotenzirung der christlichen Religion — da man wohl an die Begeisterung Anderer glaubt, aber eigene nicht mehr verspürt, ja nicht verspüren darf — fällt durchaus nicht zusammen mit der Ansiedelung derselben auf dem Boden der griechischen Welt; vielmehr hat es zwei Jahrhunderte und mehr gedauert, bis Schwachheit und Reflexion die ursprünglichen Ausdrucksformen des persönlichen Gottesbewusstseins unterdrückt oder nahezu unterdrückt haben¹. Es liegt nun allerdings

¹ Es wäre eine lohnende Aufgabe, die bisher noch nicht gelöst worden ist, zu untersuchen, wie lange Visionen, Träume und Apokalypsen einerseits und der Anspruch, in Kraft und Namen des h. Geistes zu reden, andererseits in den Gemeinden eine Rolle gespielt haben, ferner zu zeigen, wie sie bei den Laien nahezu ausstarben, im Klerus und bei den Mönchen aber fortlebten, wie sie aber sporadisch auch bei den Laien immer wieder hervorgebrochen sind. Das Material, welches die drei ersten Jahrhunderte bieten, ist sehr gross. Nur Einiges sei hier genannt: Ignat. ad Rom. 7 2, ad Philad. 7, ad Ephes. 20 1 etc.; I Clem. 63 2; Martyr. Polycarpi; Acta Perpet. et Felic.; Tertull. de anima 47: „maior paene vis hominum e visionibus deum discunt.“ Orig. c. Cels. I, 46: πολλοὶ ὡς περ εἰ ἄκοντες προσελήλυθασι Χριστιανισμῷ, πνεύματος τινος τρέψαντος . . . καὶ φαντασιώσαντος αὐτοὺς ὅτι ἔστι ὁ ὕψιστος (noch Arnobius ist angeblich durch einen Traum zum

im Wesen des Enthusiasmus, dass er den verschiedenartigsten Ausdruck annehmen und sehr verschiedenen Impulsen folgen kann; insofern trennt er häufig und verbindet nicht. Aber so lange Kritik und Reflexion noch nicht erwacht sind und ein einheitliches Ideal vor-schwebt, vereinigt er, und in diesem Sinne bestand eine Gleichheit der inneren Stimmung zwischen den ältesten Judenchristen und den noch enthusiastischen heidenchristlichen Gemeinden.

10. Endlich aber liegt zwischen den Anfängen der Entwicklung zum Katholicismus und dem ursprünglichen Zustande der christlichen Religion als einer Bewegung auf dem Boden des Judenthums noch ein weiteres verbindendes Element, welches in seiner Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann, obgleich wir hier das Dunkel der Ueberlieferung zu beklagen allen Grund haben. Zwischen der griechisch-römischen Welt, die eine geistige Religion suchte, und dem jüdischen Gemeinwesen, das eine solche als nationales Eigenthum, übel genug verschränkt, besass, stand seit langer Zeit schon ein Judenthum, welches, vom griechischen Geiste durchdrungen, ex professo beflissen war, der griechischen Welt eine neue Religion zu bringen — die jüdische Religion —, aber diese Religion in ihrem Kerne griechisch d. h. philosophisch modellirt, vergeistigt und säcularisirt. Hier war bereits eine innige Vermählung des griechischen Geistes mit der ATlichen Religion auf dem Boden des Weltstaates — weniger in Palästina selbst — vollzogen. Dieser Bund zwischen Judenthum und Griechenthum und die durch ihn herbeigeführte Vergeistigung der Religion ist von den starken, aber unmessbaren Einflüssen, die der griechische Geist auf alles Judenthum ausgeübt hat und die eine geschichtliche Bedingung des Evangeliums gewesen sind, scharf zu unterscheiden, wenn nicht Alles in grauen Nebel aufgelöst werden soll. Der Bund hat für den

Christenthum geführt worden). Cyprian macht von Träumen, Visionen etc. in seinen Briefen den ausgedehntesten Gebrauch, s. z. B. ep. 11 3—5 16 4 („*praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos spiritu sancto puerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt etc.*“); 39 1 66 10 (sehr interessant: „*quamquam sciam somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri, sed utique illis, qui malunt contra sacerdotes credere quam sacerdoti. sed nihil mirum, quando de Joseph fratres sui dixerunt: ecce somniator ille etc.*“). Einer der Theilnehmer an der grossen Synode zu Karthago im Ketzertaufstreite schreibt (Nr. 73): „*Secundum motum animi mei et spiritus sancti.*“ In den Verfolgungszeiten ist das enthusiastische Element immer wieder besonders stark hervorgebrochen, wie namentlich die echten africanischen Martyrien aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh. zeigen, vgl. bes. die *Passio Jacobi, Mariani etc.* Wo der Enthusiasmus aber nicht passte, nannte man ihn, wie bei den Montanisten, dämonisch. Auch Konstantin hat noch mit Träumen und Visionen Christi operirt (s. seine Vita).



Ursprung des Evangeliums m. E. gar keine Bedeutung, aber er ist erstlich für die Propaganda des Christenthums, sodann für die Entwicklung der Christenheit zum Katholicismus und für die Entstehung der katholischen Glaubenslehre von entscheidendstem Einfluss gewesen¹. Allerdings kann man keine einzelne Persönlichkeit namhaft machen, die hier besonders wirksam gewesen wäre, aber drei That-sachen sind zu nennen, die mehr beweisen als einzelne Nachweisungen: 1) ist die Propaganda des Christenthums in der Diaspora der jüdischen Propaganda gefolgt und hat sie theilweise abgelöst, d. h. das Evangelium ist zunächst solchen Heiden verkündet worden, welche die jüdische Religion in allgemeinen Umrissen bereits kennen gelernt hatten und häufig selbst als ein Judenthum zweiter Ordnung constituirt waren, in welchem Jüdisches und Griechisches in eigenthümlichen Mischungen sich vereinigt hatten; 2) die Auffassung des A. T.'s, wie wir sie bereits bei den ältesten heidenchristlichen Lehrern finden, die Methode der Vergeistigung desselben u. s. w. stimmt auf das frappanteste überein mit der Methode, die wir bei den alexandrinischen Juden kennen lernen; 3) es giebt christliche Schriftstücke unbekannter Herkunft in nicht geringer Zahl, die vollkommen in Anlage, Form und Inhalt mit griechisch-jüdischen Schriftstücken aus der Diaspora übereinstimmen, so z. B. die sibyllinischen christlichen Orakel und die pseudojustinische Schrift de monarchia. Von zahlreichen Tractaten lässt sich überhaupt nicht mit Bestimmtheit sagen, ob sie christlichen oder jüdischen Ursprungs sind.

Auch das alexandrinische und ausserpalästinensische Judenthum ist Judenthum. Indem das Evangelium das ganze Judenthum ergriff und bewegte, musste es auch in dem ausserpalästinensischen wirksam werden. Damit aber war bereits der Uebergang des Evangeliums auf das ausserjüdische, griechische Gebiet und das Geschick, das es dort erleben sollte, vorgezeichnet; denn jenes ausserpalästinensische Judenthum bildete die Brücke zwischen der jüdischen Kirche und dem Staate

¹ Was das Erstere anlangt, so zeigt die jüngst entdeckte *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* in ihrem ersten, moralischen Theile grosse Verwandtschaft mit der Moral, wie sie von alexandrinischen Juden aufgestellt und als die geoffenbarte der griechischen Welt vorgeführt worden ist; s. Massebieau, *L'enseignement des XII apôtres*. Paris 1884, und in der Zeitung *Le Temoignage*, 7. Févr. 1885. Unabhängig von ihm hat Usener in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Ges. Abhandl. Jacob Bernays' (I. Bd. 1885 p. Vf.) auf die Verwandtschaft von *Διδ.* 1—5 mit dem Phokylideischen Gedicht (s. Bernays, a. a. O. S. 192ff.) hingewiesen. Später hat Taylor (*The teaching of the XII ap.* 1886) eine jüdische Grundlage der Didache vermuthet, und ich bin unabhängig von ihm auf denselben Gedanken gekommen (s. meine Schrift: *die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege* 1886).

der Welt sammt seiner Cultur¹. Der Einzug des Evangeliums in die Welt hat sich vornehmlich auf dieser Brücke vollzogen. Wohl hat Paulus einen grossen Antheil an ihm, aber seine eigenen Gemeinden haben den Weg nicht verstanden, den er sie geführt hat, und haben ihn rückblickend auch nicht wieder gefunden². Zwar war er den Griechen ein Grieche geworden und | hat selbst das Unternehmen begonnen, die Schätze griechischer Erkenntniss in den Dienst des Evan-

¹ Es ist bekannt, wieviele verschiedene Richtungen das Judenthum zur Zeit Christi umfasst hat. Neben dem pharisäischen Judenthum als dem eigentlichen Stamm steht eine bunte Menge von Bildungen, die aus der Berührung des Judenthums mit fremden Ideen, Sitten und Einrichtungen (auch mit babylonischen und persischen) hervorgegangen sind, und die sowohl für die Entwicklung der grossen Kirche als für die Bildung sog. gnostisch-christlicher Gemeinschaften Bedeutung erlangt haben. In der pharisäischen Theologie stecken auch schon hellenische Elemente. Es ermangelt selbst das orthodoxe Judenthum gewisser Merkmale nicht, die da zeigen, dass sich keine geistige Bewegung den Wirkungen hat entziehen können, welche aus dem Siege der Griechen über den Orient hervorgegangen sind. Wer darf es übrigens wagen, die Ursprünge und Ursachen jener „Vergeistigung“ der Religionen und jener Entschränkung der sittlichen Massstäbe pünktlich nachzuweisen, die wir im alexandrinischen Zeitalter so vielfach constatiren können? Die Völker, welche die östlichen Gestade des mittelländischen Meeres bewohnten, erlebten seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. eine gemeinsame Geschichte und gewannen daher gleichartige Ueberzeugungen. Wer vermag zu entscheiden, was ein jedes selbständig errungen und was es durch den Austausch erlangt hat? Aber in dem Masse, als wir das einschen, haben wir uns zu hüten, die Erscheinungen zu verwischen und unter einander zu werfen. Mit' dem „Hellenischen“ ist sehr wenig gesagt, wenn es wirklich ein Element in allen Erscheinungen des Zeitalters gebildet hat. Alle unsere grossen politischen und kirchlichen Parteien sind heute von den Ideen von 1789 und wiederum von romantischen Ideen abhängig. Dies zu constatiren ist ebenso leicht, wie es schwierig ist, das Mass und die Art des Einflusses für jede Gruppe zu bestimmen. Und doch kommt darauf Alles für das Verständniss an. Den Pharisäismus oder gar das Evangelium und das alte Judenchristenthum hellenisch zu nennen, ist keine Paradoxie, sondern eine Confusion.

² In dieser Hinsicht ist die Apostelgeschichte das lehrreichste Buch. Sie ist, wie das Lucas-Evangelium, ein sehr altes Document des zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthums; vgl. Overbeck in seinem Commentar z. Apostelgesch. Richtig ist aber das zusammenfassende Urtheil von Havet (a. a. O. IV. S. 398): „L'hellénisme tient assez peu de place dans le N. T., du moins l'hellénisme voulu et réfléchi. Ces livres sont écrits en grec et leurs auteurs vivaient en pays grec; il y a donc eu chez eux infiltration des idées et des sentiments helléniques; quelquefois même l'imagination hellénique y a pénétré, comme dans le 3. évangile et dans les Actes . . . Dans son ensemble, le N. T. garde le caractère d'un livre hébraïque. Le christianisme ne commence à avoir une littérature et des doctrines vraiment helléniques qu'au milieu du second siècle. Mais il y avait un judaïsme, celui d'Alexandrie, qui avait faite alliance avec l'hellénisme avant même qu'il y eût des chrétiens“.

geliums zu stellen. Aber die Gnosis des gekreuzigten Christus, für die ihm alle andere Erkenntniss nur propädeutischen Werth besass, hatte mit der griechischen Philosophie nichts gemein, und der Rechtfertigungsgedanke und die Lehre vom Geist (Röm 8), die den eigentlichen Inhalt seines Christenthums bildeten, waren mit dem Moralismus und den religiösen Idealen des Hellenismus unverträglich. Dagegen ist die grosse Menge der ältesten Heidenchristen zum christlichen Bekenntniss übergetreten, weil sie in dem Evangelium die sichere Botschaft von den Gütern und Verpflichtungen erkannte, die sie in der Verschmelzung des Jüdischen und Griechischen bereits gesucht hatte. Nur von dieser Einsicht aus kann man die Vorbereitung und Entstehung der katholischen Kirche und ihres Dogmas begreifen.

Nach dem bisher Ausgeführten werden als Voraussetzungen der Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre — freilich als sehr verschieden wirksame — in Betracht zu ziehen sein

- 1) das Evangelium Jesu Christi,
- 2) die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen,
- 3) die damalige Auslegung des A. T.'s, die jüdischen Zukunftshoffnungen und Speculationen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung¹,
- 4) die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die spätere Umprägung des Evangeliums,|
- 5) die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

§ 4. Das Evangelium Jesu Christi nach seinem Selbstzeugnisse.

1. Die Grundzüge.

Das Evangelium ist als eine apokalyptisch-eschatologische Botschaft in die Welt getreten; das Apokalyptisch-eschatologische gehörte nicht nur zur Form des Evangeliums, sondern auch zu seinem Inhalte.

¹ Die Unterscheidung des sub 2) und 3) Genannten ist ein Unternehmen, dessen Recht vielleicht bestritten werden wird. Allein verzichtet man auf dasselbe, so verzichtet man damit auch darauf, in der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums Kern und Schale zu unterscheiden. Die Gefahren, denen der Versuch ausgesetzt ist, dürfen nicht von ihm abschrecken; denn er hat sein gutes Recht an der Thatsache, dass das Evangelium keine Doctrin und kein Gesetz ist.

Aber Jesus verkündete, dass mit seinem eigenen Wirken das Gottesreich bereits angebrochen sei, und die, welche ihn gläubig aufnahmen, empfanden diesen Anbruch; denn das „Apokalyptische“ war vor Allem die Offenbarung Gottes als des Vaters, nicht nur die Enthüllung der Zukunft, und das Eschatologische erhielt sein Gegengewicht in der Anschauung des Heilandswirkens Jesu, in der Gewissheit der sichern Berufung in das Reich und in der Ueberzeugung, dass das Leben und die zukünftige Herrschaft bei Gott dem Herrn geborgen und von ihm geschützt ist. Somit folgt man nicht nur den Winken der nachfolgenden Geschichte, sondern auch der Forderung der Sache selbst, wenn man in der Darstellung des Evangeliums nicht das in den Vordergrund rückt, was es mit den zeitgeschichtlichen Stimmungen des Judenthums verbindet, sondern das, wodurch es über sie erhoben ist. Jesus hat statt der Hoffnung „das Reich zu ererben“, auch einfach von „dem Bewahren der Seele (des Lebens)“ gesprochen. In dieser einen Vertauschung liegt bereits der weltgeschichtliche Umschwung der politischen Religion in die individuelle und darum auch in die heilige; denn das „Leben“ wird durch das Wort Gottes ernährt, Gott aber ist der Heilige.

Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Herrschaft des allmächtigen und heiligen Gottes, des Vaters und Richters, über die Welt und über jede einzelne Seele. In dieser Herrschaft, welche die Menschen von der Gewalt des Teufels befreit, zu Herrschern in einem himmlischen Reiche im Gegensatz zu den Weltreichen macht und sich in dem demnächst anbrechenden zukünftigen Aeon auch sinnenfältig verwirklichen wird, ist das Leben aller Menschen, die sich Gott ergeben, ob sie gleich die Welt und das irdische Leben verlieren, sichergestellt (d. h. die Seele, die im Zusammenschluss mit Gott und in Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit rein und heilig wird, ist ewig bei Gott bewahrt), während die, welche die Welt gewinnen und ihr Leben erhalten wollen, dem Richter verfallen, der in die Hölle verdammt. Diese Herrschaft Gottes legt den Menschen ein Gesetz auf, ein altes und doch ein neues, nämlich das der göttlichen Vollkommenheit und darum der ungetheilten Liebe zu Gott und dem Nächsten. In dieser Liebe, wo sie die Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde beherrscht, stellt sich die bessere Gerechtigkeit dar (die bessere: nicht nur in Hinblick auf die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern auch in Hinblick auf Moses, s. Matth 5), welche der Vollkommenheit Gottes entspricht. Der Weg, sie zu erlangen, ist die Sinnesänderung, d. h. die Selbstverleugnung, die Demuth vor Gott und das herzliche Vertrauen zu ihm. In der Demuth und

dem Vertrauen auf Gott ist die Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit enthalten; das Evangelium ruft aber eben die Sünder, die also gesinnt sind, in das Reich Gottes, indem es ihnen die Sättigung mit Gerechtigkeit verheisst, d. h. die Vergebung der Sünden, die sie bisher von Gott getrennt haben, zugesagt. — In den drei Momenten aber, in denen sich das Evangelium darstellt (Gottesherrschaft, bessere Gerechtigkeit [Gebot der Liebe] und Sündenvergebung), ist es untrennbar verknüpft mit Jesus Christus; denn indem Jesus Christus dieses Evangelium verkündigt, ruft er überall die Menschen zu sich selber. In ihm ist das Evangelium Wort und That; es ist seine Speise und darum sein persönliches Leben geworden, und in dieses sein Leben zieht er alle Anderen hinein. Er ist der Sohn, der den Vater kennt. An ihm sollen sie wahrnehmen, wie freundlich der Herr ist; an ihm sollen sie die Macht und Herrschaft Gottes über die Welt empfinden und dieses Trostes gewiss werden; ihm, dem Demüthigen und Sanftmüthigen, sollen sie nachfolgen, und indem er, der Heilige und Reine, die Sünder zu sich ruft, sollen sie die Gewissheit erhalten, dass Gott durch ihn Sünde vergiebt. Diesen Zusammenhang seines Evangeliums mit seiner Person hat Jesus Christus in Worten keineswegs in den Vordergrund geschoben. Kein Wort hätte ihn auch versichern können, wenn nicht sein Leben, der überwältigende Eindruck seiner Person, ihn geschaffen hätte. Indem er lebte, handelte und sprach aus dem Reichthum des Lebens heraus, welches er mit seinem Vater führte, ist er für die Anderen die Offenbarung des Gottes geworden, von dem sie vorher wohl gehört hatten, den sie aber nicht kannten. Seinen Vater verkündigte er ihnen als ihren Vater, und sie haben ihn verstanden. Aber er hat sich ihnen ausserdem als den Messias bezeichnet; er hat damit seiner bleibenden Bedeutung für sie und sein Volk einen verständlichen Ausdruck gegeben, und er hat sie am Ende seines Lebens in feierlicher Stunde, wie schon früher bei besonderer Gelegenheit, darauf hingewiesen, dass die Hingabe an seine Person, die sie veranlasst hatte, Alles zu verlassen und ihm nachzufolgen, kein vorübergehendes Element in der neuen Stellung sei, die sie zu Gott dem Vater gewonnen hatten. Er sagt ihnen, dass diese Hingabe vielmehr dem Dienste entspricht, den er ihnen und den „Vielen“ leisten werde, da er sein Leben als Opfer für die Sünde der Welt in den Tod geben werde. Indem er sie anweist, bei dem Brechen des Brodes und bei dem Trinken des Bechers seiner und seines Todes zu gedenken, und von diesem Tode sagt, dass er zur Vergebung der Sünden geschieht, hat er von seinen Jüngern für alle Zukunft als sein Recht

in Anspruch genommen, was ihnen selbstverständlich war, so lange er bei ihnen weilte, was aber verblassen konnte, nachdem er von ihnen geschieden war. Er, der in seiner Predigt vom Reiche Gottes die strengste Selbstprüfung und die Demuth zum Gesetz erhoben und sie den Seinen an seinem Leben vorgestellt hat, hat mit klarem Bewusstsein sein durch den Tod gekröntes Leben als den unvergänglichen Dienst bezeichnet, durch den in Zukunft die Menschen ihrer Sünden ledig und ihres Gottes froh werden sollen. Damit hat er sich aus der Reihe aller Uebrigen herausgestellt, ob sie schon seine Brüder werden sollen; er hat eine einzigartige und bleibende Bedeutung in Anspruch genommen als der Erlöser und der Richter. Versichert hat er diese seine bleibende Bedeutung als der Herr nicht durch Enthüllungen über das Geheimniss seiner Person, sondern durch den Eindruck seines Lebens und durch die Deutung seines Todes. Er deutet ihn, wie alles Leiden, als einen Sieg, als den Uebergang zu seiner Herrlichkeit, und er hat sich mächtig erwiesen, in den Seinen wirklich die Ueberzeugung, dass er lebe und über Todte und Lebendige Herr und Richter sei, zu erwecken, trotz der Worte der Gottverlassenheit, die er am Kreuze gerufen.

Die Religion des Evangeliums steht auf diesem Glauben an Jesus Christus, d. h. im Hinblick auf ihn, diese geschichtliche Person, ist es dem Gläubigen gewiss, dass Gott Himmel und Erde regiert, und dass Gott der Richter auch der Vater und Erlöser ist. Die Religion des Evangeliums ist die Religion, welche die höchsten sittlichen Anforderungen — das Einfachste und das Schwerste — vorhält und den Widerspruch aufdeckt, in dem jeder Mensch sich zu ihnen befindet, die aber zugleich die Erlösung aus solcher Noth schafft, indem sie das Leben der Menschen hineinzieht in das unerschöpfliche und selige Leben Jesu Christi, der die Welt überwunden und die Sünder zu sich gerufen hat. —

Indem ich in dem Vorstehenden den Versuch gemacht habe, Grundzüge des Evangeliums zusammenzustellen, habe ich mich bereits von dem Erfolge dieses Evangeliums bei den ersten Jüngern leiten lassen. Ich weiss nicht, ob es abgesehen von dieser Richtlinie gestattet ist, solche Grundzüge aufzuweisen. Die Predigt Jesu Christi war in der Hauptsache so schlicht und einfach und in der Anwendung so mannigfaltig und reich, dass man nur mit Widerstreben eine Systematisirung versucht und am liebsten nur dem Evangelium nacherzählen möchte. Jesus sucht in jedem Menschen den Punkt auf, an dem er ihn fassen und zum Reiche Gottes führen konnte. Die Unterscheidung von Gut und Böse — für Gott oder wider Gott — wollte er in Jedem zur Lebensfrage machen, um dem, für den sie es geworden ist, zu

zeigen, dass er sich auf den Gott, den er fürchten soll, auch verlassen kann. Dabei ist er keineswegs immer auf die Sünde oder gar die allgemeine Sündhaftigkeit zurückgegangen, sondern er hat die Einzelnen sehr verschieden angefasst und auf verschiedenen Wegen zu Gott geführt. Die lehrhafte Concentrirung der Erlösung auf die Sünde ist allerdings nicht von Paulus allein vollzogen worden; aber andererseits ist sie keineswegs die durchschlagende Form für die Verkündigung des Evangeliums geworden. Vielmehr schlugen die Gegensätze Nacht, Irrthum, Dämonenherrschaft, Tod und Licht, Wahrheit, Befreiung, Leben in der Heidenkirche viel kräftiger durch. Erst durch Augustin ist das Bewusstsein der allgemeinen Sündhaftigkeit die negative Grundstimmung der Christenheit geworden.

2. Einzelnes.

1. Jesus verkündigte das Reich Gottes, welches dem Reich des Teufels und deshalb auch dem Reiche der Welt gegenübersteht, als ein zukünftiges — und es stellte sich doch in seiner Predigt als ein gegenwärtiges dar —, als ein unsichtbares — und es war doch sichtbar; denn man sah ihn. Er lebte und sprach innerhalb des Kreises der eschatologischen Vorstellungen, die das Judenthum seit mehr als 200 Jahren ausgebildet hatte; aber er beherrschte sie, indem er ihnen einen neuen Inhalt gab und sie in eine neue Richtung zwang. Er durchbrach, ohne das Gesetz und die Propheten aufzulösen, bei gegebener Gelegenheit die nationalen, politischen und sinnlich eudämonistischen Formen, in denen das Volk die Verwirklichung der Herrschaft Gottes erwartete, lenkte aber zugleich den Blick desselben auf eine nahe bevorstehende Zukunft, in der die Gläubigen, von dem Drucke des Uebels und der Sünde befreit, Seligkeit und Herrschaft geniessen würden. Doch verkündete er, dass schon jetzt jeder Einzelne, der in das Reich berufen ist, Gott als seinen Vater anrufen und des gnädigen Willens Gottes, der Erhörung der Gebete, der Vergebung der Sünden und der Obhut Gottes auch über das irdische Leben sicher sein dürfe¹. Aber Alles ist in dieser Verkündigung auf das jenseitige Leben gerichtet; die Gewissheit desselben ist die Kraft und der Ernst des Evangeliums.

¹ Damit sind doch jedenfalls für die Gegenwart himmlische Güter gegeben. Die historische Forschung hat trotzdem allen Grund, genau zu prüfen, ob und in wie weit von einer „Gegenwart des Reiches Gottes“ im Sinne Jesu gesprochen werden dürfe. Aber selbst wenn sie die Frage verneinen müsste, würde sich für das richtige Verständniss der Predigt Jesu wenig oder nichts ändern. Das Evangelium, auf seinen Kern betrachtet, liegt über dieser Frage. Es handelt sich in ihm um die innere Verfassung und die Stimmung der Seele.

2. Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich ist erstlich die völlige Aenderung des Sinnes, in welcher der Mensch die Lust dieser Welt wegwirft, sich selbst verleugnet und bereit ist, alle Güter, die er besitzt, dahinzugeben, um seine Seele zu retten, sodann gläubiges Vertrauen auf die Gnade Gottes, die er dem Demüthigen und Armen gewährt, und darum herzliche Zuversicht zu dem Messias Jesus als dem von Gott zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden Berufenen und Erwählten. Die Verkündigung richtet sich demgemäss an die Armen, die Leidtragenden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden (nicht an die, die leben, sondern die geheilt und erlöst sein wollen), und findet sie für den Eintritt und den Empfang der Güter des Gottesreiches | vorbereitet¹, während sie den Selbstzufriedenen, Reichen und auf ihre Gerechtigkeit Stolzen das Gericht der Verstockung und die Verdammniss in der Hölle zuzieht.

3. Den Gütern des Gottesreiches — Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Herrschaft und Seligkeit — entspricht als vornehmstes Gebot, in dessen Beobachtung sich die Gerechtigkeit verwirklicht, das Gebot der ungetheilten Liebe zu Gott und den Brüdern, welches den Gegensatz bildet zu dem selbstischen Sinn, zur Weltlust und zu allem eigenmächtigen Treiben². Die aufopferungsvolle, dienende Arbeit am Nächsten, nicht die technische Kunst der Gottesverehrung und die gesetzliche Präcision, ist der Massstab für den persönlichen Werth der Reichsgenossen; der Verzicht auf die Welt sammt ihren Gütern, unter Umständen auch auf das irdische Leben, ist die Probe für die Reinheit und Kräftigkeit des Trachtens nach dem Reiche Gottes, und die Sanft-

¹ Die Frage, ob und in welchem Masse der Mensch aus eigener Kraft die Gerechtigkeit vor Gott sich erwerben könne, ist in theoretischer Zuspitzung von Jesus ebensowenig beantwortet worden, wie irgend eine andere Frage. Er fasst seine Volksgenossen in's Auge, wie sie sich der unmittelbaren Betrachtung in allen Abstufungen des religiösen und sittlichen Verhaltens darstellen, und findet Etliche für den Eintritt in das Gottesreich vorbereitet, weil sie die technische Kunst einer äusserlichen Vorbereitung nicht üben, Hungernde und Dürstende sind und dabei dem Nächsten selbstlos dienen. Stets ist also für solche die Demuth und die ungefärbte Liebe das entscheidende Merkmal; sie sollen mit Gerechtigkeit vor Gott gesättigt werden, d. h. das selige Gefühl erhalten, dass Gott ihnen, die sich als Sünder wissen, gnädig ist und sie als seine Kinder annimmt. Jesus lässt jedoch die populäre Unterscheidung von Gerechten und Sündern bestehen, weist aber auf das Verkehrte derselben hin, indem er die Sünder beruft und den Widerspruch der Gerechten gegen sein Evangelium als Merkmal ihrer Herzenshärte und Gottlosigkeit bezeichnet.

² Die Güter werden von Jesus nicht selten als Lohn für eine Leistung vorgestellt. Aber diese populäre Anschauung wird wiederum durchbrochen durch den Hinweis darauf, dass aller Lohn freies Geschenk der Gnade Gottes ist.

muth, die auf jedes Recht verzichtet, daher das Unrecht geduldig erträgt und durch Wohlthaten erwidert, ist die Bethätigung der Liebe zu Gott und das der Vollkommenheit Gottes entsprechende Verhalten.

4. Bei der Verkündigung und Stiftung dieses Reiches hat Jesus die Menschen aufgefordert, sich ihm anzuschliessen, weil er sich als den von Gott berufenen Helfer und deshalb auch als den verheissenen Messias erkannt hatte¹. Als solchen hat er sich durch die Namen, die er sich gegeben, allmählich dem Volke kund gethan²; denn die Namen „der Gesalbte“, „der König“, „der Herr“, „der Davidssohn“, „der Menschensohn“, „der Gottessohn“, bezeichnen sämmtlich das messianische Amt und waren einem grossen Theile des Volkes bekannt und geläufig³. Aber wenn in ihnen zunächst lediglich Beruf, Amt und Macht des Messias zum Ausdruck kommt, so hat Jesus doch auch durch dieselben, namentlich durch die Bezeichnung „der Gottessohn“, auf ein zur Zeit und in seiner Unmittelbarkeit einzigartiges Verhältniss zu Gott dem Vater hingewiesen als auf das Fundament des ihm übertragenen Amtes. Das Geheimniss dieses Verhältnisses hat er aber nicht weiter kundgethan, als durch die Mittheilung, dass der Sohn allein den Vater kenne, und dass diese Gotteserkenntniss und Gotteskindschaft für alle Uebrigen durch die Sendung des Sohnes

¹ Dass Jesus sich selbst als den Messias bezeichnet hat, ist von einigen Kritikern — jüngst noch von Havet, *Le Christianisme et ses origenes* T. IV. 1884 p. 15 ff. — in Abrede gestellt worden. Allein dieses Stück der evangelischen Ueberlieferung scheint mir auch die schärfste Prüfung auszuhalten. Gewiss aber ruhte das Bewusstsein, der Messias zu sein, bei Jesus auf der Gewissheit, der Sohn Gottes zu sein, daher den Vater zu kennen und diese Erkenntniss verkündigen zu müssen.

² Es ist eine sichere Erkenntniss, die wir aus den Evangelien schöpfen können, dass Jesus nicht mit der Verkündigung aufgetreten ist: Glaube an mich, denn ich bin der Messias. Vielmehr hat er an die täuferische Bewegung des Johannes angeknüpft, sie aber weitergeführt und den Täufer damit zu seinem Vorläufer gemacht (Mr. 1 15: *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*). Was über diese Botschaft hinausführte, hat er nicht eifertig betrieben, sondern langsam in den Seinen vorbereitet und zurückhaltend gefördert. Dass sie an ihn als den Messias glauben sollten, ohne ihm doch das gewöhnliche politische Messiasideal unterzulegen, war das Ziel, zu dem er sie erzog.

³ Auch „Menschensohn“ heisst wahrscheinlich Messias; ob Jesus noch einen besonderen Grund gehabt hat, diese aus Daniel 7 stammende Bezeichnung zu bevorzugen, wissen wir nicht. Was man gegen die Deutung des Wortes als Messias einwendet, läuft im Grunde darauf hinaus, dass ihn die Jünger doch nicht sofort als Messias (nach den Evangelien) anerkannt haben. Allein das erklärt sich aus dem Contraste seiner Eigenart und der landläufigen Messiasidee. Das Bekennt-

zu Stande komme¹. In der Verkündigung Gottes als des Vaters² sowie in der anderen, | dass in der den Willen Gottes befolgenden Liebe alle Reichsgenossen mit dem Sohn und durch ihn mit dem Vater Eins werden sollen³, erhält die Botschaft von dem verwirklichten Gottesreich ihren reichsten, unerschöpflichen Inhalt: der Sohn des Vaters wird der Erstgeborene sein unter vielen Brüdern.

5. Als der von Gott erwählte Messias hat Jesus sich selbst von Moses und allen Propheten bestimmt unterschieden: wie seine Predigt und sein Werk Erfüllung des Gesetzes und der Propheten ist, so ist er selbst nicht Mosesschüler, sondern corrigirt jenen Gesetzgeber; er ist nicht Prophet, sondern Meister und Herr. Diese Herrschaft erweist er während seines irdischen Wirkens in der Ausführung der ihm gegebenen Machtthaten (vor allem in der Bekämpfung des Teufels und seines Reiches)⁴ und — nach dem Gesetze des Gottesreiches —

niss zu ihm als dem Messias war der Schlussstein ihres Vertrauens zu ihm; denn in diesem Bekenntniss lösten sie sich von alten Vorstellungen los.

¹ Die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn tritt in den Reden Jesu ebenso deutlich hervor wie die völlige gehorsame Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Auch nach dem Johannes-Evangelium vollbringt Jesus das Werk, welches ihm der Vater gegeben hat, in Allem gehorsam bis zum Tode. Mt 19¹⁷ erklärt er: εἰς ἑστὶν ὁ ἀγαθός. Zu beachten ist vor allem auch Mr 13³² (Mt 24³⁶). Spätere Speculation hat hinter das allein offenbare Leben Jesu ein Leben Jesu gestellt, in welchem er nicht in Gehorsam und Unterordnung, sondern in gleicher Selbständigkeit und Würde wie Gott gewirkt hat. Damit sind die Aussagen Jesu — selbst die im 4. Evangelium — überschritten. Aber keine Ueberschreitung ist es, zumal in der religiösen Anschauung und Sprache der Zeit, wenn verkündigt wird, dass das Verhältniss des Vaters zum Sohn über der Zeit liegt. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass die hierher gehörigen Sprüche im 4. Evangelium an der Verkündigung Jesu selbst eine Grundlage haben.

² Paulus wusste es, dass die Bezeichnung Gottes als des „Vaters unseres Herrn Jesu Christi“ das neue evangelische Bekenntniss ist. Unter den Vätern hat zuerst Origenes erkannt (vor ihm aber Marcion), dass in der Predigt von Gott als dem Vater der entscheidende Fortschritt über die ATliche Religionsstufe hinaus gegeben ist; s. in seiner Schrift *de oratione* die Auslegung des Vater-Unser. Allerdings kannte das ATliche und das spätere Judenthum die Bezeichnung Gottes als des Vaters; aber es dachte dabei an das Volk der Juden, legte in den Namen nicht den evangelischen Sinn und liess sich überhaupt nicht in seiner Religion von diesem Gedanken leiten.

³ S. die Abschiedsreden bei Johannes, deren Grundgedanken m. E. „echt“ sind, d. h. von Jesus Christus herrühren.

⁴ Der Historiker ist nicht im Stande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ereigniss zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf der alle geschichtliche Forschung beruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft, und die Summation des Zweifelhafte führt niemals zu einer Gewissheit. Ueberzeugt sich der Historiker trotzdem

eben desshalb in dem Dienst, den er leistet. In diesen Dienst hat Jesus auch die Aufopferung seines Lebens eingerechnet und sie als ein „λύτρον“ bezeichnet, das er zur Erlösung der Menschen darbringe¹.

aber, dass Jesus Christus Ausserordentliches, im strengen Sinn Wunderbares gethan hat, so schliesst er von dem einzigartigen Eindruck, den er von dieser Person gewonnen hat, auf eine übernatürliche Macht derselben. Dieser Schluss gehört selbst dem Gebiet des religiösen Glaubens an; aber noch hat es selten einen starken Glauben gegeben, der ihn nicht gezogen hätte. Uebrigens kommen nach strenger geschichtlicher Prüfung überhaupt nur die Heilungswunder Jesu in Betracht. Diese lassen sich allerdings aus den geschichtlichen Berichten nicht eliminiren, ohne diese Berichte bis auf den Grund zu zerstören. Allein wie ungeeignet sind sie an und für sich, um dem, dem sie beigelegt werden, nach 1800 Jahren irgend welche besondere Bedeutung zu sichern, wenn diese Bedeutung nicht abgesehen von ihnen schon feststünde. Dass er mit sich selber konnte, wie er wollte, dass er ein Neues schuf, ohne das Alte zu stürzen, dass er die Menschen für sich gewann, indem er von seinem Vater kündete, dass er ohne Schwärmerei begeisterte, ohne Politik ein Reich aufrichtete, ohne Askese von der Welt befreite, ohne Theologie ein Lehrer war, inmitten einer Zeit der Schwärmerei und Politik, der Askese und Theologie, das ist das grosse Wunder seiner Person, und dass er, der die Bergpredigt gesprochen, sich im Hinblick auf sein Leben und Sterben als den Erlöser und Richter der Welt verkündete, ist das Aergerniss und die Thorheit, die aller Vernunft spotten.

¹ S. Marc 10 45. — Dass Jesus bei der Feier des ersten Abendmahls seinen Tod als Opfer, welches er zur Vergebung der Sünden darbringe, bezeichnet hat, geht aus dem Bericht des Paulus hervor. Nach ihm erscheint es als sicher, dass Jesus den Gedanken der Nothwendigkeit und der Heilsbedeutung seines Todes zur Vergebung der Sünden in einer symbolischen (an die Bundeschliessung Exod. 24 ssf., vielleicht, wie Paulus voraussetzt, an das Passah angelehnten) Handlung zum Ausdruck gebracht hat, damit seine Jünger, indem sie sie nach dem Willen Jesu wiederholen, ihn sich um so fester einprägen sollten. Gewisse Beobachtungen, auf Joh 6, den Abendmahlsgebeten in der Didache, ja selbst auf dem Bericht des Marcus fussend und sich zugleich auf Züge der ältesten Abendmahls-Praxis (Charakter einer wirklichen Mahlzeit) und -Theorie (Abendmahl als Mittheilung des ewigen Lebens, Vorwegnahme des zukünftigen Daseins) stützend, haben mich aber schon seit Jahren stutzig gemacht, ob die paulinische Relation und das paulinische Verständniss wirklich, sei es das älteste sei es das allgemeine und darum einzige, gewesen ist. In diesen Bedenken bin ich durch die tief eindringende, ausgezeichnete Untersuchung Spitta's (Z. Gesch. u. Litt. d. Urchristenthums: Die urchristl. Traditionen ü. den Urspr. u. Sinn d. Abendmahls 1893) bestärkt worden. Er sieht in dem Abendmahl, wie es Jesus nicht eingesetzt, sondern gefeiert hat, die Feier der messianischen Mahlzeit, den vorweggenommenen Triumph über den Tod, den Ausdruck der Vollendung des messianischen Werkes, die symbolische Darstellung der Erfüllung der Gläubigen mit den Kräften des messianischen Reiches und Lebens. Erst später — aber freilich sehr bald — habe sich daran die Beziehung auf das Passah und auf den Tod Christi geknüpft. Wie viel damit erklärt ist, was bisher dunkel war — kritische, historische und dogmenhistorische Fragen —, lässt sich in Kürze gar nicht sagen. Und doch

Aber er hat zugleich verkündet, | dass sein messianisches Wirken in der Uebernahme des Todes noch nicht erfüllt, vielmehr der Abschluss durch sie erst eingeleitet sei; denn die Vollendung des Gottesreiches werde erst eintreten, wenn er in Herrlichkeit auf des Himmels Wolken zum Gericht wiederkehren werde. Diese Wiederkunft in nächster Zeit scheint Jesus kurz vor seinem Tode angekündigt und seine Jünger bei seinem Scheiden damit getröstet zu haben, dass er sofort in eine überweltliche Stellung bei Gott eintreten werde¹.

6. Die Anweisungen Jesu an seine Jünger sind demgemäss beherrscht von dem Gedanken, dass das Ende, dessen Tag und Stunde jedoch Niemand wisse, nahe bevorstehe. Auch in Folge dessen tritt die Mahnung, auf alle irdischen Güter zu verzichten, scharf hervor. Aber nicht als ein neues Gesetz hat Jesus asketische Gebote auferlegt, noch weniger in der Askese als solcher — er selbst lebte nicht als Asket: hat man ihn doch einen Weinsäufer gescholten — eine Heiligung gesehen², sondern eine vollkommene Einfalt und Reinheit der Gesinnung und eine Ungetheiltheit des Herzens vorgestellt, die in Verzicht und Trübsal, im Besitz und Gebrauch irdischer Güter, wandellos dieselbe bleibt. Eine uniforme Gleichheit Aller in der Lebensführung ist nicht geboten: „Wem mehr gegeben ist, von dem wird auch mehr gefordert.“ Eben so fern wie von Askese hat Jesus seine Jünger von Schwärmerei und Ueberschätzung geistlicher Erfolge gehalten: „Freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind; freuet euch aber, dass euere Namen im Himmel angeschrieben sind.“ Als sie ihn baten, er möge sie beten lehren, hat er sie das Vater-

zögere ich noch Spitta's Auslegung rund anzuerkennen; die Worte I Cor 11²³: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν κτλ., sind mir zu mächtig. Vgl. ausser Weizsäcker's Unters. im „Apost. Zeitalter“ noch Lobstein, La doctrine de la s. cène. 1889. A. Harnack, i. d. Texten u. Unters. VII, 2. S. 139 ff. Schürer, Theol. Lit. Ztg. 1891 S. 29 ff. Jülicher, Abhandl. f. Weizsäcker 1892, S. 215 ff.

¹ In Bezug auf die Eschatologie vermag im Einzelnen Niemand zu sagen, was von Christus und was von den Jüngern herrührt. Das im Texte Gesagte beansprucht nicht das Richtige, sondern nur das Wahrscheinliche zu sein. Das Wichtigste und zugleich Sichere ist, dass Jesus das definitive³ Geschick des Einzelnen von dem Glauben, der Demuth und der Liebe abhängig gemacht hat. Gegen den Eindruck, dass Jesus Tag und Stunde Gott vorbehalten und in Gottergebung und Geduld gewirkt hat, so lange es für ihn Tag gewesen, kommen einzelne Stellen der Evangelien, die in eine andere Richtung führen, nicht auf.

² Auch die äussere Nachfolge hat er nicht Jedem auferlegt oder von Jedem gewünscht; s. Marc 5, 18. 19. Die „Nachahmung Jesu“ in strengem Sinn des Wortes hat auch weder in der apostolischen noch in der altkatholischen Zeit eine nennenswerthe Rolle gespielt.

Unser gelehrt, dieses Gebet, | welches eine solche innere Sammlung und solch' eine ruhige, kindliche Erhebung des Herzens zu Gott verlangt, dass es passionirte und in irgend welchem Treiben befangene Gemüther gar nicht beten können.

7. Eine neue Religionsgemeinde hat Jesus selbst nicht gestiftet, aber einen Kreis von Jüngern um sich gesammelt und erwählten Aposteln die Verkündigung des Evangeliums anbefohlen. Universalistisch war seine Predigt, sofern er dem Ceremonialwesen als solchem keinen Werth beigelegt und die Vollendung des mosaischen Gesetzes in der Herausstellung seines sittlichen Gehalts (z. Th. wider, resp. über den Buchstaben) erkannt hat. „Er machte das Gesetz vollkommen, indem er dessen einzelne Forderungen in Einklang setzte mit den auch im mosaischen Gesetz ausgesprochenen sittlichen Grundforderungen. Er stellte diese bestimmter, als es im Gesetz selbst geschehen war, an die Spitze und lehrte alles Einzelne auf sie beziehen und aus ihnen ableiten.“ Damit war die äussere pharisäische Gerechtigkeit nicht nur für Schale, sondern auch für Trug erklärt, und zerrissen war das Band, das im Judenthum Religion und Nationalität noch verband¹.

¹ Dass selbst der Pharisäismus in einigen Vertretern neben der kleinmeisterlichen Behandlung des Gesetzes die Concentrirung desselben auf das sittliche Grundgebot versucht hat, wird von kundigen Forschern behauptet und kann aus den Evangelien (Mr 12 32—34; Lc 10 27 28), vielleicht auch aus der jüdischen Handschrift der Didache, erschlossen werden. Somit war im palästinensischen und alexandrinischen Judenthum z. Z. Jesu, auf Grund des prophetischen Worts und der Thora und vielleicht nicht ohne Einfluss des griechischen Geistes, der überall zur Verinnerlichung Antriebe gegeben hat, die Bahn angedeutet, in der die zukünftige Entwicklung der Religion erfolgen sollte. In die eben nur versuchte Betrachtung des Gesetzes, die dasselbe als ein Ganzes auffasste und auf die Gesinnung zurückging, ist Jesus eingetreten; aber er hat sie von dem Widerspruch befreit, der ihr desshalb anhaftete, weil man nicht davon abliess, trotz und neben dem Ansatz zu tieferer Erkenntniss doch die Gerechtigkeit von der pünktlichen Befolgung zahlloser Einzelgebote abzuleiten, weil man in solchem Thun selbstzufrieden, d. h. irreligiös geworden war, und weil man in der Zugehörigkeit zu Abraham einen Rechtsanspruch an Gott zu haben meinte. Immerhin — soweit ein geschichtliches Verständniss der Wirksamkeit Jesu überhaupt möglich ist, ist es vom Boden des Pharisäismus aus zu gewinnen, da die Pharisäer auch diejenigen waren, welche die messianischen Erwartungen pflegten und ausgestalteten, und weil sie neben der Sorge für die Thora auch das prophetische Erbe in ihrer Weise zu bewahren suchten. In der pharisäischen Theologie des Zeitalters steckten, wenn nicht Alles trügt, bereits Speculationen, welche geeignet waren, die enge Geschichtsbetrachtung erheblich zu modificiren und den Universalismus vorzubereiten. Es haben dieselben Männer, die Minze, Till und Kümmel verzehnteten, die ihre Becher und Schüsseln auswendig rein erhielten, die die Thora umzäunend das Volk zu umzäunen versuchten, auch von der „Hauptsumme des Gesetzes“

Wohl mögen in den | Zukunftshoffnungen, wie Jesus sich dieselben für seine Predigt angeeignet hat, politische und nationale Momente

geredet; sie haben in der Theologie neuen Gedanken, die z. Th. als Fortschritte zu bezeichnen sind, Raum gegeben und andererseits selbst in Bezug auf das Gesetz bereits die Frage erwogen, ob die Unterwerfung unter seinen Hauptinhalt nicht schon genüge, um dem Volke des Bundes zugezählt zu werden (s. Renan, Paulus. Deutsche Ausgabe. S. 100 f.). Damit war vor Allem das ganze Opferwesen im Tempel, das auch Jesus Christus wesentlich ignorirt hat, zurückgeschoben. „Es liegen“, sagt Baldensperger (Selbstbewusstsein Jesu, 1. Aufl. S. 46 f.) mit Recht, „auch bestimmte Anzeichen vor, dass die Gewissheit der Gottesnähe im Tempel (seit der Makkabäerzeit) zu wanken beginnt und die Wirksamkeit seiner Anstalten angezweifelt wird. Seine neue Entweihung durch die Römer scheint dem Verf. der Psalmen Salom. (2 2) wie eine Art göttlicher Vergeltung dafür, dass Israel's Söhne selber so arger Schändung der Opfergaben sich schuldig gemacht haben. Befleckt und unrein nennt Henoch die Schaubrode des zweiten Tempels . . . Es hatte sich wie ein Gefühl der Unzulänglichkeit seines Cultus bei den Frommen eingeschlichen, und nach dieser Seite hin wird allerdings das essenische Schisma nur den offenen Ausbruch der Krankheit darstellen, die schon im Stillen an dem religiösen Volksleben zu nagen begonnen“; s. hier die vorzüglichen Ausführungen über den Ursprung des Essenismus bei Lucius (Essenism. S. 75 ff. 109 ff.). Die Ausbreitung des Judenthums in der Welt, die Verweltlichung und der Abfall der Priesterkaste, die Entweihungen des Tempels, der Bau des Tempels zu Leontopolis, die durch die Vergeistigung der Religion in den Reichen Alexander's des Grossen herbeigeführte Einsicht, dass Thierblut kein Mittel sein könne, Gott zu versöhnen — alle diese Umstände mussten wie der localen Centralisation des Cultus so dem statutarischen Opferwesen überhaupt gefährlich und tödtlich werden. So ist die Verkündigung Jesu (und des Stephanus) vom Sturz des Tempels kein schlechthin Neues, und ebenso ist die Thatsache, dass sich das Judenthum auf das Gesetz und die messianische Hoffnung zurückzog, nicht lediglich eine Folge des Untergangs des Tempels. Diese Wandelung war vielmehr durch die innere Entwicklung vorbereitet. — Bei welchem Punkte in der Verkündigung Jesu man auch einsetzt, man wird überall finden, dass — abgesehen von den Schriften der Propheten und den Psalmen, die aus der griechisch-makkabäischen Zeit stammen — nur noch in dem Pharisäismus Parallelen zu finden sind, zugleich aber auch, dass der schärfste Gegensatz aus ihm hervorgehen musste. Das talmudische Judenthum ist nicht in jeder Hinsicht die genuine Fortsetzung des pharisäischen Judaismus, sondern ein Product der Verkümmernng, welches bezeugt, dass die Verwerfung Jesu seitens der geistlichen Leiter des Volkes das Volk und die „Virtuosen der Religion“ selbst um ihr bestes Theil gebracht hat; s. hierzu die Ausführungen Kuenen's „Judaismus und Christenthum“ in seinen Vorlesungen über „Volksreligion und Weltreligion“ (Deutsche Ausgabe 1883 S. 168—230). Mit Recht sind daselbst auch die immer wieder auf's neue auftauchenden Versuche, die Entstehung des Christenthums aus dem Hellenismus oder gar aus dem „römischen Griechenthum“ abzuleiten, kurz und bündig abgewiesen. Auch die Hypothesen, die entweder die Person Jesu ganz eliminiren oder ihn zu einem Essener machen oder ihm die Person des Paulus überordnen, dürfen als definitiv erledigt gelten. An den Hellenismus werden freilich noch fort und fort die denken, die aus dem Ursprung der christlichen Theologie den Ursprung

noch hervorgetreten sein. | Aber aus den Bedingungen, an die die Verwirklichung der Hoffnungen für den Einzelnen geknüpft war, leuchtete bereits der hellere Strahl, der jene Momente verdunkeln sollte, und ein Wort wie Mt 22²¹ hob die politische Religion mitsammt der religiösen Politik auf.

Zusatz 1. Der Gedanke des unschätzbaren Werthes, den jede einzelne Menschenseele für sich besitzt, in einzelnen Psalmen bereits aufdämmernd und von griechischen Philosophen erkannt, aber in der Regel im Widerspruch zur Religion entwickelt, tritt in der Verkündigung Jesu deutlich hervor, verbindet sich mit dem Gedanken Gottes als des Vaters und bildet das Complement zur Botschaft von der in der Liebe sich verwirklichenden Gemeinschaft von Brüdern. In diesem Sinne ist das Evangelium im Tiefsten individualistisch und socialistisch zugleich. Daher ist auch die Aussicht, „sein Leben zu gewinnen“ und es für ewig zu behalten, die höchste, die Jesus vorgestellt hat; aber sie soll nicht Motiv sein, sondern Gnadenlohn.

der christlichen Religion ermitteln zu dürfen meinen; Paulus wird bei solchen die Person Jesu überstrahlen, welche glauben, eine Weltreligion müsse mit einer universalistischen Doctrin geboren werden; der Essenismus endlich wird bei denen in Geltung bleiben, die in der indifferenten Stellung Jesu zum Tempeldienst die Hauptsache sehen und sich ausserdem „einen Essenismus eigener Erfindung schaffen“. Der Hellenismus und auch der Essenismus sind allerdings geeignet, dem Historiker einige von den Bedingungen aufzuweisen, unter denen die Erscheinung Jesu vorbereitet und möglich gewesen ist; allein sie erklären eben nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Erscheinung. Diese aber mit ihrer geschichtlich nicht ableitbaren Kraft ist das Entscheidende. Hat Jemand neulich gesagt, die „historische Specialität der Person Christi“ sei nicht die Hauptsache im Christenthum, so hat er damit verrathen, dass er nicht weiss, wie Religion, wenn sie dieses Namens werth ist, begründet, fortgepflanzt und erhalten wird. Ueber den neuesten Versuch, das Evangelium in eine historische Verbindung mit dem Buddhismus zu setzen (Seydel, Das Ev. von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage 1882; ders., die Buddha-Legende und das Leben Jesu 1884), s. Oldenburg, Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 415f. 1884 Col. 185f. Wie Vieles uns auch in der Wirksamkeit Jesu nothwendig dunkel bleibt, wenn wir sie in einen geschichtlichen Zusammenhang setzen wollen — was uns bekannt ist, genügt, um das Urtheil zu erhärten, dass seine Verkündigung einen Keim in der israelitischen Religion entwickelt hat (s. die Psalmen), der, zuletzt von den Pharisäern gehütet und in mancher Hinsicht entwickelt, doch unter eben diesen Hütern verkümmerte und abstarb. Die Kraft zur Entwicklung, welche Jesu ihm verliehen, ist keine gewesen, die er selbst erst von aussen sich hat erborgen müssen; Doctrinen aber und Speculationen lagen ihm ebenso fern wie Ekstasen und Visionen. Andererseits mag daran erinnert werden, dass wir die Geschichte Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten nicht kennen, und dass wir daher auch nicht wissen, ob Jesus in seinem Heimathland mit Griechen irgend welche Verbindung gehabt hat.

In der Gewissheit dieser Aussicht, welche die Kehrseite des Verzichtes auf die Welt ist, ist die sichere Hoffnung auf die Auferstehung und somit auf den überschwenglichsten Ersatz des Verlustes des natürlichen Lebens von ihm verkündigt worden. Jesus hat dem Schwanken und der Unsicherheit ein Ende gemacht, die in dieser Beziehung im jüdischen Volke zu seiner Zeit noch herrschten. Das Bekenntniss des Psalmisten vor Gott: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde“ und die Erfüllung des ATlichen Gebotes: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ — sie sind in ihrer Verknüpfung zum ersten Male in der Person Jesu gegeben. Darum ist er selbst das Christenthum; denn „der Eindruck seiner Person hat die Jünger von der Thatsache der Sündenvergebung und der Wiedergeburt überzeugt und ihnen den Muth gegeben, ein neues göttliches Leben zu glauben und zu führen.“ Man kann desshalb die „Lehre“ Jesu nicht aussagen; denn sie stellt sich als ein überweltliches Leben dar, das an der Person Jesu empfunden sein will, und sie hat ihre Wahrheit daran, dass ein solches Leben gelebt werden kann.

Zusatz 2. Die Geschichte des Evangeliums enthält zwei grosse Uebergänge, die beide noch in das erste Jahrhundert fallen: von Christus zu der ersten Generation seiner Gläubigen einschliesslich des Paulus, und von der ersten (judenchristlichen) Generation dieser Gläubigen zu den Heidenchristen, anders ausgedrückt: von Christus zur Gemeinde der Christgläubigen und von dieser zu der werdenden katholischen Kirche. An Bedeutung kann kein späterer Uebergang in der Kirche diesen beiden an die Seite gesetzt werden. Was den ersten betrifft, so hat man oft die Frage gestellt: Soll das Evangelium Christi gelten oder das Evangelium von Christus? Aber das strenge Dilemma ist hier falsch. Allerdings ist das Evangelium das Evangelium Christi. Denn es hat im Sinne Jesu seine Mission nur dort erfüllt, wo der Vater dem Menschen so kund geworden ist, wie der Sohn ihn kennt, und wo das Leben von den Realitäten und Grundsätzen beherrscht ist, von denen das Leben Jesu Christi beherrscht war. Aber es ist im Sinne Jesu und ist zugleich eine Thatsache der Geschichte, dass dieses Evangelium nur im Zusammenhang mit der gläubigen Hingabe an die Person Jesu Christi angeeignet und festgehalten werden kann. Jede dogmatische Formel ist jedoch, weil sie den Geist der Religion zu lähmen geeignet ist, bedenklich; sie darf mindestens nicht vor die lebendige Erfahrung gestellt werden, um sie hervorzurufen; denn solch' ein Verfahren ist im Grunde das Eingeständniss des Halbglaubens, der dem Eindruck der Person nach-

helfen zu müssen meint. Es handelt sich um ein persönliches Leben, welches Leben um sich erweckt, wie das Feuer einer Fackel andere Fackeln entzündet. So alt der Kleinglaube in der Gemeinde Christi ist, so alt ist auch das Verfahren, ein formulirtes, angeblich „bewiesenes“ Bekenntniss zum Fundament des Glaubens zu machen und daher allem zuvor Unterwerfung unter dasselbe zu verlangen. Gewiss pflanzt sich der Glaube fort durch das Zeugniss des Glaubens; aber das Dogma ist an sich nicht dieses Zeugniss. — Der eigenthümliche Charakter der christlichen Religion ist dadurch bedingt, dass jede Beziehung auf Gott zugleich eine Beziehung auf Jesus Christus ist und umgekehrt. In diesem Sinn ist die Person Christi Mittelpunkt der Religion, resp. unabtrennbar mit dem Inhalt der Frömmigkeit als gewisse Zuversicht auf Gott verbunden. Eine solche Verbindung bringt nicht, wie man gemeint hat, ein fremdes Stück in das reine Wesen der Religion. Dieses fordert vielmehr eine solche; denn „die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte, ist die Wurzel aller wahrhaftigen Religion“ (W. Herrmann). Die christliche Religion weiss und nennt aber nur einen Namen, vor dem sie sich beugt. Hierin ruht ihr positiver Charakter; in allem Uebrigen — als Frömmigkeit — ist sie durch ihre streng geistige und innerliche Haltung keine positive Einzelreligion neben anderen, sondern die Religion selbst. Aber eben weil der Person Christi diese Bedeutung zukommt, ist damit die Kenntniss und das Verständniss des „geschichtlichen Christus“ gefordert; denn einen anderen kennen wir überhaupt nicht. „Der geschichtliche Christus“ — das heisst freilich nicht die zeitgeschichtlich herabgedrückte, biographisch übertünchte oder in allerlei Controversen aufgelöste Person, sondern diese Person als Kraft und als ein Leben, das unser Leben überragt und als Gottes Geist und Gottes Spruch in unser Leben eingreift (s. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 2. Aufl. 1892; Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus 1892). Um diesen Jesus Christus immer fester und sicherer zu fassen, dazu bedarf es aber auch der geschichtlichen Untersuchung und Arbeit. — Was den zweiten Uebergang betrifft, so hat er die folgenswersten Veränderungen mit sich geführt, die aber erst nach Ablauf einiger Generationen deutlich hervorgetreten sind. Sie stellen sich u. A. dar, erstlich in dem Glauben an heilige, an sich wirkungskräftige, von auserwählten Personen zu spendende Weihen, ferner in der Ueberzeugung, dass das Verhältniss des Einzelnen zu Gott und Christus allem zuvor durch die Annahme eines bestimmten, göttlich bezeugten

Glaubensgesetzes und heiliger Urkunden bedingt sei, weiter in der Meinung, dass Gott kirchliche Rechtsordnungen gestiftet habe, deren Befolgung nothwendig und verdienstlich sei, sowie endlich in der Meinung, dass eine sichtbare, irdische Gemeinschaft das Volk eines neuen Bundes sei. Diese Annahmen, welche das Wesen des Katholicismus als Religion formell constituiren, haben in der Verkündigung Jesu keinen Halt, ja verstossen wider dieselbe.

Zusatz 3. Die Frage, was hat Christus Neues gebracht, von Paulus in den Worten beantwortet: „Ist Jemand in Christus, so ist er eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden“, ist seit der Mitte des 2. Jahrhunderts immer wieder von Apologeten, Theologen und Religionsphilosophen innerhalb und ausserhalb der Kirche scharf gestellt worden und hat die mannigfachsten Antworten erfahren. An die Höhe des paulinischen Bekenntnisses hat selten eine Antwort herangereicht. Aber wo man dieses Bekenntniss nicht zu gewinnen vermag, sollte man sich doch klar machen, dass alle Antworten, die nicht auf der Linie desselben liegen, gänzlich unbefriedigend sind; denn es ist nicht schwer, jedem einzelnen Stück aus der Verkündigung Jesu eine Beobachtung entgegenzusetzen, die ihm seine Originalität benimmt. Es ist die Person, es ist die That seines Lebens, die neu sind und ein Neues schaffen. Wie er das hervorgerufen und ein Volk Gottes auf Erden begründet hat, das Gottes und des ewigen Lebens gewiss geworden ist, wie er mitten in dem Alten ein Neues aufgerichtet und die Religion Israels in die Religion umgewandelt hat, das ist das Geheimniss seiner Person und darin liegt seine einzigartige und bleibende Stellung in der Geschichte der Menschheit.

Zusatz 4. Die conservative Stellung Jesu zu der religiösen Ueberlieferung seines Volks hatte die nothwendige Folge, dass seine Predigt und seine Person von den Gläubigen in den Rahmen dieser Ueberlieferung gestellt wurde, der selbst dadurch allerdings sehr rasch grosse Erweiterungen erhielt. Aber wenn auch diese Weise, das Evangelium zu verstehen, sicherlich am Anfange die einzige möglich gewesen ist, und wenn auch nur durch dieses Mittel das Evangelium selbst conservirt werden konnte (s. § 3), so lässt sich doch nicht verkennen, dass nun sofort eine Verschiebung in dem Verständniss der Person und der Predigt Jesu und eine Belastung des religiösen Glaubens eintreten musste, aus der Entwicklungen folgten, deren Prämissen man in den Herrnworten vergeblich suchen würde (s. §§ 5 und 6). Hier aber erhebt sich die Frage, ob nicht das Evangelium untrennbar mit dem eschatologisch-weltflüchtigen Element verknüpft ist,

mit dem es in die Welt eingetreten ist, so dass es um sein Wesen gebracht ist, wo dieses ausfällt. Dieser Frage sei noch ein kurzes Wort gewidmet: Das Evangelium besitzt Eigenschaften, die jeder „positiven“ Religion entgegentreten, weil sie sie entwerthen, und diese Eigenschaften bilden den Kern des Evangeliums. Die gottergebene, demüthige, in aufrichtiger Liebe zu Gott und den Brüdern brennende Stimmung als stetiger Habitus ist Gesetz und Gabe des Evangeliums zugleich und erschöpft es auch letztlich. Dieses ruhende Element ist im Anfang stark und kräftig gewesen auch bei solchen, die in der Welt der Ekstase lebten und die zukünftige Welt erwarteten. Es sei einer für alle genannt — Paulus. Wer I Cor 13 und Röm 8 geschrieben hat, der darf trotz allem, was er sonst gesagt hat, nicht zum Zeugen dafür aufgerufen werden, dass das Wesen des Evangeliums sich in seinen weltflüchtigen, ekstatischen und eschatologischen Momenten erschöpft oder dass es mindestens so unabtrennbar mit diesen verbunden ist, dass es, wenn sie fallen, selbst fällt. Der, welcher jene Kapitel geschrieben, und der Grössere, der das Himmelreich den Kindern zugesprochen hat und denen, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, er, von dem das Wort überliefert ist: „Freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind, sondern dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind“ — sie beide bezeugen es, dass das Evangelium über den Spannungen von Diesseits und Jenseits, Arbeit und Weltflucht, Vernunft und Ekstase, Jüdischem und Griechischem liegt. Weil es über ihnen liegt, kann es auch mit beiden in Verbindung treten, wie es ursprünglich unter dem Schutt der jüdischen Religion seine Kräfte entfaltet hat. Aber noch mehr: es kann nicht nur mit ihnen in Verbindung treten — es muss es, wenn es anders die Religion der Lebendigen und selbst lebendig ist. Es hat nur ein Ziel: dass der Mensch Gott finde und ihn habe als seinen Gott, um in ihm Demuth und Geduld, Friede, Freude und Liebe zu gewinnen. Wie es dies Ziel durch die Jahrhunderte fortschreitend erreicht, ob mit dem Coefficienten des Jüdischen oder des Griechischen, der Weltflucht oder der Cultur, der Mystik oder der Prädestinationslehre, des Gnosticismus oder Agnosticismus, und was es sonst noch für Rinden geben mag, die den Kern schützen und unter denen allein Lebendiges wachsen kann — das alles gehört den Jahrhunderten an. Mag auch jeder einzelne Christ die irdenen Gefässe, in denen er seinen Schatz birgt, zu dem Schatze selbst hinzurechnen: nicht nur die religiöse, sondern auch die geschichtliche Beurtheilung hat Pflicht und Recht, zwischen dem Gefäss und dem Schatz zu unterscheiden; denn das Evangelium ist nicht als positive statutarische Religion in die Welt

getreten und kann desshalb auch in keiner Form seiner intellectuellen und gesellschaftlichen Ausprägung — auch nicht in der ersten — seine klassische Erscheinung haben. Für den Historiker der ersten Jahrhunderte der Kirche sowohl wie für den der folgenden erwächst daher die Pflicht, nicht bei der Feststellung der Wandelungen der christlichen Religion stehen zu bleiben, sondern zu untersuchen, wie weit die neuen Formen fähig gewesen sind, das Evangelium selbst zu schützen, fortzupflanzen und einzuprägen. Es wäre wahrscheinlich untergegangen, wenn die Formen des „Urchristenthums“ ängstlich in der Kirche bewahrt worden wären; nun aber ist das „Urchristenthum“ untergegangen, damit sich das Evangelium erhalte. Diesem Gange der Entwicklung nachzudenken und die Bedeutung der neu recipirten Formen für den Kern der Sache festzustellen, ist die letzte und höchste Aufgabe des Historikers, der selbst in seinem Gegenstande lebt. Der, welcher von Aussen hinzutritt, muss sich mit der Einsicht begnügen, dass in der Geschichte der Kirche Einiges stets geblieben und Anderes immer anders geworden ist.

Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie, 4. Aufl. (1. Aufl. 1868). Witten, Beitr. z. bibl. Theol., 3 Thle. 1864—72. Schürer, Die Predigt Jesu in ihrem Verhältniss z. A. T. u. z. Judenthum 1882. Wellhausen, Abriss der Geschichte Israel's und Juda's (Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft 1884 S. 5 ff. 86 ff.). Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit 1888 (2. Aufl. 1891). Die gekrönten Preisschriften von Schmoller und von Issel über die Lehre vom Reiche Gottes im N. T. 1891. (Dazu Gunkel i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1893 Nr. 2). Wendt, Die Lehre Jesu 2. Th. 1890. Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum 1892. C. Holtzmann, Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament (Ztschr. f. Theol. und Kirche I. S. 367 ff.). Die Speciallitteratur bei Weiss, a. a. O., und in den neueren Werken über das Leben Jesu und die Biblische Theologie des N. T. (Beyschlag).

§ 5. Die gemeinsame Verkündigung von Jesus Christus in der ersten Generation seiner Gläubigen.

Man hatte Jesus Christus erlebt und in ihm den Messias gefunden. Man war überzeugt, dass Gott ihn gemacht habe zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung. Es gab keine Hoffnung, die nicht in ihm versichert, keinen hohen Gedanken, der nicht in ihm zu lebendiger Wirklichkeit geworden schien. So wurde ihm Alles dargebracht, was man besass; er war alles Hohe, was man sich nur erdenken konnte. Schon in den zwei Menschenaltern nach ihm ist Alles von ihm gesagt worden, was Menschen überhaupt auszusagen vermögen; ja noch mehr: man empfand und wusste ihn als einen ewig Lebendigen, als den Herrn der Welt und als das wirksame

Princip des eigenen Lebens: „Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn“; er ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Man war jetzt erst der Auferstehung und eines ewigen Lebens sicher, und damit schwanden die Leiden dieser Welt wie Nebel vor der Sonne dahin, und der Rest dieser Weltzeit wurde wie ein Tag. Die Gruppe dieser Thatfachen, welche die Geschichte des Evangeliums in der Welt eröffnet, ist zugleich das Höchste und Einzigartige, was uns in dieser Geschichte begegnet; sie ist ihr Siegel und unterscheidet sie von der aller übrigen universalen Religionen. Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Aehnliches ereignet, dass die, welche mit ihrem Herrn und Meister gegessen und getrunken haben, ihn — nicht nur als den Offenbarer Gottes — sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins preisen, und dass bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Griechen und Barbaren, von Weisen und Thoren bekennt, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen? Man hat gesagt, der Islam liefere das einzige Beispiel einer Religion, die am hellen Tage geboren ist; allein auch die Gemeinde Jesu Christi ist am hellen Tage geboren. Was uns dunkel an dieser Geburt bleibt, ist doch nicht nur Folge der mangelhaften Berichte, sondern hat seinen Grund ebenso sehr in der Einzigartigkeit des Factums, welches auf die Einzigartigkeit der Person Jesu zurückweist.

Aber so gewiss der Historiker an der Hervorhebung des überwältigenden und alle weiteren Entwicklungen begründenden Eindrucks der Person Jesu auf seine Jünger die höchste Pflicht hat, so wenig stünde es ihm an, auf die kritische Untersuchung aller der Aussagen, die man an die Person Christi zu ihrer Verdeutlichung und Verherrlichung geknüpft hat, zu verzichten; er müsste denn mit Origenes den Schluss ziehen, dass Jesus alles das war und Jedem das war, wie er ihn sich zu seiner Erbauung vorstellte. Allein damit ist die Persönlichkeit vernichtet. Andere rathen, ihn bereits im Sinne der Urgemeinde als den zweiten Gott zu fassen, der mit dem Vater ein Wesen sei, um von hier aus alle Aussagen und Urtheile dieser Gemeinde zu verstehen. Allein diese Hypothese führt zu den gewaltsamsten Verdrehungen der ursprünglichen Aussagen und zur Unterdrückung oder Vertuschung ihrer deutlichsten Züge. Es besteht vielmehr die geschichtliche Pflicht, die gemeinsamen Elemente des Glaubens der beiden ersten Generationen festzustellen, sie von der Ueberzeugung aus, Jesus ist der Messias, soweit verständlich zu machen, als dies nur immer möglich ist, und für die einzelnen Aussagen nach Analogien zu suchen. In dem Folgenden kann nur eine ganz dürftige Skizze geboten wer-

den; denn mehr verträgt die Darstellung der Sache im Rahmen der Dogmengeschichte nicht, weil, wie oben § 3 bemerkt worden ist, nicht die ganze, unendlich reiche Fülle urchristlicher Anschauungen und Erkenntnisse die Voraussetzung des in der Heidenkirche sich bildenden Dogmas ist, sondern lediglich ein nur in den Grundzügen feststehendes, sonst höchst bildsames Kerygma von dem einen Gott und von Christus nebst einer Zukunftsbotschaft und heiligen Forderungen auf den griechischen Boden herüber gekommen ist. Daneben haben allerdings das Alte Testament und die urchristlich-palästinensischen Schriften mit der reichen Fülle ihres Inhaltes eine stille Mission in den ältesten Gemeinden ausgeübt, bis sie durch die Schöpfung des Kanons zu einer Macht in der Kirche geworden sind.

1. Der Inhalt des Glaubens der Jünger Jesu¹ und die gemeinsame Verkündigung, welche sie unter einander verband, lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Jesus von Nazareth ist der von den Propheten verheissene Messias. — Jesus, nach dem Tode durch göttliche Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht, wird demnächst wiederkommen und das Reich sichtbar aufrichten. — Wer an Jesum glaubt (in die Gemeinde der Jünger Jesu aufgenommen wird), auf Grund rechtschaffener Sinnesänderung Gott als den Vater anruft und nach den Geboten Jesu lebt, ist ein Heiliger Gottes und darf als solcher der sündenvergebenden Gnade Gottes und des Antheils an der zukünftigen Herrlichkeit, also der Erlösung, gewiss sein².

Eine Gemeinschaft der Christusgläubigen bildete sich innerhalb der jüdischen Volksgemeinde. Diese Gemeinschaft legte auch durch ihre Organisation — die enge, brüderliche Verbindung ihrer Glieder — Zeugniß ab von dem Eindruck, den die Person Jesu auf sie gemacht, und schöpfte aus dem Glauben an Jesus und aus der Hoffnung auf seine Wiederkunft die Gewissheit des ewigen Leben und die Kraft zum Glauben an Gott den Vater und zur Erfüllung der hohen sittlichen und socialen Gebote, die Jesus vorgestellt hatte. Sie wusste sich als das wahre Israel der messianischen Zeit (s. § 3) und lebte eben desshalb mit allem ihren Denken und Fühlen in der Zukunft.

¹ Ueber die ältesten bedeutungsvollen Namen (Selbstbezeichnungen) derselben s. die schönen Untersuchungen von Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 36f.). Die Zwölfe waren in erster Linie „μαθηταί“ (Schüler- und Familienkreis Jesu), s. auch die Bedeutung des Jakobus und der Brüder Jesu), dann Zeugen seiner Auferweckung, dadurch Apostel; neben ihnen traten sehr bald — schon in Jerusalem — Propheten und Lehrer auf.

² Sehr prägnant ist Act 28³¹ die christliche Predigt als κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκειν τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet.

Daher blieben für sie die apokalyptischen Hoffnungen, wie sie im Judenthume damals in mannigfachen Ausprägungen giltig waren und die Jesus nicht niedergerissen hatte, zu einem grossen Theile in Kraft (s. § 6). Eine Gewähr für die Erfüllung derselben glaubte man in den mancherlei Manifestationen des Geistes zu besitzen¹, die sich an den Gliedern der neuen Gemeinde beim Eintritt in dieselbe — mit ihm scheint von Anfang an ein Taufact verbunden gewesen zu sein² — und bei den Zusammenkünften zeigten. Sie verbürgten es den Christusgläubigen, dass sie wirklich die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, die berufenen Heiligen, und als solche Priester und Könige Gottes seien³, für welche

¹ Ueber den Geist Gottes (Christi) s. das oben S. 49 Bemerkte. Die ältesten Christen empfanden das Wirken des Geistes als ein von Aussen über sie kommandendes.

² Dass Jesus die Taufe eingesetzt habe, lässt sich nicht direct erweisen; denn Mt 28¹⁹ ist kein Herrnwort. (Gründe: 1) dass der auferweckte Christus Reden gehalten und Gebote gegeben habe, gehört erst einer späteren Stufe der Ueberlieferung an — Paulus weiss von solchen nichts; 2) die trinitarische Formel befremdet im Munde Jesu, und sie hat auch im apostolischen Zeitalter nicht die Geltung gehabt, die ihr zukommen müsste, wenn sie von Jesus selbst stammte). Andererseits weiss Paulus es nicht anders, als dass der in die christliche Gemeinde aufzunehmende Heide die Taufe erhalten muss, und höchst wahrscheinlich sind auch schon zu Paulus' Zeit alle Christen aus den Juden getauft gewesen. Man darf vielleicht annehmen, dass in Folge der anerkennenden Beurtheilung des Täufers Johannes und seiner Taufe seitens Jesu die Praxis der Taufe beibehalten worden ist, auch nachdem der Täufer vom Schauplatz abgetreten war. Nach Joh 4² hat Jesus selbst nicht getauft, wohl aber seine Jünger unter seinen Augen; ein „Sacrament der Taufe“ oder eine Verpflichtung zu derselben ex necessitate salutis lässt sich auf Jesus selbst nur mit Hülfe des Traditionsprincipes zurückführen; aber es ist glaublich, dass es hier im Rechte ist. Im apostolischen Zeitalter ist getauft worden εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν und zwar εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ (I Cor 1¹³ Act 19⁵). Wann die Formel εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος aufgekommen ist, ist nicht auszumachen. Die Formel: εἰς τὸ ὄνομα, drückt aus, dass der Täufling in ein Abhängigkeitsverhältniss zu der betreffenden Person gesetzt wird. Eine Beziehung auf den Tod Christi hat Paulus der Taufe gegeben, resp. mit Recht aus dem „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“ gefolgert. Die Herabkunft des Geistes auf den Täufling galt sehr bald nicht mehr als nothwendige, sofort eintretende Folge der Taufe; doch hat noch Paulus — wohl auch seine Zeitgenossen — Taufgnade und Geistesmittheilung untrennbar verbunden gedacht. S. Scholten, Die Taufformel 1885. Holtzmann, Die Taufe im N. T. in d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1879, S. 401f.

³ Die Bezeichnung der christlichen Gemeinde als ἐκκλησία stammt vielleicht von Paulus, doch ist das keineswegs sicher (s. über diesen „Ehrentamen“ Sohm, Kirchenrecht I, S. 16ff.). Die Herrnworte Mt 16¹⁸ und 18¹⁷ gehören erst einer späteren Zeit an. Noch Gal 1²² ist zu ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας „ταῖς ἐν Χριστῷ“ beigesetzt. Die Selbständigkeit jedes einzelnen Christen in und vor Gott tritt in den Paulusbriefen, in dem Petrusbrief und den christlichen

Welt, Tod und Teufel überwunden sind, ob sie gleich den Wettlauf noch regieren. Das Bekenntniss zu dem Gott Israels als dem Vater Jesu und zu Jesus als dem Christus resp. dem „Herrn“¹ erhielt seinen Abschluss in dem Zeugniss von dem Besitz des Geistes, welcher als Geist Gottes (Christi) jeden Einzelnen der Berufung in das Reich versicherte, ihn mit Gott selbst persönlich verband und ihm Unterpfand der zukünftigen Herrlichkeit wurde².

2. Da das angekündigte Reich Gottes sichtbar noch nicht erschienen war, da die Berufung auf den Geist von der Berufung auf Jesus als den Messias nicht abgelöst werden konnte, und da man im Grunde nichts besass als die Wirklichkeit der Person Jesu, so musste in der Verkündigung aller Nachdruck auf diese Person fallen. Glauben an ihn war die entscheidende Grundforderung und, zunächst unter der Voraussetzung der Religion Abraham's und der Propheten, die sichere Gewähr der Seligkeit. So ist es nicht wunderbar, dass uns in der ältesten christlichen Verkündigung „Jesus Christus“ ebenso häufig entgegentritt, wie in der Verkündigung Jesu selbst das Gottesreich. Was man wirklich besass, war das Bild Jesu und die Kraft, die von ihm ausgegangen war; was man erwartete, erwartete man nur von Jesus, dem Erhöhten und Wiederkehrenden. So musste die Predigt, dass das Himmelreich nahe herbeigekommen, zu der Predigt werden, dass Jesus der Christ sei, und dass alle Offenbarungen Gottes in ihm ihren Abschluss gefunden haben. Wer Jesum ergreift, ergreift in ihm die Gnade Gottes selbst und alles Heil. Man kann dies an sich noch nicht eine Verschiebung nennen; aber sobald nicht mehr mit demselben Nachdruck verkündet wurde, was es im Sinne Jesu

Stücken der Offenbarung Johannis stark hervor: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἵερείς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.

¹ Als dem Messias und Herrn gilt Jesus anbetende Verehrung, d. h. sie gilt dem Namen, den ihm sein Vater gegeben hat. Christen sind die, welche den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen (I Cor 12); alle Kreatur muss sich vor ihm beugen und ihn als Herrn bekennen (Philip 2 ef.). Ueber die NTliche Formel „in Christo Jesu“ s. die Abhandlung von Deissmann, Marburg 1892.

² Das Bekenntniss zu dem Vater, dem Sohn und dem Geist ist somit die Entfaltung des Glaubens, dass Jesus der Christ sei; aber es war nicht beabsichtigt, in diesem Bekenntniss die wesenhafte Gleichheit der drei Grössen oder auch nur die Gleichartigkeit der Beziehungen des Christen zu denselben auszudrücken; vielmehr kommt in ihm der Vater als der Gott und Vater über Alles, der Sohn als der Offenbarer, Erlöser und Herr, der Geist als Besitz (Princip des neuen überirdischen Lebens und der Heiligkeit) in Betracht. Aus den paulinischen Briefen erkennt man, dass die Formel „Vater, Sohn und Geist“ noch nicht, namentlich noch nicht bei der Taufe, allgemein üblich gewesen ist. Aber sie war im Anzug (II Cor 13 13).

bedeute, dass er der Christ sei, und wie beschaffen die Güter seien, die er gebracht, war nicht nur eine Verschiebung unvermeidlich, sondern auch eine Entleerung. Jede Entleerung fordert aber zur Erfüllung der gegebenen Formen mit einem neuen Inhalte auf. So einfach die reine Ueberlieferung des Glaubenssatzes: „Jesus ist der Messias“ war, so gross und in ihrer Begrenzung unsicher war die Aufgabe, den eigenthümlichen Inhalt, welchen Jesus seinem Selbsterzeugniss und seiner Predigt gegeben hatte, richtig sich anzueignen und vollständig zu überliefern. Dieser Aufgabe konnte auch der Juden-Christ nur nach Massgabe seines geistlichen Verständnisses und der Kraft seines religiösen Lebens genügen. Dazu kam, dass die äussere Stellung der ersten Gemeinden inmitten der Volksgenossen, die Jesus gekreuzigt und verworfen hatten, ihnen als vornehmste Pflicht den Nachweis aufnöthigte, dass Jesus wirklich der verheissene Messias gewesen sei. Somit vereinigte sich Alles, um die ersten Gemeinden zu der Ueberzeugung zu bringen, dass die ihnen anvertraute Verkündigung des Evangeliums in der Verkündigung von Jesus als dem Christus aufgehe. Das „*διδάσκειν τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλατο ὁ Ἰησοῦς* — eine Sache des Gemüths und Lebens — konnte nicht in demselben Masse zum Nachdenken anleiten wie das „*διδάσκειν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ*“; denn eine Gemeinde, die den Geist besitzt, reflectirt nicht darüber, ob ihr Verständniss ein zutreffendes ist, wohl aber — namentlich eine missionirende — darüber, worauf die Gewissheit ihres Glaubens beruhe.

Die Verkündigung von Jesus als dem Christ wurzelte ganz in dem A. T., nahm aber ihren Ausgangspunkt bei der durch Leiden und Tod erfolgten Erhöhung Jesu. Der Nachweis, dass das ganze A. T. auf ihn abziele und dass seine Person, seine Thaten und sein Geschick die wirkliche und pünktliche Erfüllung der ATlichen Weissagungen sei, war das vornehmste Interesse der Gläubigen, sofern sie überhaupt rückwärts blickten. Dieser Nachweis diente zunächst nicht dazu, den Sinn und Werth des messianischen Wirkens Jesu deutlicher zu machen — dessen schien es weniger zu bedürfen —, sondern dazu, die Messianität Jesu zu beglaubigen. Doch konnte es nicht ausbleiben, dass man aus dem Wort der Propheten Gesichtspunkte für die Betrachtung der Person und des Wirkens Jesu gewann. Die Alles beherrschende Grundauffassung von Jesus war auf Grund des A. T.'s diese, dass Gott ihn erwählt habe und durch ihn die Gemeinde: Gott hatte ihn erwählt und ihn zu einem Herrn und Christ gemacht; er hat ihm das Werk übergeben, nämlich die Aufrichtung des Reiches, und er hat ihn durch Tod und Auferweckung hindurch in eine überweltliche

Herrscherstellung geführt, in der er sich demnächst sichtbar zeigen und das Ende herbeiführen werde. Die Hoffnung auf die baldige Wiederkehr Christi war insofern das wichtigste Stück in der „Christologie“, als das Werk Christi erst bei dieser Wiederkehr zum Abschluss kommend gedacht wurde. Es war insofern das schwerste, als das A. T. von einer zweifachen Ankunft des Messias nichts enthielt. Der Glaube an diese wurde zum specifisch-christlichen Glauben.

Es gab aber bereits das Forschen in der Schrift des A. T.'s (Prophetenstellen) einen bedeutenden Anstoss dazu, bei der Beurtheilung der Person und der Würde Christi aus dem Rahmen des Gedankens der lediglich in und für Israel vollendeten Theokratie hinauszugehen; ferner veranlasste der Glaube an die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, sich auch die Anfänge seiner Existenz dem entsprechend zu denken; weiter warf die Thatsache der bald eintretenden und so erfolgreichen Mission unter Nicht-Juden ein neues Licht auf den Umfang der Absicht und des Wirkens Jesu und führte darauf, ihn in seiner Bedeutung für die gesammte Menschheit zu betrachten; endlich forderte das Selbstzeugniss Jesu dazu auf, sein Verhältniss zu Gott dem Vater und die Voraussetzungen desselben zu erwägen und sie in fasslichen Sätzen zum Ausdruck zu bringen. An diesen vier Punkten setzte bereits im apostolischen Zeitalter die Speculation ein und brachte es zu sehr verschiedenen Aussagen über die Person und die Würde Jesu (§ 6)¹. |

3. Da Jesus als der von den Propheten verheissene Messias aufgetreten war und geglaubt wurde, so schien eben damit bereits Zweck

¹ Die in den NTlichen Schriften sich findenden christologischen Aussagen lassen sich, sofern sie das Bekenntniss zu Jesus als dem Christus und dem Herrn erläutern und umschreiben, fast sämmtlich aus irgend einem der vier im Texte genannten Gesichtspunkte ableiten. Dabei ist aber festzuhalten, dass jene Aussagen Erläuterungen des Bekenntnisses, Jesus ist der „Herr“, sein wollten, welches allerdings die Anerkennung in sich schloss, dass Jesus durch die Auferstehung ein himmlisches Wesen geworden (oder als solches dargethan) sei (s. Weizsäcker, a. a. O. S. 110). Die feierliche Versicherung des Paulus (I Cor 12 3): διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύνάται εἰπεῖν ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ (vgl. Rom 10 9), zeigt, dass, wer sich zu Jesus als dem Herrn bekannte (und demgemäss an die Auferweckung Jesu glaubte), als ein vollbürtiger Christ galt. Sie schliesst die selbständige Geltung irgend eines christologischen „Dogmas“ neben jenem Bekenntniss und der mit ihm gesetzten Verehrung Christi für die apostolische Zeit unzweideutig aus. Sehr beachtenswerth ist es aber, dass diejenigen urchristlichen Männer, welche das Christenthum als die Ueberwindung der ATlichen Religion erkannt haben (Paulus, der Verf. des Hebräerbriefes, Johannes), sämmtlich Christus für ein aus dem Himmel herabgestiegenes Wesen gehalten haben.

und Inhalt seiner Sendung hinreichend klar gestellt. Ferner, da das Werk Christi noch nicht abgeschlossen war, so blickte man bei Betrachtung desselben vor allem in die Zukunft. Aber auf Grund ausdrücklicher Worte Jesu und im Bewusstsein, den Geist Gottes erhalten zu haben, war man bereits der in der Taufe gespendeten Sündenvergebung, der Gerechtigkeit vor Gott, der vollen Erkenntniss des göttlichen Willens und der Berufung in das zukünftige Reich als eines gegenwärtigen Besitzes gewiss. In der Beschaffung dieser Güter erkannten sicher nicht Wenige den Erfolg der ersten Ankunft des Messias d. h. sein Werk. Dieses Werk konnte in der gesammten Wirksamkeit Christi angeschaut werden. Da aber die Sündenvergebung als das Heilsgut aufgefasst werden konnte, welches alle übrigen zur sicheren Folge hatte, da Jesus ausdrücklich seinen Tod zu derselben in Beziehung gesetzt hatte, da endlich die so räthselhafte und anstössige Thatsache dieses Todes eine besondere Erklärung erheischte, so trat von Anfang an das Bekenntniss: Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (I Cor. 15, 3: παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) in den Vordergrund. Nicht nur Paulus, für welchen auf Grund seiner besonderen Erwägungen und Erfahrungen das Kreuz Christi der Mittelpunkt aller Erkenntniss geworden war, sondern auch die Mehrzahl der Gläubigen muss die Verkündigung des Todes des Herrn für ein wesentliches Stück in der Heilsverkündigung von Christus angesehen haben¹, indem sie den Tod in der Regel irgendwie unter | den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers stellte. Doch sind die Auffassungen über den besonderen Werth des Todes für die Beschaffung des Heiles noch mannigfach verschieden gewesen, und es mögen sich noch Viele damit begnügt haben, die Nothwendigkeit des Todes aus der Thatsache zu begründen, dass er geweissagt worden sei (ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφάς), während sie ihr wirkliches religiöses Interesse ganz der zukünftig durch Christus zu beschaffenden Herrlichkeit zuwandten. Von grosser Bedeutung für die Folgezeit musste es aber werden, dass man von Anfang an einen kurzen Bericht über das Geschick Jesu (s. einen Theil desselben I Cor 15 1—11) aller Verkündigung von ihm zu

¹ Man vgl. die in den Grundzügen gemeinsamen Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi bei Paulus, in den johanneischen Schriften, im 1. Petrus-, im Hebräerbrief und in den christlichen Stücken der Offenbarung: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, αὐτῷ ἢ δόξα; vgl. die Beziehungen auf Jes 53 und das Passahlamm, überhaupt die Aussagen über das „Lamm“ in alten Schriften; s. Westcott, The epp. of St. John (1886 p. 34f.): Die Idee vom Blute Christi im N. T.

Grunde legte. In diesen Bericht mussten diejenigen Stücke aufgenommen werden, in denen die Identität des erschienenen Christus mit dem verheissenen besonders deutlich hervortrat, sowie diejenigen, welche über die gemeinen Erwartungen vom Messias hinausgingen, also schon desshalb vor allem wichtig erschienen (Tod und Auferstehung). Man hatte nicht die Absicht, in der Zusammenstellung dieses Berichtes das „Werk“ Christi zu schildern; aber nachdem das Interesse, aus dem er ursprünglich gebildet war, sich verdunkelt und anderen Interessen Platz gemacht hatte, musste die solenne Verkündigung jener Stücke dazu auffordern, in ihnen selbst die eigentliche Leistung Christi, sein Werk, zu erblicken¹.

4. In dem Glauben, dass Jesus nicht im Tode geblieben, sondern von Gott auferweckt sei, haben die Jünger Jesu ihr felsenfestes Vertrauen zu ihm bewährt. Dass Christus auferstanden, war ihnen auf Grund dessen, was sie an ihm erlebt — allerdings erst nachdem sie ihn geschaut hatten — ebenso gewiss, wie die Thatsache seines Todes, und wurde das Hauptstück in der Verkündigung von ihm². Aber in der Botschaft von dem auferstandenen Herrn war nicht nur die Ueberzeugung enthalten, dass er wiederbelebt sei und nun ewiglich lebe, sondern auch die Gewissheit, dass die Seinen wie er auferstehen und ewig leben | werden. Die Auferstehung Jesu wurde somit zum sicheren Unterpfand der Auferstehung aller Gläubigen, und zwar ihrer realen, persönlichen Auferstehung. An eine blosser Unsterblichkeit des Geistes hat im Anfang Niemand gedacht, selbst die nicht, welche die Vergänglichkeit der sinnlichen Menschennatur annahmen. Gemäss dem Unsicheren, welches in den jüdischen Hoffnungen und Speculationen dem Auferstehungsgedanken noch anhaftete, waren auch in der christlichen Gemeinde die concreten Vorstellungen schwankend; aber sie vermochten nicht die Gewissheit der Ueberzeugung zu beeinträchtigen, dass der Herr die Seinen auferwecken wird. Diese Ueberzeugung, welche die Furcht vor dem Gott, der in die Hölle verstösst, zu

¹ Dies konnte natürlich nicht anders geschehen, als dass man über die Bedeutung derselben nachsann. Aber eine Verschiebung war schon vollzogen, sobald man sie isolirte und von dem Gesamtwirken Jesu oder gar von seiner zukünftigen Wirksamkeit ablöste. Das Nachsinnen über die Bedeutung resp. über die Ursachen der einzelnen Thatsachen konnte auf Grund jener Isolirung leicht auf ganz neue Vorstellungen gerathen.

² S. die ausgezeichneten Ausführungen Weizsäcker's, Apostol. Zeitalter S. 1 ff., besonders auch über die Bedeutung des Petrus als ersten Zeugen der Auferstehung; vgl. Cor 15⁵ mit Lc 24³⁴, dazu das Fragment des Petrus-Evangeliums, welches leider dort abbricht, wo man die Erscheinung vor Petrus erwartet.

ihrer Kehrseite hat, ist die mächtigste Kraft geworden, durch welche das Evangelium die Menschen gewonnen hat¹. |

¹ Es ist eine oft wiederholte Rede, das Christenthum ruhe auf dem Glauben an die Auferstehung Christi. Diese Rede kann richtig sein, wenn vorher verkündigt ist, wer dieser Jesus Christus ist und was sein Leben bedeutet. Wenn sie aber als ein nackter Bericht auftritt, dem man sich allem zuvor unterwerfen soll, und dazu noch, wie nicht selten geschieht, durch die Behauptung „ergänzt“ wird, die Auferstehung Christi sei das sicherste Factum der Weltgeschichte, so weiss man nicht, ob man sich mehr über die Gedankenlosigkeit oder den Unglauben in dieser Rede wundern soll. An ein Factum braucht man nicht zu glauben, und wozu religiöser Glaube, d. h. Vertrauen auf Gott, nöthig ist, das kann nimmermehr ein Factum sein, das auch abgesehen von solchem Glauben feststünde. Es ist deshalb hier die historische Frage und die Frage des Glaubens scharf zu unterscheiden. Historisch stehen folgende Punkte fest: 1) dass Niemand von den Gegnern Christi ihn nach seinem Tode gesehen hat, 2) dass Jünger Christi bald nach dem Tode Christi überzeugt gewesen sind, ihn geschaut zu haben, 3) dass die Reihenfolge und die Zahl dieser Erscheinungen nicht mehr sicher ermittelt werden können, 4) dass die Jünger und Paulus Christi nicht in dem gekreuzigten, irdischen Leibe, sondern in himmlischer Glorie gesehen zu haben sich bewusst gewesen sind — selbst die späteren unglaublichen Berichte von den Erscheinungen Christi, welche die Leibhaftigkeit stark betonen, reden dabei doch zugleich von einem solchen Leibe, der durch verschlossene Thüren geht, also kein irdischer gewesen ist, 5) dass Paulus die ihm geschenkte Christusmanifestation zwar mit keinem der ihm später gewordenen Gesichte gleichsetzt, aber sie andererseits in den Worten beschreibt (Gal 1 15): ὅτε ἐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, und trotzdem mit den Erscheinungen, welche die Früheren gesehen haben, auf eine Stufe rückt. Da nun auch das am 3. Tage leerbefundene Grab keineswegs als ein sicheres geschichtliches Factum gelten kann, weil es, wo von ihm berichtet ist, mit offenbar sagenhaften Zügen (Engelerscheinungen) verbunden erscheint, und weil es ferner durch die Art, wie Paulus I Cor 15 die Auferstehung geschildert hat, geradezu ausgeschlossen ist, so ergiebt sich, I) dass sich jede Auffassung hier von der ursprünglichsten Auffassung entfernt, welche die Auferstehung Christi als eine einfache Wiederbelebung seines sterblichen Leibes vorstellt, und dass II) überhaupt die Frage, ob Jesus auferstanden ist, für Niemanden existiren kann, der von dem Inhalte und Werth der Person Jesu absieht; denn das blosse Factum, dass Anhänger und Freunde Jesu überzeugt gewesen sind, ihn gesehen zu haben, zumal wenn sie selbst dabei erklären, er sei ihnen in himmlischer Glorie erschienen, bietet doch für den, dem es mit der Feststellung geschichtlicher Thatfachen Ernst ist, auch nicht den geringsten Anlass zu der Annahme, Jesus sei nicht im Grabe geblieben.

Also die Historie vermag dem Glauben hier zunächst keinen Succurs zu schaffen. Mag der Glaube an die Erscheinungen Jesu im Kreise seiner Jünger auch noch so fest gewesen sein — er war es —: auf die Erscheinungen hin, die Andere gehabt haben, zu glauben, ist ein Leichtsinn, der sich immer durch aufsteigende Zweifel rächen wird. Aber die Geschichte leistet dem Glauben doch einen Dienst; sie beschränkt seinen Spielraum und weist ihn damit auf das Gebiet, wohin er

5. Nach dem Auftreten des Paulus wurden die ältesten Gemeinden auf's lebhafteste von der Frage bewegt, wie die Gerech-

gehört. Die Frage für den Glauben, welche die Geschichte übrig lässt, ist diese: ist Jesus Christus im Tode versunken oder ist er durch Kreuz und Leiden zur Herrlichkeit, d. h. zu Leben, Kraft und Ehre übergegangen? Im Sinne Jesu hätten die Jünger davon überzeugt sein sollen, auch ohne ihn in Herrlichkeit gesehen zu haben (ein Bewusstsein hiervon findet sich noch Lc 24²⁸: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ und Joh 20²⁹: ὅτι ἑώρακάς με πιστεύουκας, μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες), und man darf wohl hinzufügen, dass keine Erscheinungen des Herrn sie auf die Dauer von seinem Leben hätten überzeugen können, wenn sie nicht den Eindruck seiner Person im Herzen besessen hätten. Der Glaube an das ewige Leben Christi und an unser ewiges Leben ist nicht eine vorläufige Bedingung, um überhaupt Christi Jünger zu sein, sondern er ist das Schlussbekenntniss der Jüngerschaft. Er hat es auch gar nicht zu thun mit einem Wissen um die Form, in der Jesus lebt, sondern lediglich mit der Ueberzeugung, dass er der lebendige Herr ist. Die Bestimmung der Form ist ja sofort abhängig gewesen von den höchst verschiedenen allgemeinen Vorstellungen über zukünftiges Leben, Auferstehung, Wiederherstellung und Verklärung des Leibes, die in der damaligen Zeit gültig waren. Verhältnissmässig sehr frühe hat sich die Vorstellung von einer Wiedererweckung des Leibes Jesu eingestellt, weil es diese Hoffnung war, welche weite Kreise von Frommen für ihre eigene Zukunft belebte. Der Glaube an Jesus, den trotz des Kreuzestodes lebendigen Herrn, kann nicht durch Vernunft- oder Autoritätsbeweise erzeugt werden, sondern auch heute noch nur ebenso, wie es Paulus von sich bekannt hat: ὅτε ἐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Wohl war die Ueberzeugung, den Herrn gesehen zu haben, für die Jünger von höchster Bedeutung und hat sie zu Evangelisten gemacht; aber was sie gesehen haben, das kann uns zunächst nichts helfen. Es kann erst dann Bedeutung für uns gewinnen, wenn wir die Zuversicht zu dem Herrn gewonnen haben, die Petrus Marc 8²⁹ ausgesprochen hat. Der Christ bekennet auch heute noch mit Paulus: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλικιώτερος ἐσμέν μόνον, ἑλασινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. Er glaubt an ein zukünftiges Leben bei Gott für sich, weil er glaubt, dass Christus lebt. Das ist die Eigenart und Paradoxie des christlichen Glaubens. Das sind aber nicht Ueberzeugungen, die einem tief fühlenden und ernsthaft denkenden Wesen, das inmitten der Natur und des Todes steht, alltäglich und selbstverständlich werden können, sondern man besitzt sie nur, soweit man mit ganzem Herzen und ganzem Gemüthe in Gott lebt, und auch auf sie bezieht sich die Bitte: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“. So zu thun, als sei der Glaube an das ewige Leben und an den lebendigen Christus die einfachste Sache von der Welt oder ein Dogma, dem man sich eben zu unterwerfen habe, ist irreligiös. Die ganze Frage nach der Auferstehung Christi, ihrer Art und ihrer Bedeutung, ist in der späteren Christenheit dadurch verwirrt worden, dass man sich gewöhnte, das ewige Leben auch abgesehen von Christus als eine sichere Aussicht zu betrachten. Das ist jedenfalls nicht christlich. Christlich ist es, Gott darum zu bitten, dass er den Geist gebe, welcher kräftig macht, die Gefühle und Zweifel der Natur zu überwinden, und durch die Erfahrung des „Stirb und Werde“ den Glauben an ein ewiges Leben schafft. Wo dieser Glaube, also gewonnen, vorhanden ist, da ist er noch immer getragen gewesen von der

tigkeit, welche die Christusgläubigen besitzen, zu Stande komme, und welche Bedeutung in diesem Zusammenhange die pünktliche Erfüllung des väterlichen Gesetzes habe. Während die Einen an den bisher bestandenen Ordnungen und Auffassungen nichts geändert wissen wollten und die Verleihung der Gerechtigkeit von Seiten Gottes nur unter der Bedingung der pünktlichen Gesetzeserfüllung für möglich hielten, lehrten Andere, dass Jesus als der Messias die Gerechtigkeit seinem Volke beschafft, das Gesetz ein für alle Mal erfüllt und einen neuen Bund — sei es im Gegensatze zu dem alten, sei es als höhere Stufe über ihm — gestiftet habe. Paulus vor allem sah in dem Tode Christi des Gesetzes Ende, leitete die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben an Christum ab und suchte aus dem A. T. selbst die nur zeitweilige Giltigkeit des Gesetzes und damit die Abrogation der ATlichen Religion durch eine geschichtliche Speculation zu erweisen. Andere — und dem Apostel Paulus selbst ist diese Betrachtung, welche nicht überall aus alexandrinischen Einflüssen zu erklären ist (s. oben S. 61 f.), nicht fremd — unterschieden in dem mosaischen Gesetz Geist und Buchstaben, gaben Allem eine geistige Bedeutung und hielten in diesem Sinne das ganze Gesetz als νόμος πνευματικός für verbindlich. Bei dieser Auffassung verschob sich die Frage, ob die Gerechtigkeit aus des Gesetzes Werken oder aus dem Glauben komme, blieb somit in ihrem tiefsten Grunde ungelöst oder wurde im Sinne eines vergeistigten Nomismus entschieden. Aber die Loslösung des Christenthums von den politischen Formen der jüdischen Religion und vom Opferdienst hat sich auch von hier aus vollzogen, obgleich dasselbe mit der richtig verstandenen ATlichen Religion für identisch galt. Die überraschenden Erfolge der directen Heidenmission haben diese Controversen, wie | es scheint, erst hervorgerufen (doch s. Stephanus) und gaben ihnen die höchste Bedeutung. Die Thatsache, dass ein Theil der jüdischen Christen und selbst einige Apostel schliesslich das Recht der Christen aus den Heiden, Christen zu sein ohne Juden zu werden, anerkannten, ist der stärkste Beweis dafür, dass man den Glauben und die Hingabe an Jesus als den Heiland über Alles schätzte. In der Zustimmung zu der directen Heidenmission sprengten die ältesten Christen, obgleich sie selbst das Gesetz hielten, die israelitische Volksreligion und brach-

Ueberzeugung, dass der Mann lebt, der Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht hat. Diesen Glauben festzuhalten, ist das Ziel des Lebens; denn nur das, wonach wir mit Bewusstsein streben, ist in dieser Sache unser Eigenthum; was wir zu besitzen meinen, haben wir bald verloren.

ten die Ueberzeugung zum Ausdruck, dass Jesus nicht nur der Messias seines Volkes, sondern der Erlöser der Menschheit sei¹. Die Begründung des universalen Charakter des Evangeliums, d. h. des Christenthums als der Weltreligion, wurde nun aber ein Problem, dessen Lösung, wie sie Paulus gegeben, nur Wenige zu verstehen und sich anzueignen im Stande waren.

6. In der Ueberzeugung, dass alles Heil in dem Glauben an Jesum Christum beschlossen sei, gewaun die Christenheit das Bewusstsein eine neue Schöpfung Gottes zu sein. Indem dabei aber zugleich das Bewusstsein, das wahre Israel zu sein, festgehalten wurde, ergaben sich einerseits ganz neue geschichtliche Perspektiven, andererseits hohe Probleme, die eine Lösung erheischten. Als neue Schöpfung Gottes (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) wusste sich die Gemeinde als die vor Anbeginn der Welt von Gott in Jesu erwählte Gemeinde; in der Ueberzeugung, das wahre Israel zu sein, nahm sie die ganze geschichtliche Entwicklung, von welcher das A. T erzählte, für sich in Anspruch, überzeugt, dass alle Gotteswirkungen daselbst auf sie abzielten. Wie bei dieser Betrachtung das jüdische Volk, sofern es Jesum als Messias nicht anerkannt hatte, zu beurtheilen sei, war die grosse Frage, die sehr verschiedene Beantwortungen finden sollte. Die Loslösung des Christenthums vom Judenthum war die wichtigste Vorbedingung und daher die wichtigste Vorbereitung für

¹ Sehr richtig Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 61): „Das Aufstehen des Judenthums gegen die Gläubigen stellte diese selbst auf eigene Füße. Zum ersten Male sahen sie sich im Namen des Gesetzes verfolgt, und damit zum ersten Male musste ihnen selbst das Licht aufgehen, dass in Wahrheit für sie das Gesetz nicht mehr dasselbe war, wie für die anderen. Ihre Hoffnung ist das kommende Himmelreich, in diesem Reiche ist es nicht mehr das Gesetz, wovon sie das Heil erwarten, sondern ihr Herr. Das Alles ist auch schon vorher da. Man darf nur den Glaubensstand dieser ältesten Zeit nicht so untersuchen, als ob den Aposteln die Frage vorgelegt worden wäre, ob sie auch ohne die Beschneidung am Himmelreich Antheil haben konnten, ob man in dasselbe gelangen könne durch den Glauben an Jesus mit oder ohne Beobachtung des Gesetzes. Solche Fragen bestanden für sie weder praktisch noch als Schulfragen. Aber wenn sie auch Juden waren und das Gesetz, welches ja ihr Meister nicht aufgehoben hatte, sich für sie von selbst verstand, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass die innere Stellung zu demselben trotz Allem durch den Glauben an ihren Meister und durch die Reichshoffnung eine andere geworden war. Es giebt eine innere Freiheit, welche bei aller Gebundenheit durch Geburt, Gewohnheit, Vorurtheil und Pietät heranwachsen kann. Aber in das Bewusstsein pflegt dieselbe erst zu treten, wenn ihr eine Anforderung gestellt wird, die sie verletzt, oder wenn sie angegriffen wird wegen einer Folgerung, welche bis jetzt nur der Gegner, aber eben nicht das eigene Bewusstsein gezogen hat.“

die Mission unter den Völkern und — für die Verbindung mit dem griechischen Geiste.

Zusatz 1. Es ist zuviel behauptet, wenn man mit Renan u. A. sagt, dass Paulus allein der Ruhm gebühre, das Christenthum aus dem Judenthum herausgeführt zu haben. Allerdings durfte der grosse Apostel auch in dieser Beziehung erklären: περισσώτερον αὐτῶν πάντων ἐκοτίασα, aber auch neben ihm gab es Solche, welche in der Kraft des Evangeliums die Schranken des Judeuthums überstiegen. Es sind — das darf man jetzt für sicher halten — im Reiche christliche Gemeinden entstanden (z. B. in Rom), die wesentlich gesetzesfrei waren, ohne dabei durch die Predigt des Paulus bestimmt worden zu sein. Paulus' Verdienst ist es gewesen, die grosse Frage scharf formulirt, den Universalismus des Christenthums eigenthümlich begründet und in solcher Begründung doch den Charakter des Christenthums als einer positiven Religion (im Unterschied von Philosophie und Moralismus) festgehalten zu haben. Aber die spätere Entwicklung hat weder seine scharfe Formulirung noch seine eigenthümliche Begründung des Universalismus zur Voraussetzung, vielmehr lediglich diesen selbst.

Zusatz 2. Bei der herkömmlichen Gegenüberstellung des Paulinismus und des Judenchristenthums, in welcher Paulinismus gleich Heidenchristenthum gesetzt wird, wird die ATliche resp. die jüdische Bedingtheit der paulinischen Theologie übersehen. Diese Theologie — so darf man schon a priori urtheilen — konnte, einzelne Ausnahmen abgerechnet, als ganze höchstens geborenen Juden verständlich sein; denn strenge pharisäische Schullehren gehörten mit zu ihren Voraussetzungen, und die Kühnheit das A. T. zu kritisiren, das Gesetz in seinem historischen Verstande zu verwerfen und zu behaupten, konnte den Heidenchristen ebensowenig sympathisch sein wie die Pietät gegenüber dem jüdischen Volke. Dieses Urtheil bestätigt sich durch einen Blick auf die Schicksale der paulinischen Theologie in den folgenden 120 Jahren. Nur ein Heidenchrist | hat Paulus verstanden — Marcion — und dieser hat ihn missverstanden; die anderen sind nicht wesentlich über die Aneignung einzelner paulinischer Sätze hinausgekommen und haben namentlich für die Theologie des Apostels, sofern in ihr der Universalismus des Christenthums als Religion auch ohne den Recurs auf den Moralismus und ohne Umdeutung der ATlichen Religion erwiesen wird, kein Verständniss gezeigt. Hieraus ergiebt sich aber, dass das Schema „Judenchristenthum — Heidenchristenthum“ unzureichend ist. Man hat vielmehr schon im apostolischen Zeitalter, mindestens für den Ausgang desselben, vier Haupt-

richtungen zu unterscheiden (innerhalb derer wiederum verschiedene Nuancen hervortreten), die sich hie und da gekreuzt haben mögen¹: 1) das Evangelium gilt dem Volke Israel, der Heidenwelt nur unter der Bedingung, dass sich die Einzelnen dem Volke Israel anschliessen. Die pünktliche Beobachtung des Gesetzes ist auch weiter noch nothwendig und die Bedingung, unter der das messianische Heil ertheilt wird (Principieller und praktischer Partikularismus und Nomismus, der indess die Verpflichtung zur Mission nicht lähmen sollte); 2) das Evangelium gilt den Juden und den Heiden; die ersteren sind als Christgläubige, wie früher, zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet, die letzteren sind es nicht; aber sie können desshalb auch nicht auf Erden mit den christgläubigen Juden zu einer Gemeinde verschmelzen. Auf diesem Standpunkte waren im Einzelnen sehr verschiedene Urtheile möglich; aber die Verleihung des Heiles konnte nicht mehr von der Erfüllung ceremonial-gesetzlicher Gebote schlechthin abhängig gedacht werden² (Principieller Universalismus, praktischer Particularismus; die Prärogative der Volkes Israel ist in irgend welchem Masse festgehalten); 3) das Evangelium gilt den Juden und den Heiden; verpflichtet ist Niemand mehr zur Beobachtung des Gesetzes; denn das Gesetz ist abgethan (resp. erfüllt), und das Heil, in dem Kreuzestod Christi beschafft, wird durch den Glauben angeeignet. Das Gesetz (d. h. die ATliche Religion), in seinem wörtlichen Sinne, ist göttlichen Ursprungs, aber es war von Anfang an nur auf eine bestimmte Epoche der Geschichte berechnet gewesen; die Prärogative des Volkes Israel bleibt und zeigt sich darin, dass ihm das Heil zuerst angeboten wird; sie wird sich wiederum am Ende aller Geschichte erweisen; sie bezieht sich auf das Volk als Ganzes und hat mit der Frage nach dem Masse der Seligkeit für den Einzelnen nichts zu thun (Paulinismus: principieller und praktischer Universalismus und Antinomismus auf

¹ Nur eine dieser vier Richtungen — die paulinische und die ihr verwandten, welche die Verf. des Hebräerbriefes und der johanneischen Schriften vertreten — hat in dem Evangelium die Begründung einer neuen Religion erkannt. Die übrigen haben es mit dem vollendeten Judenthum resp. mit der richtig verstandenen ATlichen Religion identificirt. Aber indem Paulus das Christenthum, über das Gesetz d. h. über die wirkliche ATliche Religion hinwegschreitend, an die dem Abraham gegebene Verheissung geknüpft hat, hat er ihm nicht nur einen geschichtlichen Unterbau gegeben, sondern auch dem Stammvater des jüdischen Volkes eine einzigartige Bedeutung für das Christenthum vindicirt. Ueber die sub 1) und 2) genannten Richtungen s. Buch I. cap. 6.

² Aus Gal 2 11 ff. geht hervor, dass Petrus damals und schon lange Zeit principiell auf dem Standpunkt des Paulus gestanden hat; s. die zutreffenden Ausführungen Weizsäcker's, a. a. O. S. 62 f.

Grund der Anerkennung einer nur zeitweiligen Gültigkeit des gesammten Gesetzes; Bruch mit der überlieferten Religion Israels; Anerkennung der Prärogative des Volkes Israel; das Festhalten einer Prärogative des Volkes Israel war auf diesem Standpunkt übrigens nicht nothwendig, s. den Hebräerbrief und das Ev. Johannis); 4) das Evangelium gilt den Juden und Heiden; zur Beobachtung der Cereimonialgebote und des Opferdienstes braucht desshalb Niemand verpflichtet zu werden, weil diese Gebote selbst nur die Hüllen für sittliche und geistige Gebote sind, welche das Evangelium in vollkommener Gestalt zur Erfüllung vorgestellt hat (Principieller und praktischer Universalismus auf Grund einer Neutralisirung des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium, Altem und Neuem; Spiritualisirung und Entschränkung des Gesetzes)¹. |

Zusatz 3. Die Erscheinung des Paulus ist die wichtigste Thatsache in der Geschichte des apostolischen Zeitalters. In wenigen Sätzen eine Uebersicht über sein Werk und seine Theologie zu geben, ist unmöglich; eine ausführlichere Darstellung aber hier einzuschalten, verbieten die Grenzen dieser Untersuchung — und nicht nur die äusseren; denn, wie oben (§ 3) bereits angedeutet, knüpft die Lehrbildung in der Heidenkirche nicht an die Gesamterscheinung der paulinischen Theologie an, sondern lediglich an gewisse Grundgedanken, die dem Apostel nur theilweise eigenthümlich waren. Sein Eigen-

¹ Die vier genannten Richtungen sind im apostolischen Zeitalter von Solchen vertreten worden, die im Judenthum geboren und erzogen waren; sie sind auch sämmtlich auf griechisches Gebiet verpflanzt worden. Aber man muss es bezweifeln, ob die sub 3) genannte Richtung auf diesem Gebiet Verständniss und selbständige Vertreter gefunden hat, da sichere Beweise dafür fehlen. Eine Kritik an der ATlichen Religion konnte nur wagen, wer diese Religion wirklich ertragen und verstanden hatte. Zu bemerken ist jedoch, dass die Mehrzahl der im apostolischen Zeitalter für das Christenthum gewonnenen Nicht-Juden wahrscheinlich schon vorher das A. T. — nicht immer die jüdische Religion — kennen gelernt hatte (s. Havet, *Le Christianisme* T. IV. p. 102: „Je ne sais s'il y est entré, du vivant de Paul, un seul païen; je veux dire un homme, qui ne connût pas déjà, avant d'y entrer, le judaïsme et la Bible“). Wie missverständlich und irreführend es ist, die Verschiedenheit der Richtungen im apostolischen Zeitalter und in der nächsten Folgezeit durch die Bezeichnungen: „Judenchristen—Heidenchristen“ zum Ausdruck zu bringen, wird aus den gegebenen Andeutungen klar sein. Mit kurzen Schlagworten ist es hier so wenig gothan, dass man sogar das landläufige Verständniss derselben mit einigem Recht vertauschen könnte und behaupten, dass das, was man gewöhnlich unter Heidenchristenthum versteht (Kritik an der ATlichen Religion) nur auf dem Boden des Judenthums möglich gewesen ist, während das, was man häufig auch Judenchristenthum nennt, vielmehr eine Auffassung ist, welche geborenen und mit dem A. T. oberflächlich vertrauten Heiden besonders nahe liegen musste.

thümlichstes hat nicht anders als stossweise auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre eingewirkt. So mögen hier nur einige Richtlinien ihre Stelle finden¹: 1) Kraft und Geheimniss seiner Person und seiner Wirksamkeit war die innere Ueberzeugung, dass Christus ihm sich offenbart habe, dass das Evangelium die Botschaft von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus sei, und dass Gott ihn berufen habe, dieses Evangelium der Welt zu verkündigen; diese drei Momente waren in dem Bewusstsein des Paulus eine Einheit, sie bildeten seine Bekehrung und den Inhalt seines weiteren Lebens. 2) In dieser Ueberzeugung wusste er sich selbst als eine neue Creatur, und so lebendig war dies Bewusstsein, dass er den Juden erst wieder ein Jude werden musste, wie den Heiden ein Heide, um sie zu gewinnen. 3) Der gekreuzigte und auferstandene Christus wurde der Mittelpunkt seiner Theologie, aber nicht nur Mittelpunkt, sondern auch einzige Quelle und beherrschendes Princip. Dieser Christus war ihm nicht Jesus von Nazareth, der Erhöhte, sondern das mächtige persönliche Geistwesen in göttlicher Gestalt, das sich zeitweise erniedrigt hatte, und das als Geist die Welt des Gesetzes, der Sünde und des Todes gebrochen hat und von nun an in den Gläubigen überwindet. 4) Somit war ihm die Theologie, nach vorwärts gesehen, die Lehre von der befreienden Macht des Geistes (Christi) in allen concreten Verhältnissen des menschlichen Lebens und der menschlichen Noth. Der Christus, welcher Gesetz, Sünde und Tod bereits überwunden hat, lebt als Geist und durch seinen Geist in den Gläubigen, die ihn eben desshalb nicht nach dem Fleische kennen; er ist eine schaffende Macht des Lebens für die, welche ihm im Glauben an seinen erlösenden Kreuzestod Raum bei sich geben — das heisst gerechtfertigt sein. Das Leben im Geist, welches der Erfolg der Verbindung mit Christus ist, wird sich zuletzt auch am Leibe (nicht am Fleische) offenbaren. 5) Nach rückwärts gesehen, war dem Paulus

¹ Die erste Auflage dieses Bandes konnte sich noch nicht auf Weizsäcker's Werk, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche 1886 (seitdem in 2. Aufl. erschienen), berufen. Jetzt ist der Verf. in der glücklichen Lage, die Leser seiner mangelhaften Skizze auf diese ausgezeichnete Darstellung verweisen zu können, deren Stärke die Schilderung des Paulinismus und seines Verhältnisses zur Urgemeinde und zur urchristlichen Theologie ist (S. 66—151). Die Wahrheit der von Weizsäcker gegebenen Ausführungen über die inneren Verhältnisse (S. 85 f. u. sonst) wird von seinen Annahmen betreffs der äusseren Verhältnisse, die ich nicht überall für richtig zu halten vermag, nur wenig betroffen. Als Ganzes ist das Werk von Weizsäcker m. E. das kirchenhistorisch bedeutendste Werk, das wir seit Ritschl's Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857) erhalten haben.

die Theologie Lehre vom Gesetz und von seiner Aufhebung, genauer: Schilderung des alten Wesens vor Christus im Lichte des Evangeliums und Nachweis, dass es durch Christus vernichtet ist. Auch hier ist der Schriftbeweis nur die nachgebrachte Stütze innerer Erwägungen, die sich sämmtlich in dem Gedanken bewegen, dass dem, was aufgehoben wird, zuvor sein Recht widerfährt, indem es in seiner ganzen Macht zur Erscheinung kommt, um dann sein Ende zu nehmen — das Gesetz, das Sündenfleisch, der Tod: durch das Gesetz wird das Gesetz vernichtet, in dem Sündenfleisch wird die Sünde abgethan, durch den Tod wird der Tod besiegt. 6) Die geschichtliche Betrachtung, die sich von hier aus ergab, setzt in Hinblick auf Christus bei Adam und Abraham ein, in Hinblick auf das Gesetz bei Moses; sie schliesst in Hinblick auf Christus mit der Aussicht auf die Zeit, wo Gott sein wird Alles in Allem, nachdem Christus Alles unter seine Füße gelegt; sie schliesst in Hinblick auf Moses und die dem jüdischen Volke gegebenen Verheissungen mit der Aussicht auf eine Zeit, wo ganz Israel gerettet sein wird. 7) Die Lehre von Christus bei Paulus nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Schlussbekenntniss der Urgemeinde, dass Christus als himmlisches Wesen und als Herr der Lebendigen und Todten beim Vater ist. Obgleich Paulus die Verkündigung vom geschichtlichen Christus genau gekannt haben muss, so kehrt seine Theologie in strengem Sinne des Wortes nicht zu ihr zurück, sondern dieselbe überspringend setzt sie bei dem präexistenten Christus (dem himmlischen Menschen) ein, dessen sittliche That es gewesen ist, sich in selbstverleugnender Liebe in das Fleisch zu begeben, um die Mächte der Natur und das Verhängniss des Todes für alle Menschen zu brechen; aber um das Leben im Geiste zu regeln, hat er doch auf die Worte und das Lebensbild des geschichtlichen Christus verwiesen. 8) Von christlichen Gegnern, die die Botschaft vom gekreuzigten Christus nur neben der *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* gelten lassen wollten, sind dem Apostel Deductionen, Beweise und vielleicht auch Conceptionen abgezwungen worden, die formell die Schultheologie des Pharisäismus verrathen; auch als Exeget und Typolog erscheint er als Schüler der Pharisäer; allein die Dialektik über Gesetz, Beschneidung und Opfer bildet nicht den Kern seiner religiösen Denkweise, andererseits hat ihn unzweifelhaft eben der Pharisäismus mitbefähigt, das zu werden, was er geworden ist; denn derselbe umschloss nahezu alles Hohe, was das Judenthum ausser Christus überhaupt besass, und seine Vorsehungslehre, sein energisches Drängen, die religiösen Contraste herauszustellen, seine messianischen Erwartungen, seine Prädestinations- und Sündenlehre waren eine Vor-

bedingung, damit ein religiöser und christlicher Charakter wie Paulus entstehen konnte¹. Paulus, dieser erste Christ der zweiten Generation, ist die höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi. Der Pharisäismus hatte seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, indem er diesen Mann hervorgebracht hat. 9) Aber auch der Hellenismus ist an Paulus theiligt, und das widerstreitet seinem pharisäischen Ursprung nicht, sondern ist zum Theil doch mit ihm gegeben. Propaganda, namentlich auch in der Diaspora, zu machen, lag den Pharisäern trotz aller Absperrung im Blute. Paulus setzte in neuer Weise den alten Trieb fort, und er war für die Wirksamkeit unter den Griechen durch die genaueste Kenntniss der griechischen Uebersetzung des alten Testaments, durch eine nicht geringe Virtuosität in der Handhabung der griechischen Sprache und in steigendem Masse durch die Einsicht in das geistige Leben der Griechen befähigt. Allein viel mehr als dies Alles besagte die Eigenart seines Evangeliums, dem als Botschaft vom Geiste Christi jede religiöse und sittliche Denkweise in der Völkerwelt gleich ferne und gleich nahe stand. Dieses Evangelium — wer kann ermitteln, ob das Griechische schon bei seiner Conception einen Theil gehabt hat? — forderte, dass der Missionar den Griechen ein Grieche werde, und dass die Gläubigen erfuhren: „Alles ist Euer, Ihr aber seid Christi“. Paulus hat, wie unstreitig andere Missionare neben ihm, die Verkündigung von Christus an die Denkweise der Griechen angeknüpft; er hat in der Apologetik selbst philosophische Lehren der Griechen zu Voraussetzungen genommen²; er hat damit die Projection des Evangeliums auf die griechisch-römische Gedankenwelt vorbereitet; aber er hat m. E. nirgendwo dieser Gedankenwelt einen Einfluss auf seine Lehre vom Heil eingeräumt; diese Lehre war jedoch in ihrer praktischen Abzweckung so gestaltet, dass man nicht Jude zu werden brauchte, um sie sich anzueignen. 10) Dennoch kann man von keiner Gesamtwirkung des

¹ Wie stark die Eschatologie des Paulus von der spät-jüdischen (pharisäischen) beeinflusst gewesen ist, hat Kabisch, Die Eschatologie des Paulus (1893) gezeigt. Er macht auch wieder auf die starken Fäden aufmerksam, die die Lehre des Paulus von der Sünde und dem Sündenfall mit der rabbinischen verbinden.

² Einige KVV. (s. Socrat., h. e. III, 16) haben dem Paulus genaue Kenntniss der griechischen Litteratur und Philosophie beigelegt; allein das ist unerweislich. Sehr dankenswerth sind die Nachweise von Heinrici (II Kor.-Brief S. 573—604); indessen lässt sich über das Mass der griechischen Bildung des Apostels so lange kein sicheres Urtheil fällen, als wir nicht wissen, wie gross der Umfang von geistigen Erkenntnissen war, der in der damaligen Zeit sich bereits in der Sprache niedergeschlagen hatte.

Paulinismus sprechen; sie ist nicht vorhanden. Die Fülle des Einzelnen war zu gross und wiederum die Grösse des Einfachsten zu gewaltig, die Zukunftshoffnung zu lebendig, die Lehre vom Gesetz zu schwer, die Aufforderung, ein neues Leben im Geist zu führen, zu mächtig, als dass der Paulinismus auch nur in den eigenen Gemeinden des Paulus hätte erfasst und festgehalten werden können. Was sie erfassen, war der Monotheismus, der Universalismus, die Erlösung, das ewige Leben, die Askese; aber alles dieses war doch in sich anders verknüpft, als es Paulus verknüpft hatte — der Stil wurde der hellenische —, und das Moment der neuen Erkenntniss scheint von Anfang an, wie schon in der korinthischen Gemeinde, das beherrschende gewesen zu sein. Wohl aber ergriff man die paulinische Lehre vom fleischgewordenen himmlischen Menschen; sie kam griechischen Vorstellungen entgegen, ob sie schon sehr anders gemeint war, als Griechen dies sich vorzustellen vermochten.

Zusatz 4. Was wir an dem Neuen Testamente mit Recht vor Allem schätzen, dass es nämlich eine Verbindung der drei Gruppen, synoptische Evangelien, Paulusbriefe¹, johanneische Schriften ist, darin drückt sich auch der reichste Inhalt der ältesten Geschichte des Evangeliums aus. In den synoptischen Evangelien und den Paulusbriefen stellen sich zwei Typen der Verkündigung und Mission des Evangeliums dar, die sich gegenseitig ergänzt haben; die folgende Geschichte ist von beiden abhängig, und sie wäre eine andere geworden, wenn nicht beide neben einander existirt hätten. Dagegen hat die eigenthümliche und hohe Auffassung von Christus und vom Evangelium, die in den johanneischen Schriften hervortritt, auf die nachfolgende Entwicklung — eine eigenthümliche Bewegung ausgenommen, die montanistische, die indess auch nicht auf wirklichem Verständniss jener Schriften ruht — direct keinen nachweisbaren Einfluss ausgeübt, und zwar z. Th. aus demselben Grunde, aus dem der paulinischen Theologie als ganzer ein solcher Einfluss versagt geblieben ist: es ist die Kritik am A. T. als Religion, resp. die Selbständigkeit, die der christlichen Religion auf Grund einer genauen Kenntniss des Alten Testaments durch Ent-

¹ Der Hebräer- und 1. Petrusbrief gehören, wie auch die Pastoralbriefe, in den paulinischen Kreis; sie sind von höchstem Werthe, weil sie uns zeigen, dass gewisse Grundzüge der paulinischen Theologie in origineller Weise nachgewirkt resp. selbständige Parallelen erhalten haben, und weil sie beweisen, dass die kosmische Christologie des Paulus den höchsten Eindruck gemacht hat und fortgesetzt worden ist. In der Christologie leitet namentlich der Epheserbrief von Paulus direct zur pneumatischen Christologie der nachapostolischen Zeit über. Seine Unechtheit ist mir allerdings nicht sicher.

wicklung „verborgener Triebe des A. T.'s“ hier gegeben ist. In dem johanneischen Christenthum — „der Schülerkreis, welcher sich dieses Charakterbild Jesu aneignete, ist eine erneuerte Christuspartei im höheren Sinne“, sagt Weizsäcker — ist ebenso wie im Paulinismus und in der Theologie des Hebräerbriefs die Stufe, auf der die ATliche Religion steht, wirklich überschritten und überwunden: eben dieses aber war unverständlich, weil die Wenigsten für solch' eine Auffassung reif waren. Die Entstehung der johanneischen Schriften ist übrigens, litterar- und dogmengeschichtlich betrachtet, das wundervollste Räthsel, das die älteste Geschichte des Christenthums bietet: hier ist ein Christus geschildert, der das Unbeschreibliche in Worte fasst, und der als sein Selbstzeugniss verkündet, was seine Jünger an ihm empfunden haben — ein auf der Erde wandernder, sprechender und handelnder paulinischer Christus, weit menschlicher als dieser und doch weit göttlicher, eine Fülle von Beziehungen auf den geschichtlichen Jesus und dabei die souveränste Behandlung der Geschichte! Man ahnt, dass das Evangelium keinen höheren Ausdruck finden kann, als Joh. 17; man fühlt, dass es Christus ist, der die Worte dem Jünger in den Mund gelegt hat, die dieser ihm zurückgibt; aber Wort und Sache, Geschichte und Lehre sind von einem lichten Nebel des Uebergeschichtlichen umflossen. Es ist leicht nachzuweisen, dass ohne den „Hellenismus“ dieses Evangelium so wenig geschrieben worden wäre, wie Luther's Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen ohne die „deutsche Theologie“. Aber die Verweisung auf Philo und den Hellenismus reicht hier gar nicht aus, da sie nicht einmal eine Aussenseite des Problems befriedigend erklärt. Nicht griechische Theologumena sind in der johanneischen Theologie wirksam gewesen — selbst der Logos hat mit dem philonischen wenig mehr als den Namen gemein, und seine Erwähnung am Eingang des Buchs ist ein Räthsel, nicht die Lösung eines solchen ¹ —, sondern

¹ In der Ztschr. f. Theol. u. K. II S. 189 ff. habe ich über das Verhältniss des Prologs des 4. Evangeliums zum ganzen Werk gehandelt und Folgendes zu erweisen versucht: „Der Prolog des Evangeliums ist nicht der Schlüssel zum Verständniss des Evangeliums, sondern er bereitet die hellenischen Leser auf dieses vor. Er knüpft an eine ihnen bekannte Grösse, den Logos, an, bearbeitet ihn und gestaltet ihn um — falsche Christologeen implicite bekämpfend —, um ihm Jesus Christus, den *μονογενὴς θεός*, zu substituiren, resp. ihn als diesen Jesus Christus zu enthüllen. Von dem Momente an, wo dies geschehen ist, ist der Logosbegriff fallen gelassen. Der Verfasser erzählt nur noch von Jesus, um den Glauben zu begründen, dass er der Messias, der Sohn Gottes, sei. Dieser Glaube hat zu seinem Hauptstück die Anerkennung, dass Jesus aus Gott stammt und vom Himmel; aber der Verfasser ist weit von dem Bestreben entfernt, diese Anerkennung aus kosmologisch-philosophischen Erwägungen zu bewirken. Auf Grund

aus dem alten Glauben der Propheten und Psalmisten hat das apostolische Zeugniß von Christus in einem Manne, der unter Griechen mit Jüngern und mit dem Jünger Jesu lebte, einen neuen Glauben geschaffen. Eben darum muss man den Verfasser unzweifelhaft und trotz seines schroffen Antijudaismus für einen geborenen Juden halten. |

Zusatz 5. Als die Autoritäten, an die die christlichen Gemeinden für Glauben und Leben gebunden waren, galten 1) das christlich zu deutende A. T., 2) die Ueberlieferung der messianischen Geschichte Jesu, 3) die Herrnworte (s. die Briefe des Paulus, namentlich den I. Kor.-Brief). Aber daneben musste jede Schrift als eine Autorität anerkannt werden, die sich als vom Geiste eingegeben erwies, und konnte jeder erprobte christliche Prophet und geisterfüllte Lehrer beanspruchen, dass man seine Worte als Gottes Worte achte und annehme. Dazu standen die von Jesus erwählten Zwölf in einem besonderen Ansehen, und Paulus vindicirte sich die gleiche Autorität (*διατάξεις τ. ἀποστόλων*). Somit waren die Instanzen in der ältesten Christenheit zahlreich, verschiedenartig und keineswegs fest umschrieben. In den „mancherlei Gaben des Geistes“ war ein in seinem Umfange und Spielraum nicht definirbares, flüssiges Element gegeben, welches Freiheit der Entwicklung gewährte, aber die enthusiastischen Gemeinden auch mit Verwilderung bedrohte.

Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. 4. Aufl. 1884. Beyschlag, NTliche Theologie. 2. Bd. 1892. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. Reuss, Hist. de la théol. chrét. au siècle apost. 2 Thle. 3 edit. 1864. Baur, Paulus, 2 Thle. 2. Aufl. 1866. Holsten, Zum Ev. des Paulus und Petrus 1868. Pfleiderer, Der Paulinismus 1873, ders., Das Urchristenthum 1887. Schenkel, Das Christusbild der Apostel 1879. Renan, Hist. des orig. du Christianisme T. II—IV. Havet, Le Christianisme et ses orig. T. IV 1884. Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter, 3. Aufl. 1885. Weizsäcker, Apost. Zeitalter 1886 (2. Aufl. 1892). Hatch, Art. „Paulus“ in der Encycl. Britt. Everett,

seines Selbstzeugnisses und weil er volle Gotteserkenntniß und Leben — schlechthin überirdische, göttliche Güter — gebracht hat, erweist sich Jesus nach dem Evangelisten als der Messias, der Sohn Gottes“ (vgl. dazu und theilweise dagegen Holtzmann i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1893 I. Bd. der neuen Folge H. 4). Die eigenthümliche theologische Begriffswelt des Verfassers ist innerhalb der altchristlichen Litteratur doch nicht so ganz isolirt, wie es bei dem ersten Eindruck scheint. Sind, wie wahrscheinlich, die Ignatiusbriefe vom Joh.-Ev. unabhängig, ferner die Abendmahlsgebete in der Didache, endlich gewisse theologisch-mystische Wendungen im Barnabasbrief, im 2. Clemensbrief und bei Hermas, so lässt sich ein Complex von Theologumenen zusammenstellen, der bis in die kirchliche Urzeit zurückreicht und als der allgemeine Boden für die Theologie des Johannes aufgefasst werden kann. Dieser Complex hat seinerseits starke Zusammenhänge mit der letzten Ausgestaltung der jüdischen hagiographischen Litteratur unter griechischem Einfluss.

The Gospel of Paul. Boston 1893. Ueber den Ursprung und die älteste Geschichte des christl. Weissagungsbeweises s. meine Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. I, 3 S. 56 f.

§ 6. Die damalige Auslegung des Alten Testaments und die jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrer Bedeutung für die ältesten Ausprägungen der christlichen Verkündigung.

Statt der häufig sehr fruchtlosen Untersuchungen über „juden-christlich“ und „heidenchristlich“ ist zu fragen, welche jüdischen Elemente haben in der christlichen Kirche Bürgerrecht erlangt, die keineswegs durch den Inhalt des Evangeliums gefordert waren; sind diese Elemente im Laufe der Entwicklung lediglich abgeschwächt oder sind einige von ihnen durch eigenthümliche Combinationen mit dem Griechischen verstärkt worden? Man hat hier in erster Linie an die Dämonen- und Engellehre, an die Geschichtsbetrachtung, an die sich verstärkende Exklusivität, an den Fanatismus, und andererseits an den Cultus und an die in Rechtsformen sich ausprägende Theokratie zu denken.

1. Obgleich die Methode der Kleinmeisterei, der casuistischen Behandlung des Gesetzes und der Ausklügelung des Sinnes der Weissagungen von Jesus principiell abgethan worden war, so blieb doch in den christlichen Gemeinden die alte Schulexegese, vor Allem die unhistorische Localmethode in der Auslegung des A. T.'s, sowie die Allegoristik und Haggada noch wirksam; denn ein heiliger Text — und als solcher galt das A. T. — fordert immer dazu auf, bei der Erklärung von seiner geschichtlichen Bedingtheit abzusehen und ihn nach dem jeweiligen Bedürfniss auszulegen¹. Besonders wo es sich um den Nachweis der Erfüllung der Weissagung d. h. der Messianität Jesu (s. oben § 5, 2) handelte, übte die herkömmliche Betrachtungsweise ihren Einfluss sowohl auf die Auslegung des A. T.'s als auf die Vorstellungen von der Person, dem Geschick und den Thaten Jesu. Sie gab, unter dem Eindruck der Geschichte Jesu, vielen ATlichen Stellen einen ihnen fremden Sinn und bereicherte andererseits das Leben Jesu mit neuen Thatfachen, zugleich das Interesse auf Einzelheiten lenkend, welche häufig unwirklich, selten hervorragend wichtig gewesen sind².

¹ Die jüdische Religion war namentlich seit dem (relativen) Abschluss des Kanons immer mehr eine Religion des Buches geworden.

² Beispiele für Beides sind in den NTlichen Schriften zahlreich, s. vor Allem Mt 1. 2. Auch der Glaube, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei, ist aus Jes 7¹⁴ entstanden. Bei Paulus ist er noch nicht nachweisbar (die beiden Ge-

2. Die jüdisch-apokalyptische Litteratur, wie sie namentlich seit der Zeit des Antiochus Epiphanes in Blüthe stand und mit neuen religionsphilosophisch-ethischen Elementen, sowie mit babylonischen und persischen Mythen gesättigt war (griechische Mythen wird man nur in sehr geringer Zahl nachweisen können), ist aus den Kreisen der ersten Bekenner des Evangeliums nicht verbannt, sondern vielmehr in ihnen festgehalten, als Verdeutlichung der Verheissungen Jesu eifrig gelesen und sogar fortgeführt worden¹. Erscheint auch

nealogien bei Mtth. und Lucas schliessen ihn geradezu aus; nach Hillmann, *Jahrb. f. protest. Theol.* 1891 S. 192 ff., wäre Luc. 1 34 35 ein Zusatz eines Redactors); aber er muss sehr frühe aufgekommen sein, da die Christen aus den Heiden im 2. Jahrhundert ihn, wie es scheint, einhellig bekannt haben (s. das römische Symbol, Ignatius, Aristides, Justin u. s. w.). Uebrigens hat es lange gedauert, bis die Theologen in der jungfräulichen Geburt Jesu mehr als die Erfüllung einer Weissagung, nämlich eine „Heilsthatsache“, erkannt haben. Der Vermuthung Usener's, die Vorstellung von der Jungfrauengeburt sei ein heidnischer Mythos, der von den Christen recipirt worden ist, widerspricht die ganze älteste Traditionsbildung der Christenheit, die von heidnischen Mythen frei ist, sofern dieselben nicht etwa schon von Juden in weiten Kreisen recipirt waren (so vor Allem gewisse babylonische und persische Mythen), was bei jener Vorstellung nicht nachweisbar ist. Ausserdem ist es methodisch nicht gestattet, in die Ferne zu schweifen, wenn eine so nahe-liegende und vollkommene Erklärung, wie Jes 7 14, geboten ist. Diejenigen, welche die Thatsächlichkeit der Jungfrauengeburt festhalten zu müssen meinen, müssen annehmen, dass sich hier eine missverstandene Weissagung erfüllt hat (über den wahren Sinn der Stelle s. Dillmann [Jesajas, 5. Aufl., S. 69 ff.]: „Von der Geburt durch eine Jungfrau [gar einer, die noch bei der Geburt Jungfrau wäre] sagt der hebr. Text nichts . . . Immanuel als Anfang und Vertreter der neuen Generation, aus der heraus schliesslich einer den Königsthron einnimmt). — Haggadisches, die Anwendung einer unhistorischen Localmethode in der Auslegung des A. T.'s und rabbinische Allegoristik ist bei Paulus an vielen Stellen nachzuweisen (so z. B. Gal 3 16 19 4 22—31 I Cor 9 9 10 4 11 10 Röm 4 u. s. w.).

¹ Beweis dafür sind die Citate aus den Apokalypsen Henoch, Esra, Eldad und Modad, aus der Assumptio Mosis und aus anderen uns unbekannten jüdischen Apokalypsen in urchristlichen Schriften. Sie galten als göttliche Offenbarungen neben dem A. T.; s. die Nachweise ihres häufigen und lange dauernden Gebrauchs bei Schürer, *Gesch. des Volkes Israel* Bd. 2, S. 609 ff. Die Christen haben aber die jüdischen Apokalypsen, indem sie sie recipirten, nicht intact gelassen, sondern sie durch kleinere oder grössere Zusätze christlich bearbeitet (s. Esra, Henoch, Ascens. Jesai.). Auch die Johannesapokalypse ist, wie Vischer (*Texte u. Unters. z. altchristl. Lit.-Gesch.* Bd. II, H. 4) gezeigt hat, eine christlich bearbeitete jüdische Apokalypse. In dieser Thätigkeit und der Production kleiner apokalyptisch-prophetischer Sprüche und Stücke (s. im Epheserbrief, im Barnabasbrief und in den Clemensbriefen) scheint sich aber die christliche Arbeit hier in ältester Zeit erschöpft zu haben. Wir wissen wenigstens nicht sicher, dass eine grosse apokalyptische Schrift originaler Art aus christlichen Kreisen hervor-

ihr Inhalt auf christlichen Boden modificirt und namentlich die Ungewissheit über die Person des zum Siege, und zum Gerichte kommenden Messias gehoben ¹, so sind doch die sinnlich-irdischen Hoffnungen keineswegs zurückgedrängt worden. Grüne, fette Auen und Schwefelabgründe, weisse Pferde und schreckliche Bestien, Lebensbäume, prächtige Städte, Krieg und Blutvergiesen erfüllten die Phantasie ², drohten die schlichten und doch im Grunde viel erschütternderen Sprüche von dem Gerichte, das jeder einzelnen Seele gewiss ist, zu verdunkeln, und zogen die Bekenner des Evangeliums in ein unruhiges Treiben, in die Politik und den Abscheu vor dem Staat hinein. Es war eine schlimme Erbschaft, die die Christen von den Juden übernahmen ³. In Folge hiervon musste die Reproduktion der eschatologischen Reden Jesu unsicher werden, selbst geradezu Fremdes wurde ihnen beige-mischt, und — was das bedenklichste war — die Ausmalung der Zukunftshoffnungen konnte leicht dazu führen, die wichtigsten Gaben und Aufgaben des Evangeliums zu unterschätzen ⁴.

3. Vornehmlich durch die Reception der apokalyptischen Litteratur, aber auch durch die der kunstgemässen Exegese und Haggada bürgerte sich eine Fülle von Mythologien und Begriffsdichtungen in den christ-

gegangen ist. Auch die Petrusapokalypse, die wir jetzt, Dank der Entdeckung Bouriants, besser kennen, ist gegenüber den jüdischen Apokalypsen kein völlig originales Werk.

¹ In der Johannesoffenbarung, d. h. in ihren christlichen Bestandtheilen, schlägt das Evangelium und die Zuversicht zu dem Lamm, das erwürgt ist, höchst bedeutend durch. Auch die Petrusapokalypse zeigt Jesus Christus als den Trost der Gläubigen und als den Offenbarer der Zukunft. Christus spricht in ihr (v. 3): „Dann wird Gott kommen zu meinen Gläubigen, den Hungernden und Dürstenden und Leidtragenden u. s. w.“

² Dies wurde geschrieben, bevor die Petrusapok. entdeckt war. Sie bestätigt das im Texte Gesagte. Uebrigens fehlt ihr in ihren Schilderungen des Paradieses und der Seligen poetische Anmuth und Kraft nicht. In der Schilderung der „Hölle“, in der Dante's Hölle vorbereitet ist, ist der Verf. vor keinem Entsetzlichen zurückgeschreckt.

³ Doch umgaben diese Vorstellungen die älteste Christenheit auch wie ein feuriger Wall und schützten sie vor zu frühzeitiger Berührung mit der Welt.

⁴ Eine genaue Untersuchung der eschatologischen Reden Jesu bei den Synoptikern ergiebt, dass ihnen viel Fremdes beige-mischt ist (s. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu 1875). Dass die Ueberlieferung hier die unsicherste gewesen ist, weil durch die jüdische Apokalyptik bestimmt, zeigt die eine That-sache, dass Papias (bei Iren. V, 33) eine Gruppe von Sätzen, die wir in der Apokalypse des Baruch lesen (von der erstaunlichen Fruchtbarkeit der Erde zur Zeit des messianischen Reiches), als ein von den Jüngern überliefertes Herrnwort citirt hat.

lichen Gemeinden ein und wurde legitimirt¹. Am wichtigsten wurden für die Folgezeit die Speculationen über den Messias, die man theils den Auslegungen des A. T.'s und den Apokalypsen entnahm, theils selbständig ausbildete nach Methoden, deren Recht kaum Jemand bestritt und deren Anwendung den religiösen Glauben sicher zu stellen schien.]

Schon ein Theil der jüdischen Apokalyptiker hatte wie anderem Werthvollen in der ATlichen Geschichte und im Cultus, so auch dem erwarteten Messias Präexistenz beigelegt und ihn, ohne darum sein menschliches Wesen negiren zu wollen, als vor seiner Erscheinung bereits existirend in die Reihe der engelartigen Wesen gestellt². Es

¹ Man darf hier vielleicht an eine interessante Bemerkung Goethe's erinnern. Unter den Sprüchen (N. 573) findet sich folgender: „Apokrypha. Wichtig wäre es, das hierüber historisch schon Bekannte nochmals zusammenzufassen und zu zeigen, dass gerade jene apokryphischen Schriften, mit denen die Gemeinden schon die ersten Jahrhunderte unserer Aera überschwemmt wurden die eigentliche Ursache sind, warum das Christenthum in keinem Momente der politischen und Kirchengeschichte in seiner ganzen Schönheit und Reinheit hervortreten konnte“. So würde sich ein Historiker nicht ausdrücken dürfen; aber es liegt dieser Bemerkung doch eine richtige historische Einsicht zu Grunde.

² S. Schürer, Gesch. des Volkes Israel Bd. 2 S. 444 ff. Dass jedoch die Vorstellungen von einem präexistenten Messias im Judenthum keineswegs sehr verbreitet gewesen sind, lehren die Bemerkungen des Juden Trypho in dem Dialog des Justin (s. auch Orig. c. Cels. I, 49: „Ein Jude würde gar nicht gestehen, dass irgend ein Prophet gesagt: ‚Der Sohn Gottes wird kommen‘; sie vermeiden diese Bezeichnung und gebrauchen statt derselben die Rede: ‚Der Gesalbte Gottes wird kommen‘“). Präexistenz, resp. ein himmlisches Urbild, haben die Apokalyptiker und die Rabbinen vielen heiligen Dingen und Personen beigelegt, so den Patriarchen, Moses, der Stiftshütte, dem Tempel, den Tempelgeräthschaften, der Stadt Jerusalem. Dass der wahre Tempel und das eigentliche Jerusalem sich bei Gott im Himmel befänden und zur bestimmten Zeit von dort herabfahren würden, muss eine sehr verbreitete Vorstellung, namentlich in der Zeit der Zerstörung Jerusalems, aber auch schon früher, gewesen sein (s. Gal 4²³ Apok. Joh 21² Hebr 12²²). Moses sagt in der Assumptio Mos. von sich selber (c. 1): „dominus invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter (μεσίτης) testamenti illius (τῆς διαθήκης αὐτοῦ)“. Im Midrasch Bere-schith rabba 8² heisst es: „Es sagt R. Simeon ben Lakisch: Bereits 2000 Jahre vor Erschaffung der Welt ist das Gesetz gewesen“. In der jüdischen Schrift „Προσευχὴ Ἰωσήφ, welche Origenes einige Male citirt hat, sagt Jacob von sich selber (ap. Orig., tom II in Joann. c. 25 Opp. IV, 84): „ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικὸν καὶ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωοῦμένου ὑπὸ θεοῦ“. Diese Beispiele könnten leicht vermehrt werden. Sehr wichtig für die Ausbildung der christlichen Dogmatik sind auch die jüdischen Speculationen über die Engel und Mittelwesen geworden, die im Zeitalter Christi bei Schriftgelehrten und Apokalyptikern stark gewuchert haben und die

geschah dies nach einer festausgeprägten Methode der Speculation, sofern man den besonderen Werth eines empirischen Objectes dadurch auszudrücken suchte, dass man zwischen dem Wesen und der unadäquaten Erscheinungsform unterschied, das Wesen hypostasirte und es über Raum und Zeit erhob. Wo aber ein später Erschienenes als der Zweck einer Reihe von Veranstaltungen aufgefasst wurde, da wurde es nicht selten hypostasirt und jenen Veranstaltungen auch zeitlich übergeordnet; der gedachte Zweck wurde in einer Art von realer Existenz den Mitteln, die ihn auf Erden zu realisiren bestimmt waren, als Ur-Sache vorangestellt¹.

Reinheit und Lebendigkeit des ATlichen Gottesbegriffs gefährdeten. Weder diese Speculationen, noch die Vorstellungen von himmlischen Urbildern und von der Präexistenz sind aber auf hellenistische Einflüsse zurückzuführen. Wohl können diese hier und dort mitgewirkt haben; aber aus ihnen erklärt sich das Aufkommen jener Speculationen im Judenthum nicht; sie zeigen vielmehr orientalisches Gepräge. Allerdings ist hier nun aber die Stufe in der Entwicklung der Völker erreicht, auf der sich die Gebilde orientalischer (altbabylonischer) Phantasie und Mythologie mit den Begriffsdichtungen der hellenischen Philosophie verschmelzen konnten.

¹ Die Vorstellung von himmlischen Urbildern werthvoller irdischer Dinge ergab sich aus der erstgenannten, die Vorstellung einer Präexistenz von Personen aus der letztgenannten naiven Weise der Speculation. Ist die Welt um des Volkes Israel willen geschaffen — und das lehren ausdrücklich die Apokalyptiker —, so folgt, dass im Gedanken Gottes Israel älter ist als die Welt. Daraus ergab sich dann die Vorstellung von einer Art Präexistenz des Volkes Israel. Sehr deutlich kann man noch diesen Denkprocess im „Hirten“ nachweisen. Hermas erklärt ausdrücklich, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen sei; in Folge davon behauptet er, dass die Kirche sehr alt und vor allen Dingen geschaffen worden sei; s. Vis. I 24 II 41: *Διὰ τὸν πρεσβυτέρα* (scil. ἡ ἐκκλησία); *Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη*. Man hat aber, um die Tragweite dieser Speculationen richtig zu würdigen, wohl zu beachten, dass nach ihnen die werthvollen Personen und Dinge, sofern sie nun wirklich in die Erscheinung treten, durchaus nicht als mit einer Doppel-natur behaftet aufgefasst wurden. Von einer solchen Annahme findet sich keine Spur; vielmehr wurde dann entweder die sinnliche Erscheinung nur als eine Hülle aufgefasst, die lediglich zum Sichtbarwerden nothwendig ist, oder es wurde umgekehrt an die Präexistenz resp. an das Urbild angesichts der historischen Erscheinung des Objectes nicht weiter gedacht. Jene pneumatische Existenzform wurde ja nicht nach Analogie der durch die Sinne festzustellenden Existenz vorgestellt, sondern in der Schwebelasse gelassen. Der Begriff des „Existirens“ konnte hier alle Stufen durchlaufen, die nach der damaligen Mythologie und Metaphysik zwischen dem, was wir heute „gelten“ nennen, und dem concretesten Sein lagen. Wer es heutzutage unternimmt, Präexistenzvorstellungen zu rechtfertigen, befindet sich in einer Situation, wie sie die alte Zeit nicht kannte, sofern er mit schillernden Begriffen von „Existenz“ nicht mehr zu rechnen vermag. Näheres über den Begriff der Präexistenz s. am Schluss dieses Bandes, Beigabe I.

Nach derselben Methode schritt auch ein Theil der ersten Bekenner des Evangeliums (jedoch nicht alle NTlichen Schriftsteller) über die von Jesus selbst aus dem messianischen Bewusstsein entwickelten Aussagen über seine Person hinaus und versuchte den Werth und die absolute Bedeutung derselben auch begrifflich und speculativ zu erfassen. Die religiösen Ueberzeugungen (s. § 5, 2), dass 1) die Stiftung des Gottesreiches auf Erden und die Sendung Jesu als des vollkommenen Mittlers von Ewigkeit her in dem Heilsplan Gottes als oberster Zweckgedanke begründet sei, dass 2) der erhöhte Christus in eine ihm gebührende, gottgleiche Herrscherstelle eingerückt sei, dass 3) in Jesus Gott selbst offenbar geworden sei und dass er daher alle ATlichen Mittler, ja selbst alle Engelmächte überrage — diese Ueberzeugungen wurden von einigen so fixirt, dass Jesus präexistirt habe, resp. dass in ihm ein himmlisches, Gott gleich gestaltetes Wesen, das älter ist als die Welt, ja ihr schöpferisches Princip, erschienen sei und Fleisch angenommen | habe¹. In der näheren Bestimmung desselben gehen die Auffassungen der alten Lehrer mannigfach auseinander (Paulus, der Verfasser des Hebräerbriefes, der Apokalyptiker Johannes, der Verf. des 1. Petrusbriefes, der vierte Evangelist). Nur der Letztere hat es mit voller Klarheit erkannt, dass der vorweltliche Christus als *θεὸς ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν* gesetzt werden müsse, um den Inhalt und die Bedeutung der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes durch diese Speculation nicht zu gefährden. In der ältesten Zeit war sie wirklich eine wesentlich religiöse, d. h. sie war nicht zur Erklärung kosmologischer Probleme eingeführt (s. namentlich den Epheser- und 1. Petrusbrief, aber auch das Johannesevangelium), und friedlich standen neben ihr noch solche Auffassungen, welche in einer Geistesmittheilung bei der Taufe die Ausrüstung des Menschen Jesus zu seinem Amte erkannten² oder auf Grund von Jes. 7 in der wunderbaren Entstehung Jesu den Keim seines einzigartigen Wesens gesetzt fanden³. Sobald aber jene Speculation sich von ihren ursprünglichen

¹ Zu beachten ist hier, dass bereits das palästinensische Judenthum, wie es scheint ohne directen Einfluss von Alexandrien her, wenn auch nicht unabhängig vom griechischen Geiste, eine Fülle von Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt geschaffen hat — zum Eingeständniss, dass der Gottesbegriff starr und steif geworden war. „Ihr ursprünglicher Zweck war kein anderer, als dem Gott des Judenthums aus der Noth zu helfen.“ Unter diesen Zwischenwesen ist besonders das *Memra* Gottes zu erwähnen (s. auch die *Schechina* und den *Metatron*).

² S. Justin, Dial. 48 fin. Justin ist allerdings nicht friedlich gegen die gestimmt, die Christus für einen „Menschen aus Menschen“ halten; er weiss aber, dass es solche giebt.

³ Die wunderbare Entstehung Christi in der Jungfrau durch den h. Geist

Grundlagen loslöste, musste sie den Sinn der Gläubigen von der Betrachtung des Werkes Christi und von der Anschauung der in dem Berufswirken der geschichtlichen Person Jesu gegebenen Gottesoffenbarung abziehen. Das Geheimniss der Person Jesu an sich musste dann als die eigentliche Offenbarung erscheinen¹.

Eine Reihe von Theologumena und religiösen Problemen lag für die zukünftige Doctrin des Christenthums in den Lehren der Pharisäer und in den Apokalypsen (s. bes. das 4. Buch Esra) parat und war wirklich geeignet, ihr zu dienen; so Lehren von Adam, von der allgemeinen Sündhaftigkeit und dem Sündenfall, von der Prädestination, der Theodice u. s. w., dazu Erlösungsgedanken aller Art. Neben diesen geistigen Lehren gab es nicht wenige vergeistigte Mythen, die in den Apokalypsen angewendet und variirt wurden. Eine reiche geistige Bildersprache — nur zu reich und deshalb verworren — wartete der theologischen Künstler, die sie reinigen, reduciren und kräftig gestalten sollten. Wirklich ist vom Kosmisch-Mythologischen wenig in der grosskirchlichen Doctrin übrig geblieben.

Zusatz. Die Verweisung auf den Weissagungsbeweiss, auf die damalige Auslegung des A. T's, auf die Apokalyptik und die giltigen Methoden der Speculation vermag nicht alle Momente zu erklären, die sich in den Ausprägungen der christlichen Verkündigung finden. | Es ist hier vielmehr daran zu erinnern, dass die ältesten Gemeinden enthusiastisch waren und dazu noch Propheten und ekstatische Personen in ihrer Mitte hatten. Unter solchen Bedingungen werden stets in der Geschichte Thatfachen geradezu producirt. Es ist aber in der Mehrzahl der Fälle schlechterdings unmöglich, nachträglich die Veranlassungen zu solchen Productionen nachzuweisen, weil dieselben an kein dem Verstande zugängliches Gesetz der Bildung gebunden sind. Daher ist es unstatthaft, die Thatsächlichkeit eines geglaubten und berichteten Factums für erwiesen zu nehmen, wenn das Motiv und

und die reale Präexistenz schliessen sich natürlich aus. Später war man freilich gezwungen, sie zusammen zu denken.

¹ Das Nähere hierüber gehört um so weniger hierher, als keine der NTlichen Christologien der directen Ausgangspunkt für die spätere Lehrentwicklung geworden ist. Die Heidenchristen erhielten als einstimmige Lehre die Botschaft überliefert, dass Christus der anzubetende „Herr“ sei, und dass man über ihn denken müsse, wie über den Richter der Lebendigen und der Todten, also $\omega\varsigma \pi\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\eta \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Allerdings aber konnte es für die Folge nicht bedeutungslos sein, dass bereits manche der ältesten christlichen Schriftsteller, und so auch Paulus, in Jesus ein vom Himmel herabgestiegenes Geistwesen ($\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$) erkannt haben, das $\epsilon\nu \mu\omicron\rho\phi\eta\eta \theta\epsilon\omicron\upsilon$ gewesen ist und dessen eigentliche Liebesthat eben in seiner Herabkunft bestanden hat.

Interesse, welches zur Annahme desselben geführt hat, heute nicht mehr ermittelt werden kann¹.

Ueberschlägt man übrigens die inneren und äusseren Bedingungen, unter denen die Predigt von Christus in den ersten Decennien gestanden hat, Bedingungen, die das Evangelium auf jede Weise mit Verwilderung bedrohten, so hat man nur Ursache, darüber zu erstaunen, dass es aus all' den Hüllen immer noch hervorleuchtete. | Auch kann man aus den wunderlichsten „Erfüllungen“, Legenden und Begriffsmythologien immer noch die religiöse Ueberzeugung herauslesen, dass in der Geschichte Christi Zweck und Ziel der Geschichte enthüllt ist, und dass das Göttliche in reiner Gestalt nun in die Geschichte eingetreten ist.

Vor Allem kommen hier die Apokalypsen in Betracht (Daniel, Henoch, Mosis, Baruch, Esra). — Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Bd. 1886 S. 248 ff. über die Schriftgelehrsamkeit (Halacha und Haggada), S. 314 ff. über Pharisäer und Sadducäer, S. 417 ff. über die messian. Hoffnung, S. 575—693 über die palästinensisch-jüdische Litteratur der Zeit.

¹ Der Production von evangelischen „Thatsachen“ hat erst die Schöpfung des NTlichen Schriftenkanons ein, übrigens nicht einmal vollkommenes Ende in der Kirche bereitet. Noch Hermas weiss zu erzählen (Sim. IX, 16), dass auch die Apostel in die Unterwelt hinabgestiegen sind und dort gepredigt haben; Andere berichten dasselbe von Johannes dem Täufer. Origenes sagt noch in der Homilie zu I Reg 28, dass Moses, Samuel und alle Propheten in den Hades hinabgestiegen seien und dort gepredigt hätten. Aus dem Barnabasbrief, Justin, II Clemensbrief, Papias, dem Hebräer, Petrus- und Aegypterevangelium lässt sich eine Reihe von „Thatsachen“ der evangelischen Geschichte zusammenstellen, die in unseren synoptischen Berichten keine Parallelen haben und sicherlich legendarisch sind. Aber die synoptischen Berichte selbst zeigen ja schon, namentlich in den Stücken, die nur je ein Zeuge vertritt, einen weitschichtigen legendarischen Stoff, und auch in dem Johannesevangelium vermag man die freie Production von „Thatsachen“ nicht zu verkennen. Wie seltsam sie zum Theil geartet waren und dass sie keineswegs sämmtlich aus dem A. T. zu erklären sind (wie z. B. der Bericht des Justin, der Esel, auf dem Christus in Jerusalem eingeritten, sei an einem Weinstock angebunden gewesen), zeigt das uralte Stück in einer Quelle der apostolischen Kirchenordnung (Texte u. Unters. II, 5 S. 28 ff.): *ὅτε ἤγγισεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ἠδολόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, οὐκ ἐπέτρψε ταύταις (den Weibern) συστῆναι ἡμῖν. — Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν· Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα.* Erzählungen wie die von der Himmel- und Höllenfahrt Christi, die verhältnissmässig spät, jedoch wohl noch am Schluss des ersten Jahrhunderts aufgekommen sind (s. Buch I cap. 3), sind aus kurzen eine Antithese enthaltenden Formeln entstanden (Tod und Auferstehung — erste Ankunft in Niedrigkeit, zweite Ankunft in Herrlichkeit — *descensus de coelo: ascensus in coelum* — *ascensus in coelum: descensus ad inferna*), erschienen durch die ATliche Weissagung gefordert und empfahlen sich durch ihre Natürlichkeit (wie denn ja auch heute noch naiv gefolgert wird: ist Christus leibhaftig auferstanden, so muss er auch leibhaftig [u. sichtbar?] zum Himmel gefahren sein).

Baldensperger, a. a. O. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion 1883. Wellhausen, Abriss d. Geschichte Israel's und Juda's (Skizzen und Vorarbeiten 1887). Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik 1857. Diestel, Gesch. des A. T's. in der christlichen Kirche 1869. Sonstige Litteratur bei Schürer, a. a. O., namentlich S. 575f. Beachtenswerth ist die Abhandlung von Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche (Theol. Jahrb. von Baur und Zeller 1848); auch Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts, 2 Abth. 1880, 1883.

§ 7. Die religiösen Auffassungen und die Religionsphilosophie der hellenistischen Juden in ihrer Bedeutung für die spätere Umprägung des Evangeliums.

1. Aus den Resten der jüdisch-alexandrinischen Litteratur und der jüdischen Sibyllistik, auch aus den Werken des Josephus, vor allem aber aus der grossen Propaganda des Judenthums in der griechisch-römischen Welt ist zu schliessen, dass es in der Diaspora ein Judenthum gab, für dessen Bewusstsein der Cultus und das Ceremonialgesetz von verhältnismässig untergeordnetem Belang waren, während ihm die bildlose monotheistische Gottesverehrung, die Tugendlehren und der Glaube an eine künftige jenseitige Vergeltung als die eigentlich wesentlichen Merkmale des Judenthums im Vordergrund standen. Selbst die Beschneidung wurde von den bekehrten Heiden nicht durchgängig mehr verlangt; man begnügte sich auch mit dem Reinigungsbade. Die jüdische Religion scheint hier umgesetzt in eine allgemeine menschliche Moral und in eine monotheistische Kosmologie. Desshalb ist auch der Gedanke der Theokratie, sowie die messianischen Zukunftshoffnungen, verblasst oder entwurzelt. Die letzteren fehlten zwar nicht; aber wie die Prophetensprüche hauptsächlich zu dem Zwecke ausgebeutet wurden, um das Alter und die Gewissheit des monotheistischen Glaubens zu erweisen, so erschöpfte sich der Zukunftsgedanke wesentlich in der Erwartung der Auflösung des römischen Reichs, des Weltbrandes und der allgemeinen Vergeltung. Das specifisch Jüdische trat jedoch deutlich in der Behauptung hervor, dass das A. T., vor allem die Bücher Mosis, die Quelle aller wahren Gotteserkenntniss und der Inbegriff aller Tugendlehre für die Völker seien, sowie in der mit ihr zusammenhängenden anderen, dass die religiöse und sittliche Cultur der Griechen aus dem A. T. geflossen sei, und dass die griechischen Poeten und Philosophen aus demselben geschöpft haben¹. |

¹ Besonders lehrreich sind hier die von Juden in der Zeit von ca. 160 v. Chr.

Diese Juden und die von ihnen bekehrten Griechen bildeten gleichsam ein Judenthum zweiter Ordnung ohne Gesetz (Ceremonialgesetz) und mit einem Minimum von statutarischen Ordnungen. Dasselbe hat den Boden für die Christianisirung der Griechen sowie für die Entstehung einer grossen, gesetzesfreien Heidenkirche im Reiche bereitet¹, und dies um so mehr, als, wie es scheint, nach der zweimaligen Zerstörung Jerusalems die pünktlichste Beobachtung des Gesetzes für alle Verehrer des jüdischen Gottes in erhöhtem Masse wieder verbindlich geworden ist².

Das eben geschilderte Judenthum hat sich unter dem Einfluss der griechischen Cultur, mit der es in Berührung trat, zu einer Art von Weltbürgerthum entwickelt. Als Religion hat es die nationalen Formen abgestreift und sich als die vollkommenste Ausprägung jener „natürlichen“ Religion producirt, welche die Stoa entdeckt hatte. Aber in dem Masse, als es sich zum allgemein Menschlichen erweiterte und vergeistigte, gab es sein Eigenthümlichstes preis und konnte diesen Ausfall durch die Behauptung der These nicht wieder einbringen, dass das A. T. die älteste und zuverlässigste Quelle jener natürlichen Religion sei, welche an den Ueberlieferungen der Griechen nur Zeugnisse zweiten Rangs besitze. Die Kräftigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls stumpfte sich zu einem Moralismus ab,

bis c. 180 n. Chr. verfassten sibyllinischen Orakel; s. die Ausgaben von Friedlieb (1852), Alexandre (1869) und Rzach (1891). Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque 1874. Schürer, a. a. O. S. 790 f. Auch die Schriften des Josephus gewähren eine reiche Ausbeute, namentlich seine Apologie des Judenthums in den zwei Büchern gegen Apion. Es ist aber darauf zu achten, dass es hellenisch aufgeklärte Juden gab, die doch in der Beobachtung des Gesetzes sehr eifrig waren. „So dringt Philo mit grossem Ernst auf die Beobachtung des Gesetzes gegenüber jener Partei, welche die äusserste Consequenz der Allegoristik zog, die äusserliche Gesetzlichkeit als etwas für das Geistesleben Unwesentliches bei Seite zu lassen . . . Man werde, meint Philo, durch genaue Beobachtung dieser Ceremonien nach ihrer leiblichen Seite auch ihre symbolische Bedeutung besser erkennen“ (Siegfried, Philo S. 157).

¹ Directe Zeugnisse fehlen hier allerdings fast gänzlich, aber um so lauter sprechen die indirecten; s. § 5 Zusatz 1. 2.

² Die jüdische Propaganda tritt seit der Mitte des 2. Jahrhunderts stark hinter die christliche zurück, erlischt indess keineswegs. Aber von dem aufgeklärten hellenistischen Judenthum findet man seit dieser Zeit wenige Spuren mehr. Ferner scheint auch die messianische Erwartung hinter der Beschäftigung mit dem Gesetz etwas zurückgetreten zu sein. Wohl aber spielte der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sowie andere jüdische Termini, im 3. Jahrhundert in heidnischen und gnostischen Zauberformeln eine grosse Rolle, wie z. B. aus mehreren Stellen bei Origenes c. Cels. hervorgeht.

dessen Dürftigkeit selbst einige Juden in die Gnosis, Mystik und Askese getrieben hat¹. |

2. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, die wir am deutlichsten aus Philo kennen², ist die dieser religiösen Auffassung entsprechende wissenschaftliche Theorie. Das theologische System, das Philo nach dem Vorgange Anderer als das mosaische, von Gott geoffenbarte ausgegeben und mittelst der allegorisch-exegetischen Methode aus dem A. T. erwiesen hat, ist im wesentlichen identisch mit dem System des durch „platonische“ Elemente versetzten Stoicismus, der sein pantheistisch-materialistisches Gepräge verloren hatte. Der Grundgedanke, von dem Philo ausgeht, ist ein platonischer; der Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie. Der Gottesbegriff selbst wird somit abstract und negativ gefasst (Gott = die reale Substanz, welche nicht endlich ist) und hat mit dem ATlichen nichts mehr gemein. Die Möglichkeit, Gott doch auf die Materie, die als das Endliche das Nichtseiende und deshalb das Schlechte ist, wirkend vorstellen zu können, wird mit den Mitteln der Stoa (λόγοι als wirkende Kräfte) und der platonischen Ideenlehre (die Ideen als Urbilder) unter äusserlichem Anschluss an die jüdische Engel- und die griechische Dämonen-

¹ Die Prärogative des Volkes Israel wurde bei dem Allen festgehalten; es bleibt das auserwählte Volk.

² Wie vielseitig dieselbe aber gewesen ist, haben die schönen Untersuchungen von Bernays gezeigt; für die Dogmengeschichte sind namentlich die Nachweise betreffs der Askese in diesem hellenistischen Judenthum von hohem Interesse (s. „Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit“). In dem von einem hellenistischen Juden im 1. Jahrh. verfassten 8. heraklitischen Brief (Bernays S. 182) heisst es „Vor so langer Zeit sah dich, Hermodoros, jene Sibylle, und damals schon warst Du“ (εἶδες σε πρὸ τοσούτου αἰῶνος, Ἡρμόδορε, ἡ Σίβυλλα ἐκείνη καὶ τότε ᾗ σθαι). Auch hier ist also die Vorstellung ausgeprägt, dass das Vorherwissen und die Vorherbestimmung dem Gewussten und Bestimmten eine Art von Existenz verleiht. — Von hoher Bedeutung ist die Thatsache, dass schon vor Philo im alexandrinischen Judenthum der Begriff der weltgeschöpferischen und auf die Menschen übergehenden Weisheit Gottes hypostasirt worden ist (s. Sirach, Baruch, die Weisheit Salom., Henoch, ja selbst schon die Proverbien). Man vermag aber zuverlässige Urtheile und entscheidende Schlüsse hier so lange noch nicht zu ziehen, als die deuterokanonische ATliche Litteratur, ferner die alexandrinische und die Apokalypsenlitteratur noch in dem traurigen Zustande bleiben, in dem sie sich zur Zeit befinden. Wann wird der Gelehrte kommen, der endlich Licht bringt in diese Schriften und damit in den für den christlichen Theologen interessantesten Abschnitt der inneren jüdischen Geschichte? Bisher haben wir nur an Schürer's grossem Werke eine höchst dankenswerthe Vorarbeit und daneben particulare oder dilettantische Versuche, die kaum zeigen, wo die eigentlichen Probleme stecken, geschweige dass sie sie lösen. Welche Aufschlüsse gewährt allein das 4. Makkabäerbuch für die Verknüpfung des A. T.'s mit dem Hellenismus!

lehre durch Einführung geistiger Mittelwesen erreicht, die als von Gott ausgehende, persönlich-unpersönliche Kräfte, als wirkende Ursachen und als Urbilder zu denken | sind. Alle diese Wesen sind gleichsam befasst in dem Logos. Unter diesem versteht Philo die wirksame Vernunft Gottes und somit auch die Kraft Gottes. Er ist ihm einerseits das Denken Gottes selbst, aber zugleich andererseits das Product dieses Denkens, daher Idee und Kraft: der Logos ist aber ferner sowohl Gott selbst nach seiner der Welt zugekehrten Seite, als auch das Urbild der Welt und die die Welt auswirkende Einheit der in ihr waltenden geistigen Kräfte. Somit kann er auf die Seite Gottes gestellt und der Welt entgegengesetzt werden; er kann aber auch, sofern in ihm der geistige Weltinhalt zusammengefasst ist, mit der Welt Gottes gegenübergestellt werden. Demnach erscheint der Logos als der Sohn Gottes, das oberste Geschöpf, der Stellvertreter, Statthalter, Hohepriester und Gesandte Gottes und wiederum als das Weltprinzip, der Weltgeist, ja als die Welt selber. Er erscheint als Kraft und als Person, als eine Function Gottes und als wirksames göttliches Wesen. Hätte Philo den Widerspruch, der in dieser ganzen Auffassung vom Logos liegt, aufgehoben, so wäre sein System gesprengt worden; denn dasselbe bedurfte bei der schroffen Entgegensetzung von Gott und Welt eines Mittelwesens, welches sowohl Gott als Welt ist und nicht ist. Aus dieser Entgegensetzung ergab sich aber weiter, dass nur eine Weltbildung (durch den Logos), nicht eine Weltschöpfung denkbar ist¹. Innerhalb dieser Welt gilt der Mensch als Mikrokosmos d. h. als ein Wesen, welches seinem Geiste nach göttlicher Natur ist und der himmlischen Welt angehört, während der anhaftende Leib ein Kerker ist, der den Menschen in den Banden der Sinnlichkeit d. h. der Sünde gefangen hält.

Auch in der religiösen Ethik sind, wie in der Kosmologie, die stoischen und platonischen Richtlinien und Ideale (auch neupythagoräische) von Philo verbunden worden: der rationalistische Moralismus ist durch die Anweisung, ein über der Tugend liegendes höchstes Gut zu er-

¹ „Insofern die sinnliche Welt Werk des Logos ist, heisst sie νεώτερος νόος (quod deus immut. 6. I, 277), oder nach Proverb. 8²² ein Erzeugniss Gottes und der Weisheit: ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα τελεσφόροις ὡδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν νοῦν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον (de ebriet. 8. I, 361 sq.). Symbolisch wird, insofern der Logos ein Hohepriester ist, dies Verhältniss der Welt zu ihm durch das Kleid des Hohenpriesters ausgedrückt, bei welcher Exegese das Wortspiel zwischen κόσμος, Schmuck und Welt, mithelfen muss.“ Diese Speculation (s. Siegfried, a. a. O. S. 235) ist von besonderer Bedeutung; denn sie zeigt, wie enge die Begriffe κόσμος und λόγος zusammenhängen.

streben, überboten. Hier ist aber zugleich der Punkt gegeben, an dem Philo über den Platonismus entschieden hinausgeht und einen neuen Gedanken in die griechische Ethik und dem entsprechend auch in die theoretische Philosophie einführt, der zwar in der Linie der Entwicklung der griechischen Philosophie überhaupt lag, von Philo auch noch lange nicht in allen seinen Consequenzen verfolgt worden ist, der aber doch Ausdruck einer neuen Stimmung gewesen ist. Während nämlich für Plato und seine Nachfolger das höchste Gut in der Erkenntniss der Wahrheit beschlossen ist, diese selbst aber, und damit auch die Idee Gottes, in einer dem Erkenntnissvermögen des menschlichen Geistes wirklich zugänglichen Sphäre liegt, wird von Philo, wenn auch nicht ohne Schwankungen, das höchste Gut (das göttliche Urwesen) als übervernünftig betrachtet und dem gemäss dem menschlichen Erkenntnissvermögen die Kraft abgesprochen, desselben inne zu werden. Diese Annahme — eine Concession, welche die griechische Speculation der positiven Religion machen musste für den Supremat, der ihr eingeräumt war — sollte für die Zukunft von den weittragendsten Folgen werden. Erstlich nämlich war nun in der Philosophie Raum geschaffen für eine als Offenbarung zu betrachtende Mythologie: in den Orakeln der Gottheit konnte die sonst nicht zu erreichende höchste Wahrheit gesucht werden; denn die auf sich selbst gestellte Erkenntniss hatte die Erfahrung ihrer Unfähigkeit gemacht, die beseligende Wahrheit zu erreichen; so dann war eben in dieser Erfahrung der Intellectualismus der griechischen Ethik zwar nicht aufgehoben, aber überboten. Die Anweisung, sich durch die Erkenntniss von der Sinnlichkeit zu befreien und aufwärts zu streben, blieb zwar bestehen; aber nur bis zum Eingang in das Heilige tragen die Schwingen des denkenden Geistes: zu dem übervernünftigen Wesen führt nur die von Gott selbst gewirkte Ekstase. Die Einführung des Gedankens einer Offenbarungsphilosophie und die auf Skepsis, aber auch auf vertieftem Lebensbedürfniss, ruhende Ueberbietung des absoluten Intellectualismus der griechischen Philosophie sind die grossen, wenn auch in gewisser Weise vorher schon angebahnten, Neuerungen in dem Systeme Philo's; sie sind bei ihm erst keimhaft vorhanden, aber sie sind doch schon wirksam. Es sind Neuerungen von welthistorischer Bedeutung; denn in ihnen ist bereits der Bund zwischen dem vernünftigen Denken einerseits und dem Offenbarungsglauben und der Mystik andererseits so vollzogen, dass keines derselben auf die Dauer den Supremat allein zu behaupten vermochte. Das Denken über die Welt ist fortab nicht nur von praktischen Motiven

abhängig — das ist es immer —, sondern von dem Bedürfniss nach einer Seligkeit und einem Frieden, der höher ist als alle Vernunft. Man wird vielleicht urtheilen dürfen, dass Philo deshalb der Erste gewesen ist, der als Philosoph diesem Bedürfniss einen deutlichen Ausdruck gegeben hat, weil er nicht nur ein Grieche, sondern auch ein Jude war¹.

Abgesehen von der Spitze, in welche die ethischen Anweisungen Philo's auslaufen, enthalten sie Nichts, was nicht schon vor ihm von den Philosophen verlangt worden wäre. Es wird die Reinigung von den Affecten, die Lossagung von der Sinnlichkeit, die Erwerbung der vier Haupttugenden, die möglichste Einfachheit des Lebens, sowie eine weltbürgerliche Gesinnung geboten². Aber an der Bewährung der höchsten Sittlichkeit aus eigener Kraft wird verzweifelt und der Mensch über sich hinaus auf den Beistand Gottes verwiesen. In der Besinnung des Geistes über sich selbst beginnt die Erlösung; sie schreitet fort in der Erkenntniss der Welt und des Logos, und sie vollendet sich nach vollkommener Askese in der mystisch-ekstatischen Schauung, in der der Mensch sich selbst verliert, aber dafür ganz von Gott erfüllt und bewegt wird³. In diesem Zustand hat der Mensch einen Vorgesmack der Seligkeit, die ihm zu Theil werden wird, wenn die Seele, befreit von dem Leibe, wieder als himmlisches Wesen ihrem wahren göttlichen Sein zurückgegeben sein wird.

Für messianische Hoffnungen im wahren Sinne des Wortes hat dieses System trotz des Recurses auf die Offenbarung keinen Raum; sie finden sich bei Philo nur in unbedeutenden Rudimenten. Wohl aber belebte ihn die Hoffnung auf den Eintritt herrlicher Zeiten für das Judenthum. Die Synthese des Messias und des Logos lag nicht in seinem Gesichtskreise⁴.

¹ Unter den griechischen Philosophen des 2. Jahrhunderts sind Plutarch (aus Chäronea, † c. 125 n. Chr.) und Numenius (aus Apamea, 2. Hälfte des 2. Jahrh.) Philo am nächsten gekommen; aber der Letztere war unzweifelhaft mit der jüdischen Philosophie, speciell mit Philo, dazu wohl auch mit christlichen Schriften, vertraut.

² In welcher Weise Philo (s. auch IV Macc 5 24) die stoische Ethik mit der Geltung der Thora zu verknüpfen verstanden und die Thora, wie das auch der palästinensische Midrasch thut, als Fundament der Welt und damit als das Naturgesetz dargestellt hat, darüber s. Siegfried, a. a. O. S. 156.

³ Gebrochen hat Philo mit dem Intellectualismus der griechischen Philosophie in den Anweisungen zum seligen Leben durchaus nicht, er hat ihn nur überboten. Der Weg der Erkenntniss und Speculation ist auch für ihn der Weg der Religion und Sittlichkeit. Supranatural ist aber sein Formalprincip, und zu einem Suprarationalen führt schliesslich die in Schauung übergehende Erkenntniss.

⁴ Aber vorbereitet war nun Alles für sie, so dass sie sofort von christlichen Philosophen vollzogen werden konnte und vollzogen worden ist.

3. Auf die erste Generation der Christgläubigen hat weder die Religionsphilosophie Philo's noch die Denkweise, aus der sie stammt, einen nachweisbaren Einfluss ausgeübt¹. Aber ihre praktischen Grundgedanken müssen doch in verschiedener Stärke sehr frühe in judenchristlichen Kreisen der Diaspora, und durch sie auch in heidenchristlichen, Eingang gefunden haben. Seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts ist dann auch die Religionsphilosophie Philo's bei christlichen Lehrern wirksam geworden² und erhielt in späterer Zeit factisch die Bedeutung eines Musters der christlichen Theologie — Philo erhält eine Stelle unter den christlichen Schriftstellern —; die Systeme Valentin's und Origenes' setzen das System Philo's voraus. Indessen lässt sich nicht mehr sicher nachweisen, wie weit sein directer Einfluss gereicht hat, da die Entwicklung der religiösen Ideen im 2. Jahrhundert einen Verlauf genommen hat, der zu ähnlichen Erkenntnissen führen musste, wie sie Philo anticipirt hatte (s. § 8 und die ganze folgende Darstellung).

Zusatz. Vor Allem sind auch die hermeneutischen Grundsätze (die „biblische Alchemie“) Philo's in der Folgezeit von höchster Wichtigkeit geworden. Dieselben waren zum Theil überlieferte (die Auslegungsregeln der Haggada und die hermeneutischen Grundsätze der Stoiker waren schon früher in Alexandrien verbunden worden), zum Theil sind sie von Philo selbst aufgestellt worden. Die Regeln zerfallen in zwei Hauptclassen, „einmal solche, nach denen der Wortsinn ausgeschlossen und der allegorische als der einzig mögliche erwiesen wird, und sodann solche, nach denen der allegorische als ein neben und über dem Wortsinn bestehender erschlossen wird“³. Besonders wichtig ist, dass es nach diesen Regeln auch gestattet war, durch geringe Aenderungen innerhalb eines Wortes einen neuen Sinn

¹ Philonisches ist auch bei Paulus nicht nachweisbar. Es ist aber hier wiederum daran zu erinnern, dass die Schriftgelehrsamkeit der palästinensischen Lehrer Speculationen ausgebildet hat, die den alexandrinischen nahe verwandt erscheinen, es z. Th. auch sind, dennoch aber nicht aus ihnen hergeleitet werden dürfen. Das ihnen Gemeinsame muss, zur Zeit wenigstens, aus der nicht messbaren Uebereinstimmung der Bedingungen abgeleitet werden, unter denen die verschiedenen Nationen des Ostens in jenem Zeitalter gestanden haben.

² Die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt im 4. Evangelium ist nicht die philonische. Daher ist auch die Logoslehre dort im wesentlichen nicht die Philo's (gegen Kuenen u. A., s. S. 93).

³ Siegfried (Philo S. 160—197) hat die allegorische Schriftauslegung Philo's, die hermeneutischen Grundsätze selbst und ihre Anwendung, ausführlich dargestellt. Ohne genaue Kenntniss derselben kann man die Schriftauslegung der Kirchenväter nicht verstehen und ihr daher auch nicht gerecht werden.

zu erschliessen¹. Christliche Lehrer sind hierin noch weiter gegangen und haben nachweisbar den Text der Septuaginta corrigirt, um den Sinn, der an einer Stelle ihnen angedeutet schien, bestimmter hervortreten zu lassen oder einem inhaltlos oder anstössig erscheinenden Satze einen befriedigenden Sinn zu geben². Ja es haben im 2. Jahrhundert Versuche bei den Christen nicht gefehlt — sie wurden durch die über den Umfang der Septuaginta bestehende Unsicherheit und durch den Mangel deutlicher Weissagungen des Kreuzestodes befördert —, den ATlichen Kanon nach neuen Grundsätzen zu bestimmen, d. h. 1) den Text zu corrigiren unter dem Vorwande, die Juden hätten ihn verfälscht, 2) neue Bücher in das A. T. einzustellen, vor allem die christlich bearbeiteten jüdischen Apokalypsen. Für Letzteres bietet Tertullian (*de cultu fem.* I, 3) ein gutes Beispiel („Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur . . . sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiiciendum est quod pertinet ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis potest iam videri propterea reiecta,

¹ S. Siegfried, a. a. O. S. 176. Doch reichte in der Regel die Methode der Isolirung und Umdeutung der Schriftstellen aus, resp. die Methode schrankenloser Combinationen.

² Beispiele hiefür finden sich zahlreich im Barnabasbrief (s. c. 4—9) und im Dialoge Justin's mit Trypho (hier sind sie Gegenstand der Controverse, s. cc. 71—73 120), aber auch in vielen anderen christlichen Schriften (z. B. I Clem ad Cor 8 s 17 s 23 s 4 26 s 42 s 46 s II Clem 13 s). In der lateinischen Bibel haben sich diese christlichen Zusätze länger erhalten (s. auch Lactanz u. a. Lateiner; Pseudocyprian, *de aleat.* 2 etc.); am berühmtesten ist der Zusatz „a ligno“ zu „dominus regnavit“ in Psalm 96; s. Credner, *Beiträge* II. Die Behandlung des A. T's. im Barnabasbrief ist besonders lehrreich und zeigt die grösste formelle Uebereinstimmung mit der philonischen. — Zum Schluss mag hier das zusammenfassende Urtheil Siegfried's über Philo stehen (a. a. O. S. 159): „Kein jüdischer Schriftsteller hat wohl so viel zur Durchbrechung des Particularismus und zur Auflösung des Judenthums beigetragen als gerade Philo. Die Geschichte seines Volks, wenn auch nach ihrem Wortsinne von ihm geglaubt, ward ihm doch in der Hauptsache ein didaktisch-allegorisches Gedicht zur Einprägung der Lehre, dass durch Ertödtung der Sinnlichkeit der Mensch zum Gottschauen gelangt. Die Gesetze galten ihm als der beste Wegweiser auf diesem Wege, verloren aber, da die Möglichkeit unbestreitbar blieb, auch ohne sie zum Ziel zu gelangen, ihren ausschliesslichen Werth und hatten zudem ihren Zweck ausser sich. Der Gott Philo's war nicht mehr der alte lebendige Gott Israels, sondern ein wesenloses Gedankending, das, um der Welt gegenüber zu Kräften zu kommen, einen Logos brauchte, durch welchen das Palladium Israels, die Gotteseinheit, geraubt wurde. So verlor Israel nicht weniger als Alles, wodurch es eben charakterisirt wurde.“

sicut et cetera fere quae Christum sonant Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet“); vgl. auch die Geschichte der Esraapokalypse in der lateinischen Bibel (A. T.). Im 2. Jahrhundert sind von Christen nicht nur die genuin griechischen Bestandtheile der Septuaginta, sondern auch viele Apokalypsen gleichwerthig mit dem A. T. citirt worden. Erst das N. T. hat diesen Ansätzen zur Bildung eines christlichen A. T.'s langsam ein Ende bereitet.

Den geistigen Sinn der h. Texte zu finden, theils neben dem buchstäblichen, theils mit Ausschluss desselben, wurde die Losung für die „wissenschaftliche“ christliche Theologie, die überhaupt nur auf diesem Grunde möglich war, da sie (ohne doch relative Massstäbe zu kennen, deren Anwendung allein die Lösung der Aufgabe in loyaler Weise ermöglicht hätte) den ungeheueren und disparaten Stoff des A. T. mit dem Evangelium und Beides mit der religiösen und wissenschaftlichen Kultur der Griechen zu einer Einheit zu verbinden strebte. Hier war Philo der Meister; denn er hat zuerst in grösstem Umfang den neuen Wein in alte Schläuche gegossen — ein Verfahren in seiner letzten Absicht berechtigt; denn die Geschichte ist eine Einheit; aber in kleinmeisterlicher und gebundener dogmatischer Ausführung eine Quelle der Täuschungen, der Unwahrhaftigkeit und schliesslich der totalen Verblendung.

Gfrörer, Das Jahr. des Heils 1838. Parthey, Das alexandr. Museum 1838. Matter, Hist. de l'école d'Alex. 2. edit. Paris 1840. Dähne, Gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilos. 2 Bde 1834. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2; 3. Aufl. Mommsen, Römische Geschichte Bd. V. Siegfried, Philo von Alex. 1875. Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon. 1889 (dazu Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1891 Nr. 4). Hatch, Essays in Biblical Greek 1889. Drummond, Philo Judaeus 1888. Bigg, The Christian Platonists of Alex. 1886. Schürer, a. a. O. S. 493 ff. 694—884. Die Untersuchungen von Freudenthal (Hellenistische Studien) und Bernays (Ueber das phokylideische Gedicht. Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Die heraklitischen Briefe). Kuenen, a. a. O. S. 190f.: „Die christliche Theologie konnte von dem Hellenismus vielen Nutzen haben und hat denn auch reichlichen Gebrauch davon gemacht. Aber die christliche Religion kann aus dieser Quelle nicht entsprungen sein.“ Anders Havet, der indess im 4. Bd. seiner „Origines“ unerwartete Zugeständnisse gemacht hat.

§ 8. Die religiösen Dispositionen der Griechen und Römer in den beiden ersten Jahrhunderten und die damalige griechisch-römische Religionsphilosophie.

1. Nachdem im Zeitalter des Cicero und Augustus die Volksreligion und der religiöse Sinn überhaupt in den Kreisen der Ge-

bildeten fast ganz abhanden gekommen waren, ist seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts in der griechisch-römischen Welt eine Wiederbelebung des religiösen Sinnes bemerkbar, die alle Schichten der Gesellschaft erfasste und sich namentlich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Decennium zu Decennium gesteigert zu haben scheint¹. Parallel mit ihr gingen die nicht erfolglosen Versuche, die alten nationalen Culte, religiösen Gebräuche, Orakelstätten u. s. w. zu restauriren. Indessen kamen die neuen religiösen Bedürfnisse der Zeit in diesen Versuchen, die z. Th. von oben und künstlich gemacht wurden, weder kräftig noch ungetrübt zum Ausdruck. Dieselben suchten sich vielmehr, entsprechend den gänzlich geänderten | Zeitverhältnissen (Völkermischung und Verkehr — Verfall der alten republicanischen Ordnungen, Gliederungen und Stände — Monarchie und Absolutismus — sociale Krisen und Pauperismus — Einfluss der Philosophie auf die Gebiete der öffentlichen Sittlichkeit und des Rechts — Weltbürgerthum und Menschenrechte — Eindringen orientalischer Culte in das Abendland — Weltkenntniss und -Ueberdruss), neue Formen der Befriedigung. Der Verfall der alten politischen Culte und der Synkretismus bewirkten eine Disposition für den Monotheismus sowohl in den gebildeten Kreisen, in denen die Philosophie vorgearbeitet hatte, als allmählich auch in den Massen. Religion und individuelle Sittlichkeit wurden enger mit einander verknüpft. Dem entsprechend entwickelte sich das Streben, den Cultus neben und in den ceremonialen Formen zu vergeistigen und ihm die Richtung auf die sittliche Veredelung des Menschen zu geben. (Idee der sittlichen Persönlichkeit, des Gewissens und der Reinheit). Die Gedanken der Busse, Entsöhnung und Seelenheilung wurden von besonderer Wichtigkeit, und somit traten solche (orientalische) Culte in den Vordergrund, welche jene forderten und diese gewährten. Vor Allem aber strebte man darnach, in eine innere Verbindung mit der Gottheit zu treten, von ihr geheilt und des Besitzes und Genusses ihres Lebens theilhaftig zu werden. In dem Cultus begehrte man somit ein praesens numen und die Offenbarung desselben zu finden; man suchte sich durch Askese und geheimnissvolle Riten in den Besitz der Gottheit zu setzen. Nach Gesundheit und Reinheit der Seele und Erhebung über das Irdische verlangte also diese neugestimmte Frömmigkeit, damit im Zusammenhang nach einem göttlichen, d. h. leidlosen und ewigen Leben im Jenseits („renatus in aeternum taurobolio“).

¹ Nachweise bei Friedländer, Sittengeschichte. Bd. 3.

Eine jenseitige Welt wurde begehrt, gesucht und unsicheren Auges geschaut. Durch die Loslösung von dem Irdischen und die Heilung ihrer Krankheiten (der Leidenschaften) sollte die befreite und neugeborene Seele zu göttlichem Sein und Wesen zurückkehren. Es ist nicht die Unsterblichkeitshoffnung, wie sie auch die Antike für ihre Helden geträumt hat, dass sie ihr irdisches Dasein nach dem Tode in seligem Genuss gleichsam fortsetzen, sondern das diesseitige Leben wurde dem höher gestimmten Selbstgefühl zur Last, und man hoffte in der Noth der Zeit auf ein zukünftiges Leben, in dem die Pein und das Gemeine des irdischen Scheinlebens völlig abgethan sein würden (*Ἐγκράτεια* und *ἀνάστασις*). Trat im 2. Jahrhundert noch stärker der neue moralistische Zug in der Frömmigkeit hervor, so verschwand derselbe doch mehr und mehr hinter dem eigentlich religiösen, der Sehnsucht nach Leben¹ und nach einem Erlöser Gott. Niemand konnte mehr ein Gott sein, der nicht auch ein Heiland war².

Bei dem Allen war der Polytheismus nur auf eine zweite Stufe geschoben, nicht überwunden. Im Gegentheil, er war so rege und wirksam wie nur je zuvor. Denn der Gedanke eines numen supremum schloss den Glauben an die Existenz und die Manifestation von Untergöttern nicht aus. Die Vergötterungen kamen erst recht in Curs; im Kaisercult gelangte sogar die alte Staatsreligion erst auf ihren höchsten und wirksamsten Ausdruck (der Kaiser als „dominus³ ac deus noster“, als „praesens et corporalis deus“ verherrlicht; der

¹ S. den Abschnitt über den Unsterblichkeitsglauben bei Friedländer, a. a. O. Bd. 3. — Unter den zahlreichen Mysterien, die wir kennen, verdienen die des Mithras eine besondere Beachtung. Schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sahen die Kirchenväter vor Allem in ihnen das Zerrbild der Kirche. Der Mithrasdienst hatte seinen Erlöser, seine Mittler, Hierarchie, Opfer, Taufe und heilige Mahlzeit. In ihm, der allerdings — in späterer Zeit — aus dem Christenthum Manches entlehnt hat, waren die Ideen der Entsöhnung, Unsterblichkeit und des Erlösergottes lebendig (s. die Darstellungen von Marquardt, Réville und die Abhandlung von Sayous, Le Taurobole in der Rev. de l'hist. des religions 1887 T. XVI Nr. 2 p. 137—156, wo auch die ältere Litteratur benutzt ist). Im 3. Jahrhundert wurde der Mithrasdienst der stärkste Rivale des Christenthums. Daneben ist besonders der Cult des Asklepius zu nennen, des Gottes, der dem Leibe hilft und der Seele (s. meine Abhandlung „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“ 1892 S. 93 ff).

² Daher das starke Hervortreten des Aeskulap-Cults.

³ „Dominus“ bedeutet unter Umständen noch mehr als „deus“; s. Tertullian's Apolog. Es bedeutet auch mehr als „Soter“; s. Iren. I 13: . . . τὸν σωτῆρα λέγουσιν, οὐδὲ γὰρ κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσιν. — Κύριος und θεσπότης sind fast synonym; s. Philo, Quis rer. div. heres 6: συνώνυμα ταῦτα εἶναι λέγεται.

Antinouscult u. A.), und in manchen Kreisen suchte man nach einem leibhaftigen Ideal in der Gegenwart oder Vergangenheit, um es als Gottesoffenbarer und als Gott verehren zu dürfen und an ihm ein Vorbild des Lebens und eine Bürgschaft der religiösen Hoffnung zu besitzen. Vergötterungen wurden in dem Masse weniger anstössig, als im Zusammenhang mit der gesteigerten Werthung des Menschen die Beurtheilung der Seele (des Geistes) als eines überirdischen Wesens und die Aussicht auf ihre ewige Dauer in der ihr gebührenden Existenzform allgemeiner wurde. Dazu kam die von Cynikern und Stoikern gepredigte Botschaft, dass der wahre Weise „Herr“, „Gottesbote“ und „Gott“ auf Erden sei. Andererseits hielt der Volksglaube daran fest, dass die Götter erscheinen und in Menschengestalt sichtbar werden können, und dieser Glaube, von den Gebildeten verspottet, gewann im Zeitalter der Antonine doch auch unter ihnen wieder zahlreiche Anhänger¹. |

¹ Man hat hier besonders darauf zu achten, wie variabel und elastisch der Begriff „θεός“ gewesen ist, und zwar bei Gebildeten und Ungebildeten (Orig. prolegg. in Psalm. bei Pitra, Anal. T. II p. 437 nach einer stoischen Quelle: κατ' ἄλλον δὲ τρόπον λέγεσθαι θεὸν ζῶν ἀθάνατον λογικὸν σπουδαῖον, ὥστε πᾶσαν ἀστείαν ψυχὴν θεὸν ὑπάρχειν, κἂν περιέχεται. ἄλλως δὲ λέγεσθαι θεὸν τὸ καθ' αὐτὸ ὄν ζῶν ἀθάνατον, ὡς τὰ ἐν ἀνθρώποις σοφοῖς περιεχομένας ψυχὰς μὴ ὑπάρχειν θεοῦς). Diese hielten die Götter noch immer für leidlose, selige Menschen von ewiger Dauer. Desshalb hatte die Vorstellung einer θεοποιήσεως und andererseits die Vorstellung von Erscheinungen der Götter in Menschengestalt (s. Act 14 11 f. 28 e) nichts besonders Anstössiges. Die philosophische Speculation aber — die platonische sowohl als in noch höherem Masse die stoische; im höchsten Masse die cynische — hatte darauf geführt, in dem Geiste des Menschen (πνεῦμα, νοῦς) etwas Göttliches zu erkennen; von dem „in uns wohnenden Gott“ spricht Marc Aurel in den Meditationen nicht selten. Clemens Alex. sagt (Strom. VI 14 113): οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἢ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα. (Ueber den stoischen [heraklitischen] Satz, dass die Menschen Götter seien, und seine Geschichte findet sich eine werthvolle Ausführung bei Bernays, Heraklitische Briefe S. 37 f. 135 f. Ueber den cynischen Philosophen, der das Leben und Treiben der Menschen betrachtet [κατάσκοπος], so zum ἐπίσκοπος derselben wird und ferner zum κύριος, ἄγγελος θεοῦ, θεὸς ἐν ἀνθρώποις s. Norden, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos., Jahrb. f. klass. Philol. XIX. Suppl.-Bd. S. 373 ff. Die Stellen, die er anführt, sind für die Dogmengeschichte in doppelter Hinsicht von Wichtigkeit: 1) bieten sie merkwürdige Parallelen zur Christologie [man findet sogar die Bezeichnungen: κύριος, ἄγγελος, κατάσκοπος — ἐπίσκοπος — θεός für den Philosophen zusammenstehend wie für Christus, z. B. bei Justin; ja es wird von ἐπίσκοποι δαίμονες bei Cynikern und Neuplatonikern gesprochen; vgl. auch die merkwürdige Erzählung bei Laertius VI 102 von dem Cyniker Menedemus: οὗτος, καθά φησιν Ἰππόβοτος, εἰς τοσοῦτον τερατείας ἤλασεν, ὥστε Ἐρινός ἀναλαβὼν σχῆμα περιήει, λέγων ἐπίσκοπος ἀφίχθαι ἐξ Ἀίδου τῶν ἀμαρτομένων, ὅπως πάλιν κατιὼν ταῦτα ἀπαγγέλλοι τοῖς ἐκεῖ δαίμοσιν],

Das Neue, welches sich hier entwickelte, blieb durch die alten Cultusformen, welche die Staatsraison und pietätvolle Gewohnheit

2) erklären sie mit, wie es zur hohen Schätzung der kirchlichen ἐπίσκοποι gekommen ist, sofern auch diese als Vermittler zwischen Gott und Menschen schon frühe angesehen und als ἐν ἀνθρώποις θεοί betrachtet wurden). Mit dem Anspruche, für einen Gott zu gelten oder für ein von der Gottheit erwähltes und inspirirtes Organ, sind im 1. und 2. Jahrhundert nicht Wenige aufgetreten (Simon Magus [vgl. die Art der Behandlung desselben in Hippol., Philos. VI, 8; s. auch Clem. Hom. II, 27], Apollonius von Tyana[?], s. ferner Tacitus, Histor. II 61: „Mariccus . . . iamque adsertor Galliarum et deus, nomen id sibi indiderat“; hierher gehört der allmählich sich ausbildende Kaisercult: „dominus ac deus noster“, cf. Augustus, Inschrift v. J. 25/24 a. Chr. n. in Aegypten [wo die Ptolemäer längst als Götter bezeichnet waren]: Ὑπὲρ Καίσαρος Ἀδοκράτορος θεοῦ ἐκ θεοῦ (Ztschr. f. ägypt. Sprache. 31. Band S. 3). Domitian: θεὸς Ἀδριανός, Kaibel, Inscr. Gr. 829. 1053. θεὸς Σευήρος Εὐσεβῆς 1061 — der Antinouscult mit seinen Propheten. S. auch Josephus über Herodes Agrippa, Antiq. XIX 82 [Euseb., h. e. II 10]: die Schmeichler sagten zu ihm θεὸν προσαγορεύοντες· εἰ καὶ μέχρι νῦν ὡς ἄνθρωπον ἐφοβήθημεν, ἀλλὰ τοῦντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς τῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν. Herodes selbst sagt § 7 zu den Seinen in seiner Krankheit: ὁ θεὸς ὁμῖν ἐγὼ ἤδη καταστρέφειν ἐπιτάττωμαι τὸν βίον . . . ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ὅφ' ἡμῶν ἤδη θανεῖν ἀπάγομαι). Andererseits ist an die Verehrung des Stifters in einigen Philosophenschulen, namentlich in der epikureischen, zu erinnern; Epiktet sagt (Moral. 15), Diogenes und Heraklit und ihre Gesinnungsgenossen hiessen mit Recht göttlich. In diesem Zusammenhang sind die Vorwürfe besonders lehrreich, welche sowohl die Heiden gegen die Christen als die christlichen Parteien wechselseitig in Bezug auf die nahezu göttliche Verehrung der Lehrer erhoben haben. Lucian (Peregr. 11) wirft den Christen in Syrien vor, dass sie den Peregrinus für einen „Gott“ gehalten hätten und für einen neuen Sokrates. Die Heiden in Smyrna befürchten nach der Verbrennung des Polykarp, dass die Christen nun anfangen würden, ihn göttlich zu verehren (Euseb. h. e. IV 15 41). Von göttlicher Verehrung, die den Priestern bei den Christen gespendet wurde, spricht Cäcilius bei Minucius Felix (Octav. 9 10). Der Antimontanist (bei Euseb. h. e. V 18 s) behauptet, dass die Montanisten ihre Propheten und den Confessor Alexander göttlich verehren; der Gegner der römischen Adoptianer (Euseb. h. e. V 28) wirft denselben vor, dass sie den Galen anbeten. Nicht selten sind die Stellen, in welchen den Gnostikern göttliche Verehrung ihrer Schulhäupter vorgeworfen wird, und für manche gnostische Schulen (z. B. für die karpokratianische) scheint der Vorwurf zutreffend gewesen zu sein. Dies Alles ist ausserordentlich lehrreich. Der Genius, der Heros, der Stifter einer neuen Schule, der den sicheren Weg zur vita beata zu zeigen verhiess, der Kaiser, der Philosoph (zahlreiche stoische Stellen wären hier zu verzeichnen), schliesslich der Mensch, sofern ihm der νοῦς einwohnt — sie alle konnten irgendwie als θεοί betrachtet werden, so dehnbar war dieser Begriff. Alle diese Vergötterungen gefährdeten dabei keineswegs jenen Monotheismus, der sich aus der Theokrasie und der Philosophie entwickelt hatte; denn die oberste und eine Gottheit kann ihr unerschöpfliches Wesen in einer Vielheit von Existenzen entfalten, die dem Ursprunge nach ihre Creaturen, dem Inhalte nach Theile von ihrem Wesen sind. Dieser Monotheismus verleugnet eben noch nicht seinen Ursprung aus dem Poly-

aufrecht erhielten, stark verdeckt. Und die neue Frömmigkeit, eines | festen Fundamentes entbehrend, tastete unsicher umher und deutete lieber das Alte um, als dass sie es verwarf. Im öffentlichen Leben behauptete sich durchweg die altväterliche Religionsübung, und die Reception neuer Culte seitens des Staates, die sich unter nicht geringen Hemmnissen aber sicher vollzog, störte sie nicht. Namentlich in den Festspielen zu Ehren der Götter, an den Staatsfesten, trat die alte religiöse Uebung hervor, nicht selten zu frecher Unsittlichkeit entartend, doch aber staatliche Einrichtungen schützend. Der Patriot, der Weise, der Skeptiker und der Fromme capitulirten mit ihr; denn sie waren ihr im Grunde nicht wirklich entwachsen und wussten das, was sie der Gesellschaft noch immer leistete, durch nichts Besseres zu ersetzen (s. den Λόγος ἀληθείας des Celsus).

2. Das Associationswesen, bei den Griechen seit Jahrhunderten eingebürgert, entwickelte sich in der Kaiserzeit, unter dem socialen und politischen Druck und befördert durch den Wechsel der religiösen und sittlichen Ideen, in grossem Umfange. Die freien Vereine, die in der Regel ein religiöses Element besaßen und zu Hülfeleistung, Unterhaltung oder Erbauung gestiftet waren, glichen in ihrer Mitte durch eine freie, demokratische Organisation die socialen Zerklüftungen einigermaßen aus, gaben vielen Individuen in kleinem Kreise die Rechte, die sie in der grossen Welt nicht besaßen und dienten auch nicht selten dazu, einem neuen Cult Eingang zu verschaffen. Auch die neugestimmte Frömmigkeit und weltbürgerliche Gesinnung scheint sich in dieselbe geflüchtet zu haben und schuf sich in ihnen Formen des Ausdrucks. Aber zu grösseren Corporativverbänden ist es nicht gekommen, und über Cartellverbindungen ist uns nichts bekannt. Der Staat hielt diese Vereine unter strenger Controle, duldete sie eigentlich nur für die ärmste Classe (*collegia tenuiorum*) und hielt die strengsten Gesetze für sie bereit. Diese freien Vereine reichten indess in ihrer

theismus. Angemerkt sei, dass der Christ Hermas (Vis. I 1 7) zu seiner Herrin sagt: οὐ πάντοτε σε ὡς θεὸν ἡγγασάμην; und der Verfasser des Diognetbriefes schreibt (10 e): ταῦτα τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν (scil. der Reiche) θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων. Dass der Begriff „θεός“ dann doch wieder nur für den einen Gott gebraucht wird, hat seinen Grund darin, dass man bald von der Definition „qui vitam aeternam habet“, bald von der anderen „qui est super omnia et originem nescit“ ausging. Aus der letzteren folgte die absolute Einzigkeit Gottes, aus der ersteren eine Pluralität. Vermittelt konnte Beides (s. Tertull., *adv. Prax.* und *Novat.*, *de trinit.*) so werden, dass man annahm, der Gott, „qui est super omnia“, könne seine Monarchie durch mehrere Personen verwalten lassen, und er könne das Geschenk der Unsterblichkeit und damit die relative Göttlichkeit austheilen.

universalhistorischen Bedeutung nicht an das Gebilde des römischen Weltstaates heran, in dem sie standen. Dieser stellte die Vereinigung eines grossen Theiles der Menschheit unter einem Haupte und mehr und mehr auch unter einem Gesetze dar; seine Hauptstadt war die Hauptstadt der Welt und — seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts — auch des religiösen Synkretismus. Hierhin wanderte Alles, was eine Wirkung in's Grosse ausüben wollte, der Jude, der Chaldäer, der syrische Priester und der neuplatonische Lehrer. Von Rom strahlte Licht und Gesetz in die Provinzen aus; in diesem Lichte verblassten die Nationalitäten, und es entwickelte sich ein Weltbürgerthum, das über sich selbst hinauswies, weil der sittliche Geist seine Befriedigung niemals in dem finden kann, was verwirklicht ist. Wenn derselbe sich schliesslich abkehrte von allem politischen Leben und, nachdem er an der Veredelung dieses Weltstaates gearbeitet hatte, sich (im Neuplatonismus) dem Gedanken einer freien und neuen Verbindung der Menschen zuwandte, so ist dies allerdings die Folge der empfundenen Gebrechen der grossen Schöpfung, aber es hatte diese Schöpfung selbst zu seiner Voraussetzung. Die Kirche hat sich Stück für Stück den grossen Apparat des römischen Weltstaates angeeignet; jedes entwerthete Stück erhielt bei ihr neue Kraft, Bedeutung und Ansehen. Aber, was das Wichtigste ist, ihre Verkündigung hätte nur Individuen gewinnen können, nicht aber ganze Kreise, wenn nicht der Weltstaat bereits eine Neutralisirung der Nationalitäten bewirkt und die Gesinnungen und Stimmungen der Menschen einander näher gebracht hätte.

3. Vielleicht der entscheidendste Factor in dem Umschwung der religiös-sittlichen Ueberzeugungen und Stimmungen ist die Philosophie gewesen, die in fast allen ihren Schulen und Vertretern die Ethik immer mehr in den Vordergrund gerückt und vertieft hatte. Vom Boden des Stoicismus aus haben in Nachfolge des Posidonius, Seneca, Epictet und Marc Aurel, vom Platonismus aus Männer wie Plutarch eine ethische Anschauung gewonnen, die im Principe unklar (Erkenntniss, Resignation, Gottvertrauen), doch im Einzelnen einer Steigerung kaum mehr fähig ist. Gemeinsam ist ihnen allen, im Unterschied von den alten Stoikern, die Werthschätzung der Seele — nicht der ganzen menschlichen Natur —; eine religiöse Stimmung, die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe, nach Erlösung und einem jenseitigen seligen Leben, das Streben, eine religiös-philosophische Seelenheilkunde zu gewinnen und mitzutheilen, tritt bei Einzelnen deutlich hervor¹. Seit

¹ Die Sehnsucht nach Erlösung und göttlicher Hülfe bei Seneca z. B. deutlicher als bei dem christlichen Philosophen Minucius Felix; s. Kühn, *Der Octavius* des M. F. 1882 u. *Theol. Lit.-Ztg.* 1883 Nr. 6.

dem Anfang des 2. Jahrhunderts kündigt sich aber bereits jene eklektische, auf dem Platonismus fussende Philosophie an, die nach zwei bis drei Menschenaltern in der Form einer Schule auftreten und nach drei weiteren Menschenaltern den Sieg über alle anderen Schulen erringen sollte. Die einzelnen Elemente der neuplatonischen Philosophie, wie sie bereits bei Philo vorgebildet erscheinen, sind im 2. Jahrhundert nachweisbar: die dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, der abstracte Gottesbegriff, die Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes, die Skepsis in Bezug auf die sinnliche Erfahrung und das Misstrauen in Bezug auf die Kräfte des Verstandes (bei hoher Bereitschaft, die Dinge zu erforschen und den Ertrag der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit zu verwerthen), ferner die Forderung der Befreiung von der Sinnlichkeit durch Askese, das Autoritätsbedürfniss, der Glaube an höhere Offenbarungen und die Verschmelzung von Wissenschaft und Religion. Bereits begann man die religiöse Phantasie im Reiche der Philosophie zu legitimiren; der Mythos wurde nicht mehr bloss geduldet und umgedeutet wie früher, sondern gerade die mythische Form wurde neben dem eingetragenen Inhalte werthvoll¹. Doch waren im 2. Jahrhundert noch alle möglichen philosophischen Ansichten zahlreich vertreten. Kritik an der überkommenen Mythologie übten, von den frivolen Tagesschriftstellern abgesehen, im Interesse der Sittlichkeit und Religion die Cyniker². Aber es fehlten auch Männer nicht, welche das „ne quid nimis“ jedweder praktischen

¹ S. die sog. neupythagoräischen Philosophen und überhaupt die sog. Vorläufer des Neuplatonismus (über Numenius vgl. Bigg, *The Platonists of Alex.* p. 250 f.). Leider besitzen wir noch keine ausreichende Untersuchung der Frage, ob und welchen Antheil die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie an der Entwicklung der griechischen Philosophie im 2. und 3. Jahrhundert gehabt hat. Die Beantwortung dieser Frage wäre von höchstem Belang. Zur Zeit lässt sich aber nicht einmal das sagen, ob auf die Entstehung des Neuplatonismus die jüdische Religionsphilosophie von irgend welchem Einfluss gewesen ist. Ueber das Verhältniss des Neuplatonismus zum Christenthum und die beiderseitigen Annäherungen s. die vortreffliche Darstellung bei Tzschirner, *Fall des Heidenthums* S. 574—618, vgl. auch Réville, *La religion à Rome* 1886.

² Mit den Cynikern berührten sich die Christen resp. die christlichen Redner am meisten (s. Lucian's *Peregrinus Proteus*) sowohl im Negativen als im Positiven; aber eben desshalb kamen sie gerade mit ihnen hart an einander (Justin und Tatian gegen Crescens) — nicht nur weil sie eine andere Begründung der rechten Lebensweise gaben als die Cyniker das thaten, sondern vor allem weil sie die selbstbewusste, menschenverachtende, hochmüthige Stimmung nicht gelten liessen, zu der der Cynismus viele seiner Anhänger erzog. Im Cynismus schlug nicht selten die Moral um und wurde zur „Herrenmoral“, wie wir das jüngst im modernen Cynismus auch erlebt haben.

Skepsis und der Religion zugleich entgegenhielten und vor Allem darauf bedacht waren, den Staat und die Gesellschaft zu erhalten und die bestehenden Ordnungen zu pflegen, die durch eine vordringliche religiöse Philosophie in weit höherem Grade bedroht erschienen als durch eine nihilistische¹. Doch wurden solche Männer, deren Interesse letztlich ein praktisches und politisches war, immer seltener, zumal als seit dem Tode Marc Aurel's die Aufrechterhaltung des Staates mehr und mehr dem Schwert der Generäle überlassen werden musste. Die allgemeinen Zustände seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts waren einer Philosophie günstig, für welche die alten Staatsformen in keiner Hinsicht mehr wirklich in Betracht kamen.

Die theosophische Philosophie, die sich in dem 2. Jahrhundert vorbereitete², ist vom Standpunkt der Aufklärung und der Naturerkenntniss ein Rückfall; aber sie war der Ausdruck für tiefere religiöse Bedürfnisse und für eine Selbsterkenntniss, wie sie in früheren Zeiten nicht vorhanden gewesen ist. Jetzt erst begannen sich die letzten Consequenzen jenes Umschwungs in der Philosophie auszubilden, welcher die Betrachtung des Innenlebens zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt gemacht hatte. Die Gedanken der göttlichen gnädigen Vorsehung, der Zusammengehörigkeit aller Menschen, der allgemeinen Bruderliebe, der bereitwilligen Vergebung des Unrechts, der nachsichtigen Geduld, der Einsicht in die eigenen Schwächen — freilich noch mit manchen Schatten behaftet — sind nicht minder ein Erwerb der praktischen Philosophie der Griechen für weite Kreise geworden, wie die Ueberzeugung von der inhärenten Sündhaftigkeit, von der Erlösungsbedürftigkeit und von dem ewigen Werth und der Würde einer menschlichen Seele, die nur in Gott ihre Ruhe findet. Diese Gedanken, Ueberzeugungen und Normen sind auf dem langen Wege von Sokrates bis Ammonius Sakkas gefunden worden; sie haben das Interesse an einer verständigen Welterkenntniss zunächst und auf lange hinaus erlahmen lassen; aber sie haben das Innenleben — und damit den Quellpunkt für alle Erkenntnisse — bereichert und vertieft. Allerdings entbehrten jene Ideen noch des sicheren Zusammenschlusses, vor Allem aber der Autorität, die sie aus dem Gebiet des Wunsches, der Ahnung und des Strebens zu erheben und ihnen in

¹ Hier ist die Haltung des Gegners der Christen, Celsus, besonders lehrreich.

² Sehr beachtenswerth ist für die Erkenntniss der Verbreitung der idealistischen Philosophie die Mittheilung des Origenes (c. Cels. VI, 2), dass Epiktet nicht nur von den Gelehrten, sondern auch von den gewöhnlichen Leuten bewundert wird, „die in sich den Drang fühlen, gefördert zu werden“.

einer Gemeinschaft der Menschen normatives Ansehen zu geben vermocht hätte. Man besass keine sichere Offenbarung und keine Betrachtung der Geschichte, die an die Stelle der nicht mehr werthvollen politischen Geschichte des Volkes oder Staates, dem man angehörte, hätte treten können¹; man besass überhaupt keine Gewissheit. Ebenso fehlte die Kraft, welche die Götzen stürzte und das Alte abthat. So kam man aus dem Schwanken zwischen Selbstvergötterung, Gottesfurcht und Naturvergötterung nicht heraus. Um so grösser ist der Ruhm jener Gesetzgeber und Juristen, die im 2. und 3. Jahrhundert in die Rechtsordnungen des Kaiserstaates humane stoische Ideen eingeführt und zu Normen erhoben haben, und um so höher sind die zahlreichen Unternehmungen und Handlungen zu werthen, in denen hervortrat, dass die neue Lebensansicht in einzelnen Individuen auch ohne den sicheren Glauben an Offenbarung kräftig genug gewesen ist, um eine entsprechende Praxis zu erzeugen². |

Zusatz. Für das richtige Verständniss der Anfänge der christlichen Theologie, d. h. für die Apologetik und Gnosis, ist es nicht ohne Werth, darauf zu achten, wo dieselbe von stoischen und wo von platonischen Gedankenreihen abhängig ist. Platonismus und Stoicismus sind im 2. Jahrhundert in Verbindung mit einander aufgetreten; aber sie sind in dem gemeinsamen Bett, in dem sie fliessen, bis zu einer gewissen Grenze unterscheidbar. Wo der Stoicismus in der religiösen Erkenntniss und Stimmung vorwaltete, da wird, wie z. B. bei Marc Aurel, die Religion als natürliche Religion in des Wortes umfassendster Bedeutung in Geltung gesetzt. Der Gedanke an Offenbarung und Erlösung taucht kaum auf. Diesem Rationalismus sind die Objecte der Erkenntniss stets ruhende, immer sich gleich bleibende; auch die Kosmologie lenkt das Interesse nur in geringerem Grade auf

¹ Dieser Punkt ist von Wichtigkeit für die Propaganda des Christenthums unter den Gebildeten gewesen. Hier schien eine zuverlässige, weil geoffenbarte Kosmologie — sie enthielt bereits die Fundamente alles Wissenswürdigen — und eine Weltgeschichte gegeben zu sein. Beides brauchte man, und Beides war hier in engster Verbindung vorgestellt.

² Der Universalismus, wie ihn die Stoa erreicht hatte, ist allerdings wiederum bedroht durch die selbstgerechte und selbstgefällige Unterscheidung zwischen den Tugendhaften und den Genussmenschen, die eigentlich keine Menschen sind. Von der Elite der Tugendhaften hat übrigens bereits Aristoteles in bemerkenswerther Weise gehandelt. Er sagt (Polit. 3 13 p. 1284 a 13), dass die durch vollendete Tugend hervorragenden Menschen auch nicht mit dem gewöhnlichen Masse gemessen und dem Zwang eines auf durchschnittliche Gleichheit berechneten Gesetzes unterworfen werden dürfen. „Für solche Auserwählte giebt es kein Gesetz, denn sie selbst sind Gesetz.“

sich. Mythos und Geschichte sind Aufzüge und Hüllen. Sittliche Ideen (Tugenden und Pflichten) beherrschen auch das Gebiet des Religiösen, das im letzten Grunde eine selbständige Geltung nicht besitzt; das Interesse für Psychologie und Apologetik ist stark ausgeprägt. Dagegen hat die principielle Betonung des Gegensatzes von Geist und Materie, Gott und Welt die Folge, dass man nicht bei den im Kosmos gegebenen Grössen stehen bleibt, sondern die Geschichte des Kosmos nach vorwärts und rückwärts zu enträthseln sucht, in solcher Enträthselung die wesentliche Aufgabe der theoretischen Philosophie erkennt und von der Ueberzeugung resp. der Sehnsucht erfüllt ist, dem Weltlauf müsse eingeholfen werden. Hier waren die Bedingungen für die Ideen der Offenbarung, Erlösung u. s. w. gegeben, und das unruhige Suchen nach Mächten, von denen Hülfe kommen könnte, erhielt hier auch ein wissenschaftliches Recht. Das rationalistisch-apologetische Interesse trat dabei zurück; die Contemplation und die historisirende Beschreibung überwog¹. |

Den Stadien der antiken Religionsgeschichte von der Mitte des 1. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts entsprechen die Stadien der kirchlichen Dogmengeschichte in demselben Zeitraum. Die Apologeten — Irenäus, Tertullian, Hippolyt — die Alexandriner — Methodius und die Kappadocier — Dionysius Areopagita haben an Seneca, Marc Aurel — Plutarch, Epiktet, Numenius — Plotin, Porphyrius — Jamblichus, Proklus ihre Parallelen.

Aber nicht nur die griechische Philosophie kommt für die christliche Dogmengeschichte in Betracht. Die gesammte griechische Bildung ist heranzuziehen. Wie das zu geschehen hat, das hat in mustergiltiger Weise Hatch in seinem postumem Werke gezeigt, in dem er die Grammatik, die Rhetorik, das Litteratenthum, die Schulen, die Auslegungskunst, die Homilie u. s. w. der Griechen schildert und überall den Uebergang derselben in die Kirche zeigt, um dann die Philosophie, die Ethik, die speculative Theologie, die Mysterien u. s. w. der Griechen als die Hauptfactoren in dem Bildungsprocess der kirchlichen Denkweise aufzuweisen.

¹ Präexistenzvorstellungen waren durch die platonische Philosophie besonders nahe gelegt; beruht doch diese ganze Philosophie darauf, dass man die Dinge noch einmal setzt (nachdem man gewisse Merkmale derselben als zufällige oder werthlose oder ihnen angeblich fremde abgestreift hat), um in dieser Form ihren Werth auszudrücken und das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen festzuhalten.

Neben dem Griechischen ist auch der besondere Einfluss römischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche nicht zu verkennen. Hier ist besonders folgenden Stücken nachzugehen¹: 1) der Vorstellung des Inhalts des Evangeliums und seiner Application als „salus legitima“; dazu den Folgen, die die Einbürgerung dieser Vorstellung gehabt hat, 2) der Auffassung des Offenbarungsworts, der Bibel u. s. w. als „lex“, 3) dem Begriffe der Tradition in seiner Beziehung zu dem römischen Begriffe, 4) der bischöflichen Verfassung der Kirche einschliesslich der Ideen der Succession, des Primats und des Universalepiskopats in ihrer Abhängigkeit von den römischen Ideen und Einrichtungen (die kirchliche Organisation in ihrer Abhängigkeit vom römischen Weltstaat), 5) dem Unterschied der Idee des „Sacraments“ von dem des „Mysteriums“ und der Ausbildung der forensischen Bussdisciplin. An einem historischen Faden, der durch die Aufeinanderfolge der Kapitel: Rom und Tertullian — Rom und Cyprian — Rom, Optatus und Augustin — Rom und die Päpste des 5. Jahrhunderts bezeichnet ist, hat die Untersuchung zu verlaufen. Es ist zu zeigen, wie Rom durch die Kraft seiner Verfassung und durch den Ernst und die Folgerichtigkeit seiner Politik Schritt vor Schritt zum zweiten Mal die Welt erobert hat, diesmal aber die christliche Welt.

Nicht nur auf die christliche Denkweise hat die griechische Philosophie den stärksten Einfluss ausgeübt, sondern durch sie auch auf die Institutionen der Kirche. Sie ist freilich nie eine Philosophenschule geworden; aber was die Stoiker, was die Cyniker gewollt haben, ist doch in ihr in eigenthümlicher Weise verwirklicht worden. Zu den Factoren, aus denen sich der christliche „Priester“, resp. der „Bischof“ gebildet hat, gehört auch der stoische (cynische) Philosoph. Dass sich die alten Geiststräger — Apostel, Propheten und Lehrer — in einen Stand verwandelt haben, der berufsmässig moralisirt, Predigten hält, das „Volk“ durch „νομοθετεῖν καὶ ἐλέγχειν“ zügelt, dass sich dieser Stand als einen mittlerischen, königlichen, göttlichen betrachtet wissen will und selbst betrachtet, dass seine Vertreter zu den „Herrn“ wurden und sich Herrn („Despoten“) nennen liessen — das ist im stoischen Weisen und im cynischen Missionar vorgebildet. Sofern aber diese einzelnen „Könige und Herrn“ zusammengeschlossen

¹ S. Tschirn i. d. Ztschr. f. KGesch. XII S. 215 ff. „Die Entstehung der römischen Kirche im 2. Jahrh.“ Das, was er bietet, ist freilich theils unvollständig, theils übertrieben und nicht bewiesen; doch ist Manches brauchbar.

sind in der Idee und Wirklichkeit der Kirche und ihr unterworfen sind, greift das platonische Ideal der Republik über das stoische und cynische hinaus und ordnet sie sich unter. Dieses platonische Ideal aber hat wiederum seine politische Verwirklichung in der Kirche durch die sehr concreten Gesetze des römischen Weltstaates, die man in steigendem Masse adoptirte, resp. mit Beschlag belegte, empfangen. Somit findet man in der fertigen Kirche die Philosophenschulen und das römische Reich wieder.

Neben den älteren Werken von Tzschirner, Döllinger, Burckhardt, Preller s. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Rom's in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, 3. Bd. 5. Aufl. Boissier, *La religion Romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 Bde 1874, Ramsay, *The church in the Roman empire before 170*. London 1893. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* 1886 (deutsch von Krüger 1888). Schiller, *Geschichte der röm. Kaiserzeit*, I. Bd. 1. und 2. Abth. 1883. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, 3. Bd. 1878. Foucart, *Les associations relig. chez les Grecs* 1873. Liebenam, *Z. Gesch. u. Organisation d. röm. Vereinswesens* 1890. K. J. Neumann, *Der röm. Staat und die allg. Kirche*. Bd. I 1890. Leopold Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 Bde 1882. Heinrici, *Die Christengemeinde Korinth's und die religiösen Genossenschaften der Griechen*, in der *Ztschr. f. wiss. Theol.* 1876, H. 4. 1877 H. 1. Hatch, *The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church* 1890 (deutsch von Preuschen 1892). Buechner, *De neocoria* 1888. Hirschfeld, *Z. Gesch. d. röm. Kaisercultus* (Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1888, 19. Juli). Die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie von Zeller, Erdmann, Ueberweg, Strümpell, Windelband u. A. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie* 1872. Ders., *Der Eudämonismus in der griech. Philosophie*, 1. Abhandl. 1883. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften*, 3 Theile 1877—1883 (s. Siebeck, *Theol. Lit.-Ztg.* 1884 Nr. 13). Diese Untersuchungen sind für die Dogmengeschichte von besonderem Werthe, weil in ihnen die spätere Entwicklung der grossen griechischen philosophischen Schulen, namentlich auf römischem Boden, mit höchster Umsicht und Akribie dargelegt ist. Verwiesen sei besonders auf die Ausführungen über den Einfluss des Römischen auf die griechische Philosophie. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* 1872.

Epimetrum.

1. Die für die folgende dogmengeschichtliche Entwicklung vielleicht wichtigste Thatsache, die sich bereits im apostolischen Zeitalter angebahnt hat, ist die doppelte Auffassung vom Zweck der Erscheinung Christi oder vom religiösen Heilsgute. Noch ruhten freilich die beiden Auffassungen in einander und waren auf das engste verflochten, wie sie in solcher Verflechtung in der Predigt Jesu selbst sich darstellen; aber sie begannen sich doch schon zu differenziren. Das Heilsgut wird nämlich einerseits aufgefasst als der Antheil an dem demnächst erscheinenden herrlichen Reiche Christi, und dieser sicheren

Aussicht gegenüber gilt alles Andere als ein Vorläufiges; andererseits wird aber auf die Bedingungen und die durch Christus bewirkten Veranstaltungen Gottes reflectirt, die die Menschen erst befähigen, jenen Antheil zu erwerben, resp. seiner sicher zu werden. Hier ist es die Sündenvergebung, die Gerechtigkeit, der Glaube, die Erkenntniss u. s. w., die in Betracht kommen, und diese Güter können selbst als das Heilsgut gelten, sofern sie das Leben im Reiche Christi oder genauer das ewige Leben zur sicheren Folge haben. Man sieht — diese beiden Auffassungen brauchen sich nicht auszuschliessen: das eine Mal gilt der letzte Effect als das Ziel und alles Andere als Vorbereitung, das andere Mal gilt die Vorbereitung, die bereits durch Christus vollzogenen Thatfachen und die innere Umwandlung der Menschen, als die Hauptsache und alles Weitere als der selbstverständliche Erfolg. Unstreitig ist es vor Allem Paulus gewesen — man erinnere sich namentlich der Ausführungen im Römerbrief —, der die letztere Auffassung häufig bevorzugt und kräftig zum Ausdruck gebracht hat. Die eigenthümlichen Kämpfe, in die er sich gestellt sah, aber überhaupt die ganze grosse Controverse bezüglich des Verhältnisses des Evangeliums und der neuen Gemeinde zum Judenthum, hatten die nothwendige Folge, dass die Fragen nach den Veranstaltungen, auf denen die Gemeinde der von Christus Geheiligten ruht, und nach den Bedingungen, unter denen man ein Mitglied dieser Gemeinde wird, in das Centrum rückten. In dem Momente konnte aber auch der Schwerpunkt des christlichen Glaubens von der Hoffnung auf die zukünftige Ankunft Christi abrücken und musste dann nothwendig auf die erste Ankunft fallen, kraft welcher das Heil für die Menschen und die Menschen für das Heil bereits bereitet seien (Rom 3—8). Die duale Entwicklung der Auffassungen vom Christenthum, die sich hieraus ergab, beherrscht die gesammte Geschichte des Evangeliums bis auf den heutigen Tag; die eschatologische Betrachtung ist allerdings auf das stärkste zurückgedrängt; aber sie bricht noch immer hier und dort durch, und sie schützt noch eben die spirituelle vor der Verweltlichung, die ihr droht. Gerade aber der Umstand, dass die beiden Auffassungen bis zur völligen Harmonie in einander gefügt werden können, während es andererseits möglich ist, sie antithetisch auszuprägen, hat den Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung ausserordentlich complicirt. Die Antithese ergibt sich daraus, dass von jener Auffassung aus, welche irgendwie in einem geistigen, gegenwärtigen Besitze das Heilsgut selbst erkennt, wohl als letzte Folge das ewige Leben im Sinne der Unsterblichkeit, nicht aber ein irdisches Herrlichkeitsreich Christi postulirt werden kann, während umgekehrt die eschatologische Auffassung in

ihrer Consequenz nothwendig alle Güter entwerthen muss, die man in dem gegenwärtigen Zustande des Lebens zu besitzen vermag.

Es liegt nun auf der Hand, dass die Theologie und weiter die Hellenisirung des Christenthums nicht bei der eschatologischen, sondern nur bei der anderen Auffassung einsetzen konnte und eingesetzt hat. Eben weil es sich hier um geistige, gegenwärtige Güter handelte und weil in der ältesten Ueberlieferung die Begriffe Sündenvergebung, Gerechtigkeit, Erkenntniss u. s. w. der Natur der Sache nach nicht so fest umrissen waren wie die Zukunftshoffnungen, konnten sich so zu sagen unter der Hand ganz neue und sehr verschiedene Auffassungen einbürgern. Die spirituelle Betrachtung liess vor Allem noch Raum für den grossen Gegensatz einer religiösen und einer moralistischen Auffassung, und sie liess ferner Raum für eine Stimmung, welche der eschatologischen insofern ähnlich war, als auch nach ihr der Glaube und die Erkenntniss nur vorläufige Güter sein sollten gegenüber dem, allerdings in ihnen schon gesetzten, eigentlichen Heilsgut der Unvergänglichkeit. In dieser Stimmung konnte sich leicht die Illusion einstellen, dass diese Hoffnung auf Unsterblichkeit eben der wahre Kern jener Zukunftshoffnungen sei, die an ihren alten concreten Ausprägungen nur ein vergängliches Gewand hätten. Man konnte aber ferner annehmen, dass die Verachtung des Vergänglichen und Endlichen als solche identisch sei mit der Verachtung des Weltreiches, das der wiederkehrende Christus zerstören werde.

Wie die alte eschatologische Betrachtung in den heidenchristlichen Gemeinden allmählich zurückgedrängt und umgesetzt worden ist, und wie sich schliesslich eine solche spirituelle Auffassung ausgebildet und durchgesetzt hat, in der ein strenger Moralismus einer genussstüchtigen Mystik das Gleichgewicht hielt und der Erwerb der griechischen praktischen Philosophie Aufnahme finden konnte, das hat die Dogmengeschichte zu zeigen. Aber hier ist schon darauf hinzuweisen — denn bereits die Entwicklung im apostolischen Zeitaler lehrt das —, dass die christliche Dogmatik nicht der eschatologischen, sondern der spirituellen Betrachtungsweise entstammt ist. In jener giebt es nur sichere Hoffnungen und Verbürgungen dieser Hoffnungen durch den „Geist“, durch das Wort der Propheten und durch apokalyptische Schriften. Man denkt nicht in ihr, sondern man lebt und phantasirt in ihr, und solches Leben ist noch bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts kräftig und mächtig gewesen. Aeussere gesetzliche Autoritäten können hier nicht aufkommen; denn man hat in jedem Moment am Geist die höchste, lebendig wirkende Autorität. Dagegen stammt nicht nur die kirchliche „Christologie“ ganz wesentlich aus der spiri-

tuellen Betrachtungsweise, sondern vor Allem auch das System der dogmatischen Garantien. Die Gleichsetzung von λόγος θεοῦ, διδαχὴ κυρίου, κήρυγμα τῶν δώδεκα ἀποστόλων, welche allen Speculationen der Heidenchristen fast von Anfang an zu Grunde gelegen hat und sehr bald auch gegen die Enthusiasten gerichtet wurde, entstammte einer Auffassung, nach der das Wesentliche im Christenthum in der sicheren Erkenntniss gegeben ist, welche die Bedingung der Unvergänglichkeit ist. Wenn in den folgenden Abschnitten dieser Darstellung aber der durchgehende und fortwährende Widerstreit der beiden Auffassungen nicht überall scharf und bestimmt hervorgehoben ist, so ist das geschehen in dem Bewusstsein, dass der Historiker nicht das Recht hat, die Factoren und treibenden Ideen einer Entwicklung klarer an's Licht zu stellen, als sie in dieser Entwicklung selbst sichtbar sind. Er muss die Unklarheiten und Complicationen respectiren, wie sie ihm entgegentreten. Zu einer deutlichen Einsicht in die Verschiedenheit der beiden Auffassungen ist es aber im kirchlichen Alterthum höchst selten gekommen, da ihre Berührungspunkte nicht übersehen worden sind, und da gewisse Stücke der eschatologischen Auffassung niemals in der Kirche verdrängt oder umgedeutet werden konnten. Sehr klar hat Goethe (Dichtung und Wahrheit II, 8; Werke Bd. 21 S. 111f. der Hempel'schen Ausgabe) hier gesehen: „Die christliche Religion schwankt zwischen ihrem eigenen Historisch-Positiven und einem reinen Deismus, der, auf Sittlichkeit gegründet, wiederum die Moral begründen soll. Die Verschiedenheit der Charaktere und Denkweisen zeigt sich hier in unendlichen Abstufungen, besonders da noch ein Hauptunterschied mit einwirkt, indem die Frage entsteht, wie viel Antheil die Vernunft, wie viel die Empfindung an solchen Ueberzeugungen haben könne und dürfe“; s. auch das unmittelbar Folgende.

2. Der Ursprung einer Reihe der wichtigsten christlichen Gebräuche und Ideen ist uns dunkel und wird aller Wahrscheinlichkeit niemals aufgehellt werden. Lässt sich auch ein Theil jener Ideen in den Briefen des Apostels Paulus nachweisen, so muss doch nicht selten die Frage, ob er sie vorgefunden oder selbständig ausgeprägt hat, unbeantwortet bleiben und demgemäss auch die andere, ob sie ihre Verbreitung und Einbürgerung in der Christenheit lediglich der Wirksamkeit des Paulus verdankt haben oder nicht. Welches ist die ursprüngliche Auffassung von der Taufe gewesen, hat Paulus die seinige selbständig ausgebildet, welche Bedeutung hat dieselbe in der Folgezeit gehabt? Wann und wo ist die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes aufgekommen und wie

hat sie sich in der Christenheit durchgesetzt? In welcher Weise haben sich neben dem Lehrbegriff des Paulus Anschauungen über den Heilswerth des Todes Christi ausgebildet? Wann und wie hat sich der Glaube an die Geburt Jesu aus der Jungfrau in der Christenheit durchgesetzt? Wer hat zuerst die Christenheit als *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* von der Judenschaft unterschieden und wie ist der Begriff *ἐκκλησία* zum solennen geworden? Wie alt ist die Trias: Apostel, Propheten und Lehrer? Wann sind Taufe und Abendmahl zusammengestellt worden? Wie alt sind unsere drei ersten Evangelien? Auf alle diese Fragen und viele gleich wichtige giebt es keine sichere Antwort. Das grösste Problem aber bietet die Christologie, und zwar nicht in ihren einzelnen lehrhaft ausgeprägten Zügen — diese lassen sich fast überall geschichtlich erklären —, sondern in ihrem tiefsten Grunde, wie sie von Paulus als Princip eines neuen Lebens verkündigt worden ist (II Cor 5 17), und wie sie bei vielen Anderen neben ihm Ausdruck einer persönlichen Verbindung mit dem erhöhten Jesus gewesen ist (s. die Apok. Joh 2. 3). Aber dieses Problem existirt nur für den Historiker, der die Dinge von aussen betrachtet oder sachliche Nachweise sucht. Hinter dem Evangelium und in ihm steht die Person Jesu Christi. Diese hat die Gemüther bezwungen, so dass sie sich ihr zu eigen gaben und an ihr und in ihr ihren Gott gefunden haben. In wie unsicheren und unbeholfenen Zügen die Theologie zu beschreiben suchte, was Sinn und Gemüth erfasst hatten — sie zeugt doch von einem neuen Leben, das wie alles höhere Leben an einer Person entzündet war und nur im Zusammenschluss mit ihr sich erhielt. „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht, Christus“. „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“. Diese Ueberzeugungen sind keine Dogmen und haben keine Geschichte; sie werden auch einzig so fortgepflanzt, wie Paulus das Gal 1 15 16 bezeugt hat.

3. Für die Legitimierung der späteren Entwicklung des Christenthums zu einem System von Lehren ist es von höchster Bedeutung geworden, dass das Urchristenthum einen Apostel besessen hat, der Theologe gewesen ist, und dass seine Briefe in den Kanon Aufnahme gefunden haben. Dass die Lehre von Christus das Hauptstück im Christenthum geworden ist, ist allerdings nicht der Erfolg der Predigt des Paulus, sondern liegt in dem Bekenntniss, dass Jesus der Christ sei, begründet. Auch für die Umgestaltung des Evangeliums zu der katholischen Glaubenslehre ist die Theologie des Paulus nicht hervorragend massgebend gewesen, wenn auch die eingehende Beschäftigung der ältesten heidenchristlichen Theologen (der Gnostiker)

und ihrer späteren Gegner mit den paulinischen Briefen unverkennbar ist. Aber darin liegt die entscheidende Bedeutung dieser Theologie, dass sie in der Folgezeit, wenn man sich bestrebt, das ursprüngliche Christenthum zu ermitteln, in der Regel die Grenze und das Fundamentum gebildet hat — ebenso wie die Herrnworte selbst —, weil die sie bezeugenden Briefe in dem Kanon des N. T.'s standen. Da diese Theologie nun speculative und apologetische Momente umfasste, da sie als ein System gedacht werden kann, da sie eine Theorie der Geschichte und eine bestimmte Auffassung vom A. T. enthält, da sie sich endlich aus objectiven und subjectiv-ethischen Erwägungen zusammensetzt und die realistischen Elemente einer Volksreligion (Zorn Gottes, Opfer, Versöhnung, Herrlichkeitsreich) nicht weniger einschliesst, wie tiefe psychologische Erkenntnisse und die höchste Werthschätzung geistiger Güter, so schien die katholische Glaubenslehre, wie sie sich im Laufe der Zeit gebildet hatte, mindestens in ihren Grundzügen ihr verwandt, ja von ihr gefordert. Zur Constatirung der tiefliegenden Unterschiede, vor Allem zur Erkenntniss, dass es sich dort und hier doch um wesentlich anders bedingte Elemente handelt, dass auch die Methodik eine andere ist, und dass, kurz gesagt, die paulinische Theologie weder mit dem ursprünglichen Evangelium, noch viel weniger mit irgend einer späteren Glaubenslehre identisch ist, gehört so viel historisches Urtheil und so viel guter Wille, sich durch den Kanon des N. T.'s bei der Untersuchung nicht beirren zu lassen¹, dass in absehbarer Zeit auf eine Aenderung der herrschenden Vorstellungen nicht gehofft werden kann. Uebrigens hat die kritische Theologie die Einsicht in den grossen Abstand, der zwischen der paulinischen und katholischen Theologie liegt, erschwert, sofern sie bisher einseitig den Gegensatz des Paulinismus und des „Judenchristenthums“ hervorgehoben hat. Dem gegenüber ist die freilich auch sehr einseitige Bemerkung Havet's (*Le Christianisme* T. IV. p. 216) immerhin lehrreich: „Quand on vient de relire Paul, on ne peut méconnaître le caractère élevé de son oeuvre. Je dirai, en un mot, qu'il a agrandi

¹ Gemeint ist hier die naheliegende Gefahr, die einzelnen Bestandtheile des Kanons auch für die geschichtliche Untersuchung als Bestandtheile zu nehmen, d. h. nach Massgabe der einen Schrift die andere zu erklären und so eine künstliche Einheit zu schaffen. Der Inhalt z. B. eines beliebigen Paulusbriefs wird sich sehr verschieden darstellen, wenn man ihn für sich und unter den Verhältnissen, in denen er geschrieben ist, betrachtet, oder wenn man ihn als Bestandtheil einer Sammlung in's Auge fasst, deren Einheit man voraussetzt.

dans une proportion extraordinaire l'attirait que le judaïsme exerçait sur le monde ancien“. Das ist doch nur sehr allmählich und in bestimmten engen Grenzen der Fall gewesen. Unstreitig sind die bedeutendsten und tiefsten Schriften im N. T. diejenigen, in denen das Judenthum als Religion verstanden, aber geistig überwunden und ihm das Evangelium als eine neue Religion übergeordnet worden ist (paulinische Briefe, Hebräerbrief, Johannes-Evgl. und -Brief). In diesen Schriften tritt eine neue erhabene Welt religiöser Empfindungen, Anschauungen und Urtheile zu Tage, in die den Christen der folgenden Jahrhunderte nur spärliche Blicke vergönnt gewesen sind. Das Urtheil, dass das N. T. in seinem ganzen Umfange eine einzigartige Litteratur umfasse, ist strenggenommen nicht haltbar; aber richtig ist, dass zwischen seinen wichtigsten Bestandtheilen und der Litteratur der nächsten Folgezeit eine tiefe Kluft befestigt ist.

Aber speciell der Paulinismus hat noch eine unermessliche und segensreiche Wirkung für den gesammten Verlauf der Dogmengeschichte gehabt. Er hätte sie nicht haben können, wenn die paulinischen Briefe nicht eine Stelle im Kanon gefunden hätten. Der Paulinismus ist eine religiöse und christocentrische Doctrin, so innerlich und so kräftig, wie keine zweite je in der Kirche aufgetreten ist. Er steht dem „ganzen System der natürlichen Moral“, aller Werkgerechtigkeit, allem religiösen Ceremonienwesen, allem Christenthum ohne Christus auf's schärfste entgegen. So ist er zum Gewissen der Kirche geworden, bis die katholische Kirche im Jansenismus dieses ihr Gewissen ertödtet hat. „Die paulinischen Reactionen bezeichnen die kritischen Epochen der Theologie und Kirche“¹. Man könnte Dogmengeschichte schreiben als Geschichte der paulinischen Reactionen in der Kirche und würde damit alle Wendepunkte der Geschichte treffen. Marcion nach den apostolischen Vätern, Irenäus, Clemens und Origenes nach den Apologeten, Augustin nach den Vätern der griechischen Kirche², die grossen Reformer des Mittelalters von Agobard bis Wessel im Schosse der mittelalterlichen Kirche, Luther nach der Scholastik, der Jansenismus nach dem Tridentinum — es ist überall Paulus gewesen, der in diesen Männern die Reformationen bewirkt hat. Der Paulinismus hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte bewährt, eine Basis ist er

¹ S. Bigg, *The Platonists of Alex.* p. 53. 283f.

² Eine werthvolle Parallele zwischen Marcion und Augustin in Hinblick auf Paulus hat auch Reuter gezogen (*August. Studien* S. 492).

nie gewesen¹. Wie er in Paulus selbst jene Bedeutung besessen hat (gegenüber dem Judenchristenthum), so hat er in ihr fortgewirkt durch die Geschichte.

¹ Zur ausschliesslichen Basis hat ihn allerdings Marcion erheben wollen, ihn aber gründlich missverstanden.

Erster Theil:
Die Entstehung des kirchlichen Dogmas
oder
die Entstehung
der apostolisch-katholischen Glaubenslehre
und
des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems.

Erstes Buch:
Die Vorbereitung.

Ἐάν μωρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ
ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας.

I Cor. 4¹⁵.

Eine jede Idee tritt als ein fremder Gast in die Erscheinung, und wie sie sich zu realisiren beginnt, ist sie kaum von Phantasie und Phantasterei zu unterscheiden.

Goethe, Sprüche in Prosa 566.

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung.

Das erste Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden ist namentlich durch folgende Momente charakterisirt:

1. durch das rapide Zurücktreten des Judenchristenthums¹;
2. durch die enthusiastische Art der religiösen Stimmung (das charismatische Lehrerthum und die Berufungen auf den Geist)².
3. durch die Kräftigkeit der Zukunftshoffnungen (Chiliasmus)³;
4. durch das energische Bestreben, die Sittengebote Christi zu erfüllen und die heilige und himmlische Gemeinde Gottes in der Enthaltung von allem Unreinen und in der Liebe zu Gott und den Brüdern schon hier auf Erden „in dieser letzten Zeit“ wirklich darzustellen⁴;
5. durch den Mangel einer festen Lehrform in Bezug auf die begriffliche Darlegung des Glaubens und dem entsprechend durch die Mannigfaltigkeit und Freiheit der christlichen Verkündigung auf dem Grunde deutbarer Formeln und einer stets bereicherten Ueberlieferung;

¹ Schon um d. J. 100 muss diese Thatsache offenbar gewesen sein. Ein directes Zeugniß erst bei Justin (Apol. I 53).

² Jeder Einzelne war sich als Christ bewusst oder sollte es wenigstens sein, das πνεῦμα θεοῦ empfangen zu haben (das schliesst indess geistliche Rangstufen nicht aus). Eine besondere Eigenthümlichkeit der enthusiastischen Art der religiösen Stimmung ist es, dass sie Reflexionen darüber nicht aufkommen lässt, ob der Glaube, in dem man lebt, auch authentisch sei. — Ueber das charismatische Lehrerthum s. meine Ausgabe der Didache (Texte u. Unters. II 12 S. 93 ff.).

³ Die Hoffnung auf das nahe Weltende und auf das herrliche Reich Christi bestimmte noch die Gemüther; doch wurden Mahnungen gegenüber theoretischer und praktischer Skepsis in steigendem Masse nothwendig. Andererseits hat es seit den Thessalonicherbriefen an Mahnungen nicht gefehlt, nüchtern und arbeitssam zu bleiben.

⁴ Das Bewusstsein, dass die christliche Gemeinde vor Allem ein Bund zu einem heiligen Leben sei, war kräftig ausgeprägt, nicht weniger das Bewusstsein von der Verpflichtung, einander zu helfen und alle von Gott geschenkten Güter in den Dienst des Nächsten zu stellen. Justin nennt (II Apol., bei Euseb. h. e. IV 17 10) das Christenthum τὸ διδασκάλιον τῆς θείας ἀρετῆς.

6. durch das Fehlen einer festumgrenzten, in ihrer Anwendung sicheren, äusseren Autorität in den Gemeinden und dem entsprechend durch die Selbständigkeit und Freiheit der einzelnen Christen in Bezug auf die Ausprägung der Glaubensvorstellungen, -erkenntnisse und -hoffnungen¹; |

7. durch das Fehlen einer festen, politischen Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander — jede Ekklesia ist ein in sich geschlossenes Abbild und eine Auswirkung der ganzen himmlischen Kirche —, während das Bewusstsein von der Einheit der heiligen Kirche Christi, die den heiligen Geist in ihrer Mitte hat, stark ausgeprägt gewesen ist²;

8. durch eine ganz eigenartige Schriftstellerei, in der Thatsachen für die Vergangenheit und Zukunft geschaffen wurden, die den sonst gültigen litterarischen Regeln und Formen nicht unterlag und mit den höchsten Ansprüchen auftrat³;

9. durch die Reproduction einzelner Sprüche und Ausführungen

¹ Die Autoritäten, welche vorhanden waren (A. T., Herrnsprüche, Apostelwort), brauchten nicht nothwendig berücksichtigt zu werden; denn der lebendig wirkende und z. Th. sinnenfällig sich bezeugende Geist gab auch neue Offenbarungen. Die Geltung jener Autoritäten stand also nur in thesi fest, in praxi konnten sie völlig zurücktreten (vgl. vor Allem den Hirten des Hermas).

² Zahn (Ignatius v. A. S. VII) bemerkt: „Die geschichtliche Aufgabe auf dem Gebiete, dessen Erforschung auf die Schriften der sog. apostolischen Väter als Hauptquellen angewiesen ist, erkenne ich nicht darin, in irgend welchem Sinne des Ausdrucks die Entstehung der „allgemeinen Kirche“ zu erklären; denn diese bestand vor Clemens und Hermas, vor Ignatius und Polykarp. Einer erklärenden Antwort bedarf aber die Frage, wodurch in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit das durch die äusseren Umstände so wenig begünstigte Bewusstsein von der „allgemeinen Kirche“ sich ungebrochen erhalten hat“. Diese Formulirung verdunkelt zum mindesten das Problem, welches hier vorliegt, da sie die Wandelungen nicht berücksichtigt, welche der Begriff „allgemeine Kirche“ — er ist übrigens vor Ignatius dem Wortlaut nach nicht nachweisbar — bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts erlebt hat. Sofern die „allgemeine Kirche“ als eine irdische, an einer Lehre oder an politischen Formen erkennbare Grösse vorgestellt ist, ist die Frage nach der Entstehung dieses Begriffs nicht nur gestattet, sondern muss vielmehr als eine der wichtigsten Fragen gelten. Ueber den ältesten Begriff der „Ekklesia“ und seine Verwirklichung s. die schönen Untersuchungen von Sohni, Kirchenrecht I, S. 1 ff., die indess an einigen Uebertreibungen leiden.

³ S. die bedeutende Abhandlung von Overbeck: „Ueber die Anfänge der patrist. Litteratur“ (Histor. Ztschr. N. F. Bd. XII S. 417—472). Die christliche Urlitteratur giebt sich in der Regel als inspirirte Schriftstellerei. Wie Thatsachen umgebildet resp. geschaffen wurden, kann man z. B. an der Auferstehungsgeschichte des jüngst entdeckten Petrus-evangeliums (Fragment) erkennen.

apostolischer Lehrer bei unsicherem Verständniss für dieselben¹; endlich

10. durch das Aufkommen von Richtungen, die den vom Ursprung her begonnenen Process der Verschmelzung des Evangeliums mit den geistigen und religiösen Interessen der Zeit, mit dem Hellenischen, in jeder Hinsicht zu beschleunigen trachteten, sowie durch Unternehmungen, das Evangelium von seinen Ursprüngen abzulösen und ihm ganz fremde Voraussetzungen unterzuschieben. Zu Letzterem gehört vor allem die (hellenische) Vorstellung, dass die Erkenntniss nicht eine (charismatische) Zugabe zu dem Glauben resp. eine Entfaltung desselben neben | anderen sei, sondern dass sie mit dem Wesen des Glaubens selbst zusammenfalle².

Die Quellen für dieses Jahrhundert sind spärlich, da nicht viel geschrieben worden ist und die Folgezeit sich die Erhaltung eines grossen Theiles der schriftlichen Denkmäler aus dieser Epoche nicht angelegen sein liess. Doch besitzen wir immerhin eine bedeutende Anzahl von Schriften und wichtigen Fragmenten³, und es ermöglichen ferner die Denkmäler des folgenden Zeitraums hier wichtige Rückschlüsse, da die Zustände des ersten Jahrhunderts sich keineswegs mit einem Schlage geändert, vielmehr sich wenigstens theilweise, namentlich in gewissen Landeskirchen und in abgelegenen Gemeinden, noch länger erhalten haben⁴.

¹ Schriften von Männern der apostolischen Zeit und der nächsten Folgezeit erhielten z. Th. eine weite Verbreitung und gewannen in einzelnen, allerdings häufig unrichtig verstandenen, Ausführungen Einfluss. Wie rasch sich diese Litteratur (auch die Briefe) verbreiteten, kann man an der Geschichte der Paulusbriefe, des I Clemensbriefs u. a. Schriften studiren.

² Das hier Genannte ist von grösster Wichtigkeit; gedacht ist nicht bloss an die sog. Gnostiker. Die Grundlagen für die Hellenisirung des Evangeliums in der Kirche sind schon im ersten Jahrhundert (c. 50—150) gelegt worden.

³ Man darf den Umfang, den die christliche Ur litteratur gehabt hat, nicht überschätzen. Was wirksam geworden ist, kennen wir höchst wahrscheinlich den Titeln nach nahezu vollständig, und der grössere Theil ist uns auch — durch sehr verschiedene Vermittelungen — erhalten. Ausgenommen ist allerdings die sog. gnostische Litteratur, von der wir nur wenige Reste besitzen. Erst seit der Zeit des Commodus erhält die Grosskirche eine weitschichtige Litteratur, wie das Eusebius (h. e. V 21 27) wohl bemerkt hat.

⁴ Es ist daher wichtig, auf die Provenienz der Urkunden zu achten, um so wichtiger, je jünger eine Urkunde ist. In der ältesten Zeit, in der die Geschichte der Kirche noch mehr eine einheitliche und der Einfluss von aussen ein relativ geringerer gewesen ist, treten die Verschiedenheiten noch zurück. Doch kündigt sich im Clemensbrief schon der Geist Roms, im Barnabasbrief der Alexandriens, in den Ignatiusbriefen der des Orients an.

Zusatz: Die Grundzüge der Botschaft von Christus, des evangelischen Geschichtsstoffs, sind bereits in der ersten und zweiten Generation der Christgläubigen und auf palästinensischem Boden festgestellt worden. Aber es ist doch bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts auf heidenchristlichem Gebiet dieser Stoff mannigfach vermehrt, unter neuen Gesichtspunkten bearbeitet, in sehr verschiedener Ausprägung tradirt und von einzelnen Lehrern methodisch allegorisirt worden. Im Grossen und Ganzen scheint die evangelische Geschichte am Anfang des zweiten Jahrhunderts allerdings ihren Abschluss erhalten zu haben; aber im Einzelnen ist auch später noch — und nicht nur in gnostischen Kreisen — manches Neue producirt und Ueberliefertes umgestaltet oder ausgemerzt worden¹.

Zweites Capitel: Das allen Christen Gemeinsame und die Auseinandersetzung mit dem Judenthum.

Bei der grossen Verschiedenheit derer, die sich im ersten Jahrhundert in die Kirche Gottes eingerechnet und nach Christus genannt haben², erscheint es auf den ersten Blick kaum möglich, Merkmale, die für alle oder doch für nahezu alle Gruppen giltig gewesen sind, aufzustellen. Dennoch ist für die grosse Mehrzahl ein Gemeinsames vorhanden gewesen, wie neben anderem auch die Thatsache beweist, dass die Ausscheidung des Gnosticismus allmählich erfolgt ist. Die Ueberzeugung, den höchsten Gott zu kennen, das Bewusstsein, ihm verantwortlich zu sein (Himmel und Hölle), das Vertrauen auf Jesus Christus, die Hoffnung auf ein ewiges Leben, die kraftvolle Erhebung

¹ Die Entstehungsgeschichte der vier kanonischen Evangelien, resp. die Vergleichung derselben, belehrt hierüber; sodann ist an die alten apokryphen Evangelien, an die Art, wie die sog. apostolischen Väter und Justin die evangelische Geschichte bezeugen und z. Th. selbständig wiedergeben, an das Ev. des Petrus, der Aegypter und Marcion's, das Diatessaron Tatian's, die gnostischen Evv. und Apostelgeschichten u. s. w. zu erinnern. Die grösste Lücke in unseren Kenntnissen besteht darin, dass wir über den Verlauf der Dinge von c. 61 bis zum Anfang der Regierungszeit Trajan's so wenig wissen. In dieser Zeit muss das Meiste zur Consolidirung und Umbildung geschehen sein. Wir besitzen wahrscheinlich nicht wenige Schriften, die in diesen Zeitraum gehören; aber wie ist das zu beweisen, wie sind sie zu ordnen? Hier liegt die Ursache für die meisten Differenzen, Combinationen und Unsicherheiten; viele Gelehrte lassen desshalb diese c. 40 Jahre factisch ausser Spiel und suchen alles in den drei ersten Decennien des 2. Jahrh. unterzubringen.

² S. darüber Celsus bei Orig. III 10ff. und V 59ff.

über die Welt — diese Elemente bildeten die Grundstimmung. Der Verfasser der Theklaacten spricht die allgemeine Auffassung aus, wenn er (c. 5. 7) τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον gleichsetzt dem λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως. Im Einzelnen darf hier Folgendes genannt werden¹:

1. das Evangelium ist die sichere, weil auf Offenbarung beruhende, Kundgebung des höchsten Gottes, deren gläubige Aufnahme das Heil (σωτηρία) verbürgt;

2. der wesentliche Inhalt dieser Kundgebung ist (neben der Offenbarung resp. Versicherung der Einzigkeit und Geistigkeit Gottes)² erstlich die Botschaft von der Auferstehung und dem ewigen Leben (ἀνάστασις, ζωὴ αἰώνιος), sodann die Predigt von der sittlichen Reinheit und Enthaltung (ἐγκράτεια) auf Grund der Busse zu Gott (μετάνοια). und einer einmal gewährten Entsühnung (Taufe) in Hinblick auf die Vergeltung des Bösen und des Guten³; |

3. Vermittelt ist diese Kundgebung durch Jesus Christus, welcher der „in dieser letzten Zeit“ von Gott gesandte Heiland (σωτήρ) ist und mit Gott selbst in einer besonderen einzigartigen Verbindung steht (vgl. das in ältester Zeit vielgebrauchte und vieldeutige παῖς θεοῦ). Er hat die wahre und volle Erkenntniss Gottes, sowie das Geschenk der Unsterblichkeit gebracht (γνώσις und ζωή, resp. γνώσις τῆς ζωῆς, als Ausdruck für die Summa des Evangeliums; s. die Abendmahlsgebete in der Didache c. 9 und 10: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου) und ist eben darum der Erlöser (σωτήρ und Sieger über die Dämonen), auf den man das gläubige Vertrauen zu richten hat. Er ist aber

¹ Für einige, verhältnissmässig unbedeutende, gnostische Gruppen gelten die im Texte aufgeführten Merkmale allerdings nicht, wohl aber für die grosse Mehrzahl derselben und wesentlich auch für Marcion.

² Auch die meisten gnostischen Schulen kennen nur einen Gott und legen auf die Erkenntniss der Einheit, Ueberweltlichkeit und Geistigkeit desselben allen Nachdruck. Die Aeonen, der Demiurg, der Gott der Materie reichen an diesen Gott nicht heran, ob sie schon Götter genannt werden; s. das Zeugniss des Hippolyt c. Noët. 11: καὶ γὰρ πάντες ἀπεκλείσθησαν εἰς τοῦτο ἄκοντες εἰπεῖν, ὅτι τὸ πᾶν εἰς ἓνα ἀνατρέχει· εἰ οὖν τὰ πάντα εἰς ἓνα ἀνατρέχει καὶ κατὰ Οὐαλεντίνον καὶ κατὰ Μαρκίωνα, Κήρινθόν τε καὶ πᾶσαν τὴν ἐκείνων φλοαρίαν, καὶ ἄκοντες εἰς τοῦτο περίεπεσαν, ἵνα τὸν ἓνα ὁμολογήσωσιν αἰτίον τῶν πάντων· οὕτως οὖν συντρέχουσιν καὶ αὐτοὶ μὴ θέλοντες τῇ ἀληθείᾳ ἓνα θεὸν λέγειν ποιήσαντα ὡς ἠθέλησεν.

³ Die „Enthaltung“ galt als die von Gott gesetzte Bedingung der Auferstehung (und des ewigen Lebens). Die sichere Hoffnung auf diese war für Viele, wenn nicht für die Mehrzahl, im Zusammenhang mit der nun fest versicherten Idee der Vergeltung des Bösen und des Guten die ganze Summe der Religion; s. das Zeugniss des Heiden Lucian im Peregrinus Proteus.

ferner durch Wort und Wandel das höchste Vorbild aller sittlichen Tugend, somit in seiner Person das „Gesetz“ für das vollkommene Leben, dazu von Gott bestimmter Gesetzgeber und Richter¹;

4. die Tugend als „Enthaltung“ schliesst den Verzicht auf die Güter dieser Weltzeit und die Loslösung von der gemeinen Welt als höchste Aufgabe in sich; denn der Christ ist nicht ein Bürger, sondern ein Fremdling auf der Erde und erwartet den bevorstehenden Untergang derselben²;

5. die Botschaft, welche Christus von Gott empfangen hat, hat er erwählten Männern zur Verkündigung übertragen, den Aposteln resp. einem Apostel; in ihrer Predigt stellt sich somit die Predigt Christi selbst dar; aber ausserdem waltet in den Christen („den Heiligen“) der Geist Gottes; er beschenkt sie mit besonderen Gaben und er erweckt vor Allem unter ihnen fort und fort Propheten und geistliche Lehrer, welche Offenbarungen und Mittheilungen zur Erbauung der Anderen erhalten und deren Anweisungen Gehorsam zu leisten ist;

6. die christliche Gottesverehrung ist ein Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit (ein geistiger Opferdienst) und besitzt daher keine gesetzlichen Ceremonien und statutarischen Regeln. Die heiligen Handlungen und Weihen, die mit dem Cultus verbunden sind, haben ihren Werth darin, dass geistige Güter mitgetheilt werden (Didache 10: ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω, δέσποτα, πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδὸς σου);

7. Alles, was Jesus Christus gebracht hat, lässt sich als γνῶσις und ζωὴ zusammenfassen oder auch als die Erkenntniss des unsterblichen Lebens (s. o.)³; die vollkommene Erkenntniss zu be-

¹ Auch wo man die richterlichen Eigenschaften von Gott (Christus) als unpassende abtrennte, fasste man Christus doch als die kritische Erscheinung, durch welche Jeder in den Zustand gesetzt wird, der ihm gebührt. Dass Gott selbst als Richter kommen werde, erwartet die Petrusapokalypse (s. die messianischen Erwartungen des Judenthums, in denen es auch schwankend bleibt, ob Gott oder der Messias das Gericht vollzieht).

² Nachdem Celsus (Orig. c. Cels. V 59sq.) auf die vielen sich gegenseitig erbittert bekämpfenden christlichen Parteien hingewiesen, bemerkt er (V 64), dass, so sehr sie auch von einander abweichen und sich bestreiten, man doch von allen die Versicherung hören könne: „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt“. In unzweifelhafter Abweichung von den Sprüchen Christi tritt für die Reflexion in den ältesten heidenchristlichen Gemeinden die Bruderliebe hinter der asketischen Tugendübung zurück; aber factisch war sie kräftig s. das Zeugniß des Plinius und Lucian, Aristides Apol. 15, Tertull. Apolog. 39.

³ Das Wort „Leben“ kommt in einem doppelten Sinne in Betracht, nämlich als Gesundheit der Seele und als Unsterblichkeit. Beides ist natürlich nicht von einander zu trennen. Aber in einem wie grossen Umfang in der

sitzen, war in weiten Kreisen ein Ausdruck für die Summa des Evangeliums¹; |

8. die durch das Geschlecht, das Alter, den Stand, die Nationalität und die weltliche Bildung zwischen den Menschen gezogenen Schranken kommen für die Christen als Christen nicht weiter in Betracht, wohl aber muss die christliche Gemeinde als eine auf göttlicher Auswahl beruhende Gemeinschaft aufgefasst werden; über die Begründung solcher Auswahl waren die Meinungen getheilt;

9. da das Christenthum die allein wahre Religion ist und da es keine nationale Religion ist, sondern irgendwie der ganzen Menschheit resp. ihrem Kerne gilt, so folgt, dass es mit dem jüdischen Volke und dessen derzeitigem Cultus Nichts gemein haben kann. Das jüdische Volk, in welchem Jesus Christus aufgetreten ist, hat mindestens zur Zeit kein besonderes Verhältniss zu dem Gott, dessen Offenbarer Jesus gewesen ist; ob es früher ein solches besessen hat, ist zweifelhaft (vgl. hier z. B. die Stellung Marcions, des Valentinsschülers Ptolemäus, des Verfassers des Barnabasbriefs, des Aristides und des Justin); gewiss aber ist, dass es jetzt von Gott verworfen ist,

ältesten Christenheit das Evangelium als Arznei und Jesus als Arzt verkündigt worden ist, wie die christliche Botschaft recht eigentlich als medicinische Religion von den Heiden ergriffen worden ist, habe ich in meiner Abhandlung: „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“ (1892) zu zeigen versucht. Auch die stoische Philosophie gab sich als Seelenheilkunde und Aeskulap wurde als Gott-Heiland verehrt; aber Religion der Heilung war nur das Christenthum.

¹ Sehr aufklärend hat hierüber Heinrici gehandelt in seinem Commentar zu den Korintherbriefen, s. besonders (Bd. II, S. 557ff.) die Schilderung des Christenthums der Korinther. „Worauf gründete die Gemeinde ihren christlichen Charakter? Sie glaubte an einen Gott, der durch Christus ihr sich kund gegeben hatte, ohne die Wirklichkeit des Götterheeres der Heidenwelt zu leugnen (I 8 e). Sie hoffte auf Unsterblichkeit, ohne sich über das Wesen des christlichen Auferstehungsglaubens klar zu sein (I 15). Sie zweifelte nicht an der Vergeltung des Bösen und des Guten (I 4 5 II 5 10 11 15 Rom 2 4), ohne den Werth der verdienstlosen Selbstverleugnung um sachlicher Zwecke willen zu verstehen. Sie war bestrebt, das Evangelium als eine neue Weisheitslehre über Irdisches und Ueberirdisches auszunutzen, welche zur vollendeten, best begründeten Erkenntniss führte (I 1 21 f. 8 1). Sie rühmte sich absonderlicher Wirkungen des göttlichen Geistes, die für sich dunkel und undurchsichtig und desshalb unfruchtbar blieben (I 14), während sie schnell bereit war, das Wort vom Kreuz, wie es Paulus verkündigt hatte, als unklar bei Seite zu stellen (II 4 1 f.). Die Hoffnung aber auf die nahe Parusie und die Vollendung aller Dinge bewies keine die Verhältnisse sittlich umgestaltende Kraft. Damit gewinnen wir die Umrisse einer Ueberzeugung, welche in den weitesten Kreisen des römischen Weltreiches verbreitet war.“ Naturam si expellas furca, tamen usque recurret.

und dass alle Gottesoffenbarungen, sofern solche vor Christus überhaupt stattgefunden haben (die Mehrzahl nahm solche an und betrachtet das A. T. als heilige Urkunde), lediglich auf die Berufung „des neuen Volkes“ abzielten und die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn in irgend welcher Weise vorbereiten sollten ¹. |

Drittes Capitel: Der Gemeinglaube und die Anfänge der Erkenntniss in dem zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthum ².

1. Die Gemeinden und die Kirche.

Sowohl dem Umfange als der Bedeutung nach bildeten den Stamm der Christenheit die in geordneten Gemeinden stehenden | Bekenner

¹ In der Loslösung des Christenthums von dem empirischen Judenthum treffen nahezu alle heidenchristlichen Gruppen, die wir kennen, zusammen; die „gnostischen“ rechnen aber das A. T. in das Judenthum ein, während der grössere Theil der Christen dies nicht that. Jene Loslösung erschien eben durch den Anspruch des Christenthums, die einzige wahre, absolute und desshalb von Anfang an vorgesehne, also älteste Religion zu sein, gefordert. Die verschiedenen Beurtheilungen des A. T.'s in den gnostischen Kreisen haben ihre genauen Parallelen an den verschiedenen Beurtheilungen des Judenthums bei den übrigen Christen; man vgl. z. B. in dieser Hinsicht die im Barnabasbrief vorgetragene Auffassung mit den Ansichten Marcion's und Justin mit Valentin. Das Nähere über die Loslösung der Heidenchristen von der Synagoge, die durch die innere Entwicklung des Judenthums selbst vorbereitet und durch die fundamentale Thatsache, dass der von seinem Volke gekreuzigte und verworfene Messias von den Nichtjuden als der Heiland anerkannt wurde, gefordert war, kann im Rahmen der Dogmengeschichte nicht gegeben werden; doch s. Cap. 3. 4. 6. Die Abkehr vom Judenthum ist andererseits auch die Folge des Masses von Gemeinsamen, welches man mit ihm — selbst in gnostischen Kreisen — besass. Das Christenthum ist im Reiche in die jüdische Propaganda eingetreten. Durch die Predigt von Jesus Christus, der das Geschenk des ewigen Lebens gebracht, die volle Erkenntniss Gottes vermittelt und in dieser Endzeit sich eine Gemeinde gesammelt hat, verwandelten sich die unfertigen und halbbürtigen Schöpfungen der jüdischen Propaganda im Reiche in selbständige, anziehungskräftige, den Synagogen weit überlegene Bildungen, die sich naturgemäss sehr bald gegen eben diese mit aller Schärfe richten mussten.

² Die in diesem Capitel gegebenen Ausführungen bedürfen besonderer Nachsicht, zumal da die Auswahl in dem reichen und bunten Stoff — man vgl. nur die sog. apost. Väter —, die Betonung dieser, die Zurückschiebung jener Elemente hier nicht gerechtfertigt werden kann. Auch ist es im Rahmen einer verkürzten Darstellung nicht möglich, jene Elasticität und jene Schwingungen der Vorstellungen und Gedanken zum Ausdruck zu bringen, welche den Christen der ältesten Zeit noch eigenthümlich gewesen sind. Wohl gab es, wie das Folgende zeigen wird, einen in mancher Hinsicht festen Complex der Ueberlieferung,

des Evangeliums, welche das A. T. als die göttliche Offenbarungs-urkunde anerkannten und die evangelische Ueberlieferung als eine öffentliche Botschaft für Alle schätzten und ohne Umdeutung rein und treu festhalten wollten¹. Die Gemeinden standen unter sich in einem

aber derselbe Complex stand noch unter der Herrschaft einer enthusiastischen Phantasie, so dass, was in dem einen Momente noch fest schien, in dem nächsten bereits zerrinnt. Endlich ist darauf aufmerksam zu machen, dass, sobald von Anfängen der Erkenntniss die Rede ist, nicht mehr die Glieder der christlichen Gemeinden in ihrer Totalität, sondern nur Einzelne, die allerdings die Führer der Anderen waren, in Betracht kommen. Besässen wir aus der Zeit der apostolischen Väter nur solche Schriftstücke wie den 1. Clemens- und den Polykarpbrief, so wäre es verhältnissmässig leicht, eine durchsichtige Entwicklungsgeschichte, die den Paulinismus mit der altkatholischen Theologie (Irenäus) verbindet, zu zeichnen und den hergebrachten Vorstellungen Recht zu geben. Allein neben jenen beiden Briefen, welche die klassischen Denkmäler der vermittelnden Tradition sind, steht eine grosse Anzahl von Schriftstücken, die uns zeigen, wie mannigfaltig und complicirt die Entwicklung gewesen ist; sie belehren uns auch, dass wir in der Interpretation der den paulinischen Briefen näher stehenden nachapostolischen Urkunden sehr behutsam sein und die Abschnitte und Gedanken in ihnen besonders beachten müssen, welche sie vom Paulinismus unterscheiden. Uebrigens ist es höchst wichtig, dass jene beiden Briefe aus Rom, resp. Kleinasien, stammen; denn dort ist das embryonale Stadium der altkatholischen Lehre zu suchen. Zahlreiche feine Fäden in Grundvorstellungen und einzelnen Anschauungen laufen aus der kleinasiatischen Theologie der nachapostolischen Zeit in die altkatholische Theologie hinüber.

¹ Dass es noch bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts und länger Christen gegeben hat, welche — aus verschiedenen Gründen — ausserhalb der Gemeindeverbände standen resp. nur ein loses, zeitweiliges Verhältniss zu ihnen haben wollten, zeigt der Hebräerbrief (10 25), der Barnabasbrief (4 10), der Hirte (z. B. Sim. IX 26 3), namentlich aber die Ignatiusbriefe und noch spätere Urkunden. Die Ermahnung: „ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος“ (s. meine Note z. Διδ. 16 2 und vgl. zum Ausdruck die interessante staatliche Inschrift, die zu Magnesia am Mäander gefunden ist, Bull. Corresp. Hellén. 1883, p. 506: ἀπαγορεύω μὴτε συνέρχεσθαι τοὺς ἄρτοκόκους κατ' ἐταιρίαν μὴτε παρεστηκότας θρασύνεσθαι, πειθαρχεῖν δὲ πάντως τοῖς ὑπὲρ τοῦ κοινῆ συμφέροντος ἐπιταττομένοις κτλ.) oder: κολλᾶσθε τοῖς ἀγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἀγιασθήσονται (I Clem. 46 2 als γραφή eingeführt) zieht sich durch die meisten Schriften der nachapostolischen und vorkatholischen Zeit. Neue Lehren wurden durch wandernde Christen verschleppt, die selbst häufig einer Gemeinde nicht angehört haben mögen und die Gemeindeordnungen, die sie vorfanden, nicht respectirten, sondern Conventikel zu bilden suchten. Erinuert man sich, wie Griechen und Römer gewohnt waren, in einen Mysteriencult sich einweihen zu lassen, eine Zeit lang die religiösen Uebungen mitzumachen, um dann, im Bewusstsein den Nutzen davon getragen zu haben, nicht oder nur selten wiederzukehren, so wird man sich nicht wundern, dass die Forderung, sich dauernd einer christlichen Gemeinde einzugliedern, bei Vielen auf Widerstand gestossen ist. Die Ausführungen des Hermas sind hier besonders lehrreich.

äusserlich losen, innerlich festen Zusammenhang, und jede Gemeinde sollte durch die Kräftigkeit des Glaubens, die Gewissheit der Hoffnung, die heilige Ordnung des Lebens sowie durch ungefärbte Liebe, Einigkeit und Frieden ein Abbild der heiligen Kirche Gottes sein, die im Himmel ist und deren Glieder auf Erden zerstreut sind; sie sollte ferner durch die Reinheit des Wandels und durch thatkräftigen Brudersinn den „Auswärtigen“ d. h. der fremden Welt den Thatbeweis für die Vorzüglichkeit und Wahrheit des christlichen Glaubens liefern¹. Die Hoffnung, dass der Herr demnächst erscheinen, die zerstreuten Gläubigen in sein Reich sammeln und die Bösen bestrafen, die Guten belohnen werde, bestimmte diese Gemeinden im Glauben und Leben. In der jüngst entdeckten *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* tritt uns der Interessenkreis der noch nicht philosophisch beeinflussten Gemeinden sehr deutlich entgegen.

Die Kirche, d. h. die Gesamtheit aller Gläubigen, bestimmt, in das Reich Gottes aufgenommen zu werden (*Διδαχὴ* 9. 10), ist, weil sie von dem heiligen Geist zusammengeführt und erhalten wird, die heilige Kirche (Hermas). Sie ist die eine Kirche, nicht weil sie

¹ „Corpus sumus“, sagt Tertullian zu einer Zeit, wo diese Beschreibung bereits anachronistisch geworden war, „de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere“ (Apol. 39; cf. ep. Petri ad Jacob. 1: εἰς θεός, εἰς νόμος, μία ἐλπίς). Für die ältere Zeit besteht sie zu Recht. Eine Conföderation mit politischen Formen fehlte noch; um so ausgeprägter war das Bewusstsein, einer Gemeinde anzugehören und einen Bruderbund (ἀδελφότης) zu bilden; s. vor Allem I Clem. ad Cor., die *Διδαχὴ* (9—15), Aristides, Apol. 15: „Und wenn sie Christen geworden sind, so nennen sie (die Sklaven) ohne Bedenken Brüder . . . denn sie nennen sich nicht Brüder nach dem Fleisch, sondern Brüder nach dem Geist und in Gott.“ Vgl. auch noch die Mittheilungen des Tertullian und Minucius Felix über die Brüderlichkeit (cf. Lucian). Die Schilderung einer vollkommenen Christengemeinde I Clem. 1. 2. Ueber die Selbständigkeit jeder einzelnen Gemeinde belehren namentlich die Ignatiusbriefe, über die Pflicht, fremden Gemeinden mit Rath und That beizustehen und die reisenden Brüder zu unterstützen, I Clem. und *Διδαχὴ*. Wie jeder Christ ein *πάροικος* ist, so ist jede Gemeinde eine *παροικοῦσα τὴν πόλιν* (s. meine Note zu I Clem. inscr.), aber sie hat die Pflicht, der Welt ein Beispiel zu geben, und muss darüber wachen, „dass der Name nicht verlästert werde“. Die Bedeutung des Socialen in den ältesten Christengemeinden ist in den neuesten Arbeiten über sie (Renan, Heinrichi, Hatch) mit Recht kräftig hervorgehoben worden. Auch der Dogmenhistoriker hat sie zu betonen und das Fliessende der Glaubensvorstellungen der Bestimmtheit des Bewusstseins um die sittlichen Aufgaben entgegenzustellen. Ueber die *ἀγάπη* als das Haupterforderniss neben der *πίστις* s. I Clem. 47—50; Polyc. ep. 3; *Διδ.* 1 ff.; Ignat. ad Eph. 14. et al. ll. Die Liebe verlangt, dass ein Jeder „ζητεῖ τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ“ (I Clem. 48 a cum parall.; *Διδ.* 16 a; Barn. 4 10; Ignatius).

äusserlich diese Einheit darstellt — auf Erden sind vielmehr die Glieder der Kirche in der Zerstreuung —, sondern weil sie in dem Reiche Christi zu einer Einheit gebracht werden wird, weil sie von demselben Geiste regiert wird und in der gemeinsamen Beziehung auf ein gemeinsames Ideal und eine gemeinsame Hoffnung innerlich verbunden ist. Auf ihren Ursprung gesehen ist die Kirche die Zahl der von Gott Erwählten¹, das wahre Israel², ja noch mehr: der letzte Zweckgedanke Gottes; denn um ihretwillen ist die Welt geschaffen³. Im Anschluss an diesen Glaubenssatz finden sich in der ältesten Zeit bereits verschiedene Speculationen über die Kirche: sie ist ein himmlischer Aeon; sie ist älter als die Welt; sie ist als Genossin des himmlischen Christus von Gott im Anfang der Dinge geschaffen worden⁴; ihre Glieder bilden das neue Volk, das eigentlich das älteste Volk ist⁵; sie ist der λαὸς ὁ τοῦ ἡγαπημένου ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν⁶, das Volk, welches Gott „in dem Geliebten“ bereitet hat⁷ u. s. w. Die Schöpfung Gottes, die Kirche, wie sie vorweltlicher, himmlischer Natur ist, wird auch erst in dem Aeon der Zukunft, in dem Aeon des Reiches Christi, zu ihrem wahren Wesen gelangen. Der Gedanke eines himmlischen Ursprungs | und eines himmlischen Zieles der Kirche war also ein wesentlicher,¹ so verschieden und schwankend diese Speculationen auch waren. Demgemäss sind auch die Paränesen, sofern sie auf die Kirche reflectiren, stets von dem Gedanken des Contrastes des Reiches der Welt und des Reiches Christi beherrscht gewesen. Wer dagegen Erkenntnisse für die Gegenwart mittheilte, Lebensregeln vorschrieb, Conflictte zu beseitigen sich bemühte, der berief sich nicht auf die Eigenart der Kirche. Es lehrt

¹ I Clem. 59² im Kirchengebet: ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν κατηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ ἐν ὅλῃ τῇ κόσμῳ διαφυλάξῃ ἄθραυστον ὁ δημιουργὸς τῶν πάντων διὰ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

² S. I Clem., II Clem., Ignatius (auf Grund der paulinischen Betrachtung; aber s. auch Apoc. Joh. 2 e).

³ S. Hermas (die Stelle ist oben S. 99 abgedruckt).

⁴ S. Hermas, Vis. I—III. Papias, Fragm. VI u. VII meiner Ausgabe. II Clem. 14: ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης . . . ἐκκλησία ζωσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θᾶλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θᾶλυ ἡ ἐκκλησία.

⁵ S. Barn. 13 (II Clem. 2).

⁶ S. Valentin bei Clemens, Strom. VI 6⁵². „Heilige Kirche“ vielleicht auch bei Marcion, wenn sein Text (Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons II, S. 502) in Gal 4²¹ lautete: ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, γεννώσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν.

⁷ Barn. 3 e.

aber die blosse Thatsache, dass man in der Christenheit nahezu von Anfang an nicht nur über Gott und Christus, sondern auch über die Kirche reflectirt und speculirt hat, wie kräftig das Bewusstsein der Christen, ein neues Volk, nämlich das Volk Gottes zu sein, ausgeprägt war¹. Diese Speculationen der ältesten heidenchristlichen Zeit über Christus und die Kirche als unzertrennliche Correlatbegriffe sind von höchstem Belang; denn sie haben schlechterdings nichts Hellenisches an sich, stammen vielmehr aus apostolischer Ueberlieferung. Aber die Combination ist eben desshalb verhältnissmässig sehr frühe in Wegfall gekommen resp. eindruckslos geworden. Schon die Apologeten machen keinen Gebrauch mehr von ihr (Clemens Alex. aber sowie andere Griechen halten sie fest), und die Gnostiker haben sie durch ihren Aeon „Kirche“ discreditirt. Erst Augustin ist zu ihr zurückgekehrt.

Welches Gewicht auf das Sittliche gelegt worden ist, zeigt *Διδαχὴ* c. 1—6 cum parall.²; zugleich aber zeigt freilich dieser Abschnitt und die ihm so sehr verwandten Ausführungen in dem pseudophokylideischen Gedicht — welches wohl christlichen Ursprungs ist — sowie in Sibyll. II. v. 56—148, welches Stück ebenfalls für christlich zu halten ist, und in manchen anderen gnomenartigen Abschnitten, dass in der eindrucksvollen Ausprägung und Zusammenfassung hoher sittlicher Gebote das Judenthum in der Diaspora der christlichen Propaganda vorangegangen und diese in die Arbeit jenes eingetreten ist. Durchweg sind nämlich diese Ausführungen von der ATlichen Spruchweisheit abhängig und haben namentlich mit den genuin griechischen Bestandtheilen des alex. Kanons, sowie mit philonischen Ermahnungen die grösste Verwandtschaft. Es stellt sich somit in diesen so zweckmässig zusammengefassten und von einem so erhabenen Geiste erfüllten Sittenregeln („die beiden Wege“) die höchste Blüthe sowohl

¹ Man erinnere sich hier auch des „tertium genus“. Der Schimpfname der Heiden entsprach dem Selbstbewusstsein der Christen (s. Aristides, Apol. etc.).

² S. auch den Pliniusbrief, die Abschnitte von der christlichen Sittlichkeit im ersten Drittel der Apologie des Justin und vor allem Aristides' Apolog. c. 15. Aristides schildert das Christenthum, indem er die christliche Sittlichkeit schildert. „Die Christen kennen nämlich und glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, ihn, durch den Alles besteht . . . ihn, von dem sie die Befehle erhalten haben, die sie in ihrem Sinn eingeschrieben haben, Befehle, die sie beobachten im Glauben und in der Erwartung der zukünftigen Welt. Deshalb treiben sie nicht Ehebruch noch Unzucht und legen kein falsches Zeugnis ab und sind nicht nach anvertrautem Gut begierig und begehren nicht, was ihnen nicht gehört u. s. w.“, vgl. wie in der Apok. Petri für die einzelnen Unsittlichkeiten bestimmte Höllenstrafen geschildert werden.

der jüdischen als der griechischen Entwicklung dar. Der christliche Geist fand hier eine Gesinnung vor, die er als die seinige erkennen durfte. Dass sie aber bereits in festen, pädagogisch zweckmässigen Formen ausgeprägt war, war von höchster Wichtigkeit. Damit erhielt das jugendliche Christenthum ein Geschenk von eminenter Bedeutung: es wurde ihm auf einem Gebiet, dem sittlichen eine Arbeit erspart, die erfahrungsmässig immer erst in Menschenaltern geleistet werden kann — nämlich die Schöpfung einfacher, fester und eindrucksvoller Regeln (die katechetische Arbeit). Hier reichten die Sprüche der Bergpredigt allein nicht aus. Wo man es im 2. Jahrh. versucht hat, sich auf diese allein zu stützen, und die jüdisch-griechische Erbschaft ablehnte, da kam man zu marcionitischen resp. zu enkratitischen Lehren¹. Dass die christliche Sittlichkeit und Liebesthätigkeit die ernstesten Menschen in der griechisch-römischen Welt gewonnen hat, kann man namentlich aus den Apologien des Aristides (c. 15), Justin und Tatian lernen (s. auch Lucian).

2. Die Grundlagen des Glaubens.

Die Grundlagen des Glaubens, dessen verkürzte Gestalt einerseits das Bekenntniss zu dem einzigen wahren Gott ($\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\iota\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$)²

¹ Eine Untersuchung der jüdisch-griechisch-christlichen Gnomen- und Sittenregeln-Litteratur, anhebend bei der ATlichen Weisheitslehre einerseits und den stoischen Sammlungen andererseits, nun über die alexandrinischen und evangelischen Gnomen hinwegschreitend bis zur $\Delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$, den paulinischen „Haustafeln“, den Sibyllensprüchen, Phokylides, den neupythagoräischen Regeln und bis zu den Gnomen des räthselhaften Xystus (Sextus), ist eine noch ungelöste Aufgabe. Auch die Sittenregeln pharisäischer Rabbi's wären herbeizuziehen.

² Herm. Mand. I ist sogar lediglich das monotheistische Bekenntniss fixirt: $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu$, $\theta\tau\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\delta\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\tau\iota\sigma\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\rho\iota\sigma\alpha\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ S. Praedic. Petri bei Clem., Strom. VI 6 48; VI 5 39. Aristides giebt c. 2 seiner Apologie das Kerygma von Jesus Christus; aber wo er das Christenthum auf einen kurzen Ausdruck bringen will, genügt es ihm zu sagen: die Christen sind die, welche den einen wahren Gott gefunden haben; s. z. B. c. 15: „Die Christen haben . . . die Wahrheit gefunden . . . Sie kennen nämlich und glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, ihn, durch den Alles besteht und von dem Alles kommt, ihn, der keinen anderen Gott neben sich hat, ihn, von welchem sie die Befehle erhalten haben, die sie in ihren Sinn eingeschrieben haben, Befehle, die sie beobachten im Glauben und in der Erwartung der zukünftigen Welt.“ Interessant ist, wie bei Orig., comm. in Joh 32^e (II p. 427) das christologische Bekenntniss an das des Hermas herangeschoben ist. Erst wird Mand. I wörtlich repetirt, dann heisst es: $\chi\rho\acute{\iota}\eta\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, $\theta\tau\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \text{Ἰησοῦς Χριστός}$ $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \tau\eta\ \pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\tau\eta\tau\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha.$ $\delta\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\ \hbar\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu\ \pi\ne\upsilon\delta\mu\alpha$, $\kappa\alpha\iota\ \theta\tau\iota\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\ \hbar\nu\tau\epsilon\varsigma\ \kappa\omicron\lambda\alpha\zeta\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\phi'\ \omicron\iota\varsigma\ \hbar\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\epsilon\nu$, $\tau\iota\mu\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha\ \delta\epsilon\ \epsilon\phi'\ \omicron\iota\varsigma\ \epsilon\delta\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\mu\epsilon\nu.$

und zu Jesus (dem Herrn, dem Sohne Gottes, dem Heilande)¹, resp. auch zu dem h. Geiste, andererseits die Zuversicht auf das Reich Christi und die Auferstehung war, bildeten das christlich gedeutete A. T. sammt den Apokalypsen² und die fortwährend noch bereicherten Ueberlieferungen von Jesus Christus (ἡ παράδοσις — ὁ παραδοθεὶς λόγος — ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας oder τῆς παραδόσεως — ἡ πίστις — ὁ κανὼν τῆς πίστεως — ἡ δοθεῖσα πίστις — τὸ κήρυγμα — τὰ διδάγματα τοῦ Χριστοῦ — ἡ διδασχὴ — τὰ μαθήματα oder τὸ μάθημα)³. Die ATlichen Offenbarungen und Sprüche galten als auf Christusweisend, das A. T. selbst — die durch die Propheten geredeten Gottesworte — als das Urevangelium des Heils, auf das neue Volk, welches doch das älteste ist, abzielend und ihm allein gehörig⁴. Die Auslegung des A. T.'s — es wurde natürlich in der Regel in dem Umfang des alexandrinischen Bibelkanons gelesen — machte es zu einem christlichen Buch. Eine geschichtliche Betrachtung, der sich doch in irgend welchem Masse kein geborener Jude zu entziehen vermochte, kam nicht auf, und die Freiheit in der Deutung des A. T.'s — soweit es eine Methode gab, war es die alexandrinisch-jüdische — schritt selbst bis zu Correctionen an dem Buchstaben und zu Bereicherungen des Inhalts vor⁵.

¹ Sehr lehrreich ist hier II Clem. ad Cor 20: τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατοὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι οὗ καὶ ἐφανερώσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωὴν, αὐτῷ ἡ δόξα. Ueber den h. Geist s. unten S. 145.

² Es wird citirt als ἡ γραφή, τὰ βιβλία, resp. mit den Formeln: ὁ θεὸς (κύριος) λέγει, γέγραπται etc. Dazu: „Gesetz und Propheten“, „Gesetz, Propheten und Psalmen“, s. noch die Grundschrift der sechs ersten Bücher der App. Constit.

³ S. die Stellensammlung in Patr. App. Opp. edid. Gebhardt etc. I 2, p. 133 und die Formel Diogn. 11: ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν, τὰ παραδοθέντα ἀξίως ὑπηρετῶν γινόμενοις ἀληθείας μαθηταῖς. — Neben dem A. T. und den Ueberlieferungen von Jesus (Evangelien) schöpfte man auch aus den apokalyptischen Schriften der Juden, die als Schriften des Geistes galten. Daneben las man christliche, von Aposteln, Propheten oder Lehrern herrührende Briefe und Manifeste. Die Briefe des Paulus sind frühzeitig gesammelt worden und haben eine weite Verbreitung in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts erlangt; aber sie waren nicht heilige Schriften im specifischen Sinn, ihre Autorität daher auch nicht unbedingt.

⁴ Barn. 5: οἱ προφῆται, ἀπὸ τοῦ κυρίου ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. Ignat. ad Magn. 8: Vgl. auch Clem., Paedag. I 7: ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος παιδαγωγὸς τότε μὲν „προβηθήσῃ κύριον τὸν θεόν“ ἔλεγεν, ἡμῖν δὲ „ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου“ παρήνεσεν. διὰ τοῦτο καὶ ἐντέλλεται ἡμῖν „παύσασθε ἀπὸ τῶν ἔργων ὁμῶν“ τῶν παλαιῶν ἀμαρτιῶν, „μάθετε καλὸν ποιεῖν, ἐκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιήσον ἀγαθόν, ἡγάκησας δικαιοσύνην, ἐμίσησας ἀνομίαν“. αὐτῇ μου ἡ νέα διαθήκη παλαιῷ κεχαραγμένη γράμματι.

⁵ S. oben § 7 S. 109 f.

Die Ueberlieferungen von Christus, auf welche sich die Gemeinden stützten, waren doppelter Art. Erstlich waren es Herrnworte, meistens ethischen, aber auch eschatologischen Inhalts, die in unsicherer, wechselnder und erst allmählich sich fixirender Ausprägung für Normen galten — die διδάγματα τοῦ Χριστοῦ sind häufig geradezu die Sittengebote¹; zweitens bildete eine knapp gefasste und mit Rücksicht auf die Weissagung zusammengestellte Verkündigung der Geschichte Jesu die Grundlage des Glaubens d. h. der Zuversicht auf die Heilsgüter². Sehr frühe bereits hat man in den Gemeinden das Bekenntniss zu dem allmächtigen Vater-Gott, zu Christus als dem Herrn und Sohne Gottes (und zu dem h. Geist)³ mit der kurzen Verkündigung der Geschichte Jesu verbunden und dabei hie und da ausdrücklich auf die Offenbarung Gottes (des Geistes) durch die Propheten hingewiesen⁴. Das so gefasste Bekenntniss ist in dem ersten Jahrhundert (c. 50—150) nicht überall bereits auf einen fest bestimmten Ausdruck gebracht worden; vielmehr scheint in den meisten Gemeinden eine über das Bekenntniss zu Vater, Sohn und Geist hinaus gehende genaue Formulirung nicht stattgefunden,⁵ die geschichtliche Verkündigung somit in freier Weise jenes Bekenntniss begleitet zu haben⁶. Aber in der römischen Gemeinde ist höchst wahrscheinlich noch vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ein kurzes Bekenntniss streng formulirt worden⁶, welches den Glauben an den Vater, Sohn

¹ S. meine Ausgabe der Διδαχὴ τ. ἀποστ., Prolegg. S. 32ff., Rothe, De disciplina arcani origine. 1841.

² Das älteste Beispiel ist I Cor 15 1f. (anders I Tim 3 16, wo es sich bereits um τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον handelt); s. Patr. App. Opp. I 2, p. 134sq.

³ Vater, Sohn und Geist: Paulus; Mt 28 19; I Clem. ad Cor 58 2 (s. 2 1f. 42 3 46 6); Διδαχὴ 7; Ignat., Eph 9 1; Magn. 13 1 2; Philad. inscr.; Mart. Polyc. 14 1 2; Ascens. Isai. 8 18 9 27 sq. 10 4 11 32 sq. Justin, vv. 11.; Montan. ap. Didym., de trinit. 41 1 etc.; Excerpta ex Theodoto 80; Pseudoclem., de virg. I 13. Doch ist noch — wie bei Paulus — die Weglassung des h. Geistes nicht ganz selten oder der h. Geist wird mit dem Christusgeist identifizirt; letzteres selbst bei solchen Schriftstellern, denen die Taufformel sehr wohl bekannt ist; s. Ignat. ad Magn. 15: κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

⁴ Die Formeln lauten: „Gott, der durch die Propheten geredet hat“ oder „der prophetische Geist“ u. s. w.

⁵ Für die ägyptischen Kirchen z. B. darf man das als sicher annehmen; doch meinte Caspari erweisen zu können, dass Clemens Alex. bereits ein „Symbol“ voraussetze.

⁶ Auch in der kleinasiatischen (smyrnäischen); denn durch eine Combination von Polyc. ep. c. 2 mit c. 7 lässt sich erweisen, dass der παραδοθεὶς λόγος in Smyrna etwas dem römischen Symbol Aehnliches gewesen sein muss (s. Lightfoot z. d. St.); dass er mit ihm identisch gewesen ist, lässt sich nicht erweisen;

und Geist zur Aussage brachte, die wichtigsten Thatsachen der Geschichte Jesu zusammenfasste und auch die h. Kirche sowie die beiden grossen im Christenthum geschenkten Heilsgüter (ἄφεσις ἁμαρτιῶν — σαρκὸς ἀνάστασις) erwähnte¹. Mochte man aber nun das Kerygma in

s. ferner wie bei Polykarp das Sittliche gleich an das Dogmatische angeheftet ist. Das erinnert an die Διδαχὴ und hat seine Parallele sogar noch in der ersten Homilie des Aphraates.

¹ S. Caspari, Quellen z. Gesch. des Taufsymbols III, S. 3ff. und Patr. App. Opp. I 2, p. 115—142. Das alte römische Symbol lautete: Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, (τὸν) οἶόν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (über dieses Wort s. den Excurs von Westcott in s. Comm. z. 1. Johannesbrief), τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν. ἀμήν. Zur richtigen Beurtheilung dieses hochbedeutenden Stückes sei Folgendes bemerkt: 1) es ist keine Lehr-, sondern eine Bekenntnissformel, 2) es hat, von allem Polemischen frei, eine hymnisch-cultische Form, die sich in der asyndetischen Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder und in dem Rhythmus zeigt, 3) es ist zugespitzt auf die drei Heilsgüter, heilige Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung und zeigt in dieser Abzweckung, sowie darin, dass noch nicht γνώσις (ἀλήθεια) καὶ ζωὴ αἰώνιος genannt sind, eine urchristliche, untheologische Haltung, 4) andererseits ist bemerkenswerth, dass die Geburt aus der Jungfrau an der Spitze steht und jede Rücksicht auf die Taufe Jesu (auch auf die Davidsohnschaft) fehlt, 5) beachtenswerth ist ferner, dass der Tod Jesu nicht ausdrücklich erwähnt ist (das findet sich auch sonst; s. Ascens. Isaiae c. 3¹³ edid. Dillmann p. 13, Murator. Fragment u. s. w.), und dass die Himmelfahrt bereits ein besonderes Glied bildet. Endlich ist das Fehlen des irdischen Reiches Christi und der missio XII apostolorum sowie andererseits die rein religiöse Haltung (keine Rücksicht auf das neue Gesetz) zu erwägen. Zahn (Das apostol. Symbolum 1893) nimmt an, „dass das in wesentlichen Stücken identische Taufbekenntniss, welches Justin um 130 in Ephesus gelernt und Marcion um 145 in Rom bekannt hat, spätestens um 120 irgendwo entstanden ist“. In einigen „anspruchlosen Bemerkungen“ (S. 37ff.) führt er dieses Bekenntniss auf ein Taufbekenntniss der paulinischen Zeit zurück („es hatte schon in früher apostolischer Zeit eine mehr oder weniger stereotype Form angenommen“), welches jedoch etwas umgearbeitet worden sei, sofern in ihm z. B. bei Jesus Christus „aus David's Geschlecht“ gestanden habe. „Etwa um 70—120 ist die ursprüngliche, an den jüdischen Boden des Christenthums erinnernde Formel, unter Beibehaltung der Grundzüge so umgeformt worden, dass sie dem Bedürfniss der nur mehr aus dem Heidenthum hervorgehenden Täuflinge besser zu entsprechen schien. Diese veränderte Formel hat sich bald nach allen Seiten hin verbreitet . . . Sie liegt allen späteren Taufbekenntnissen der Kirchen auch des Orients zu Grunde. Um 200—220 wurde in Rom der I. Artikel leise geändert.“ Während er bis dahin in Rom wie überall πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα gelautet hatte, soll er jetzt erst in πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα umgeändert worden sein. Diese Hypothese in Bezug auf die Urgeschichte des

einer irgendwie fixirten Gestalt oder in freien Formen tradiren — als die es vermittelnden und verbürgenden Autoritäten galten die

römischen Symbols setzt voraus, dass die Bildungsgeschichte der Taufbekenntnisse ursprünglich in der Kirche (in Ost und West) eine einheitliche gewesen ist, was nicht nachweisbar ist, dazu auch noch durch die Thatfachen der Folgezeit widerlegt wird, und sie setzt zweitens voraus, dass es streng formulierte Taufbekenntnisse vor der Mitte des 2. Jahrhunderts auch ausserhalb Roms gegeben hat, was ebenfalls nicht nachzuweisen ist (vielmehr ist das Umgekehrte, dass von Rom die feste Formulirung ausgegangen ist, wahrscheinlich). Uebrigens nimmt Zahn durch den Ausdruck „mehr oder weniger stereotype Form“ selbst wiederum alles zurück; denn das, was hier entscheidendes Interesse hat, ist die Frage, wann die feste heilige Form erzeugt worden ist und wo. Hier hat nun Zahn die radicale These aufgestellt, dass das in Rom erst zwischen 200 und 220 geschehen sein soll. Aber weder sein negativer noch sein positiver Beweis für eine Aenderung des Symbols in so später Zeit in Rom ist ausreichend. Aus den schwankenden regulae fidei des Irenäus und Tertullian, die das „unum“ enthalten, kann man keinen sicheren Schluss für das Symbol ziehen; ferner, das „unum“ fehlt in den abendländischen Provinzialsymbolen, die doch z. Th. älter als das Jahr 200 sind; man müsste also in den Provinzen (Afrika!) nachträglich die römische Correctur übernommen haben; endlich ist die Formel $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho\alpha$ neben der häufigeren $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho\alpha$ bezeugt durch Iren. I 101 (an entscheidender Stelle). — Direct lässt sich mit unseren heutigen Mitteln nicht zu Erkenntnissen über die Symbolbildung vor dem römischen Symbol gelangen. Aber folgende Hypothese, die ich hier nicht zu begründen vermag, scheint mir dem Thatbestande zu entsprechen und fruchtbar zu sein: 1) [Getrennte] Kerygmen von Gott und von Christus hat es schon in frühester Zeit gegeben (s. die apostol. Schriften, Hermas, Ignatius etc.); 2) das Kerygma von Gott war das Bekenntniss zu dem (einen) Schöpfergott, dem allmächtigen Gott; 3) das Kerygma von Christus hatte überall wesentlich denselben geschichtlichen Inhalt, war aber in verschiedenen Schematen ausgeprägt: a) im Schema der Erfüllung der Weissagung, b) im Schema $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ — $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, c) im Schema der ersten und zweiten Ankunft, d) im Schema $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma$ — $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma$ (diese Schemata wurden z. Th. auch combinirt); 4) den stereotypen Inhalt der Kerygmen von Jesus bildeten die Bezeichnungen „Christus“, „Sohn Gottes“ und „Herr“, ferner die Geburt aus dem h. Geist oder $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, das Leiden [zur Fixirung und Einbürgerung der Formel „Gekreuzigt unter Pontius Pilatus“ hat auch die Exorcismus-Praxis beigetragen] resp. der Tod, die Auferstehung, die Wiederkunft zum Gericht; Stücke, die hier und dort dazu treten, waren die Erwähnung der Davidssohnschaft, die Erwähnung der Jungfrau Maria, die Taufe durch Johannes, die Erwähnung des dritten Tages, die Hadesfahrt, die demonstratio verae carnis post resurrectionem, die Himmelfahrt und die Aussendung der Jünger. In der Formgebung hat sich aus Schema b) und d) sehr frühe schon das $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \lambda\alpha\beta\acute{\omega}\nu$ u. ä. entwickelt. Alles das war schon beim Uebergang des 1. zum 2. Jahrh. vorhanden; 5) die eigenthümliche That der römischen Gemeinde bestand darin, dass sie das Kerygma von Gott und das von Jesus in die Taufformel eingestellt, das Glied „Heiliger Geist“ durch „Heilige Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung“ erweitert, theologische Theorien sonst ausgeschlossen, überhaupt eine Reduction vorgenom-

Jünger Jesu, die (zwölf) Apostel. Auf sie führte man in gleicher Weise Alles zurück, was man sich aus der Geschichte Jesu erzählte, und was man von Sprüchen Jesu sich einprägte¹. Somit lässt sich sagen, dass in den Gemeinden neben dem A. T. ein in gewissen Grundzügen feststehender, factisch aber fortwährend noch bereicherter, auf apostolisches Zeugniß zurückgeführter Complex von Herrnworten und -thaten — denn die Geschichte und das Leiden Jesu sind seine That: ὁ Ἰησοῦς ὑπέμεινεν παθεῖν κτλ. — die Hauptinstanz gebildet hat². |

men und alles bis zum letzten Wort genau präcisirt hat; 6) die abendländischen regulae fidei gehen nicht ausschliesslich auf das alte römische Symbol zurück, sondern auch auf die älteren freieren Kerygmen von Gott und Jesus, welche dem Occident mit dem Orient gemeinsam gewesen sind; anders lassen sich z. B. die regulae fidei bei Irenäus und Tertullian nicht erklären, aber den Halt der regula bildete immer mehr das Symbol; 7) die morgenländischen Bekenntnisse (Taufsymbole) gehen nicht auf das römische Symbol direct zurück, sondern sind, wahrscheinlich nach dem Muster dieses Symbols, aus den provinciellen reichhaltigen und stets bereicherten Kerygmen, schwerlich vor dem 3. Jahrhundert, hergestellt worden; 8) dass das römische Symbol vor Hermas d. h. c. 135 vorhanden gewesen ist, lässt sich nicht beweisen und ist nicht wahrscheinlich.

¹ S. das Bruchstück aus dem Werk des Papias bei Euseb., h. e. III 39.

² „Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἐβ' ἀποστόλων“ (Διδ. inscr.) ist der genaueste Ausdruck (ähnlich II Pet. 3 s). Dafür kann es auch einfach heissen „ὁ κύριος“ (Hegesipp). Hegesipp (Euseb., h. e. IV 22 s; s. auch bei Stephanus Gob.) befasst die Instanzen unter die Formel: ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος; ebenso sogar noch Pseudoclem., de virg. I 12: „sicut ex lege ac prophetis et a domino nostro Jesu Christo didicimus.“ Polykarp sagt (6 s): καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν. Im 2. Clemensbrief (14 s) liest man: τὰ βιβλία (A. T.) καὶ οἱ ἀπόστολοι. Statt „ὁ κύριος“ kann auch τὸ εὐαγγέλιον stehen (Ignat., Διδαχὴ, II Clem. etc.). Das Evangelium, sofern es aufgezeichnet ist, wird citirt als „τὰ ἀπομνημονεύματα τ. ἀποστόλων“ (Justin, Tatian), resp. andererseits auch als „αἱ κυριακαὶ γραφαί“ (Dionys. Cor. bei Euseb., h. e. IV 23 12; in späterer Zeit noch bei Tertull. und Clemens Alex.). Ebenso wie die Worte Gottes heissen die Herrnworte auch einfach τὰ λόγια (κυριακά). Wenn Serapion am Anfang des 3. Jahrhunderts (bei Euseb., h. e. VI 12 s) erklärt: ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστὸν, so ist das eine Neuierung, sofern das von dem Herrnwort unterschiedene, schriftlich fixirte Apostelwort jenem gleichgestellt, resp. nach einer Differenzirung die gleiche Autorität des Herrn und der Apostel von Serapion behauptet worden ist; aber die Entwicklung, welche zu dieser Behauptung geführt hat, hat schon im 1. Jahrh. begonnen. Gelesen hat man in den Gemeinden neben dem A. T. schon sehr frühe „Evangelien“, d. h. Sammlungen von Herrnworten, in denen zugleich die Hauptthaten der Geschichte Jesu enthalten waren. Solche Aufzeichnungen hatte man nöthig (Lc 14: ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθητι λόγων τὴν ἀσφάλειαν), und sie haben, obgleich noch im Flusse und mannigfach ver-

Das Ansehen, welches in dieser Weise die Apostel genossen, beruhte zum kleinsten Theile auf der Erinnerung an directe Dienste, welche die Zwölfe den Heidenkirchen geleistet hatten; denn solche Dienste sind nicht oder doch nicht von den Zwölfen geleistet worden, wie das Fehlen von zuverlässigen concreten Traditionen beweist. Vielmehr ist hier in Anknüpfung an das besondere Ansehen, welches die Zwölfe in der Gemeinde zu Jerusalem genossen und welches die ältesten Missionare — Paulus einschliesslich — verbreitet haben, eine Theorie wirksam gewesen, die aus der apriorischen Erwägung entsprungen war, dass die Ueberlieferung von Christus, eben weil sie sehr bald auswuchs¹, berufenen Augenzeugen anvertraut worden sein müsse, die den Auftrag, das Evangelium der ganzen Welt zu verkündigen, erhalten hätten und ihm auch nachgekommen seien. Der apriorische Charakter dieser Annahme zeigt sich eben darin, dass es — uns nicht mehr hinreichend deutliche Erinnerungen an eine grosse Wirksamkeit des Petrus und Johannes unter den ἑθνη abgerechnet² — in der Regel die Zwölfe als Collegium sind, auf die man die Mission und die Ueberlieferung zurückführte³. Dass eine solche, auf einer dogmatischen Geschichtsconstruction fussende Theorie überhaupt hat aufkommen können, ist ein Beweis dafür, dass die Heidenkirchen lebendige Beziehungen zu den Zwölfen entweder niemals gehabt

schieden, den Keimpunkt gebildet für die Entstehung des N. T.'s (s. Weiss, Lehrb. d. Einl. in d. N. T. S. 21ff.). Gelesen wurden ferner Briefe und Kundgebungen von Aposteln, Propheten und Lehrern, vor Allem aber Paulusbriefe. Mit diesen Briefen, mochten sie noch so hoch geschätzt werden, standen die Evangelien zunächst in gar keinem Zusammenhang. Wohl aber bestand ein solcher zwischen den Evangelien und den ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπταις καὶ ὑπηρέταις τοῦ λόγου, sofern diese die Ueberlieferung des evangelischen Inhalts vermittelt haben und auf ihrem Zeugnis vom Herrn als dem Lehrer, dem Gekreuzigten und Auf-erstandenen das κήρυγμα der Kirche beruht. Hier liegt der Keimpunkt für die Entstehung eines Kanons, der den Kyrios und die Apostel umfassen und paulinische Briefe in sich hineinziehen wird. Endlich wurden Apokalypsen als heilige Schriften gelesen.

¹ Man lese, von allem Anderen abgesehen, die kanonischen Evangelien, die Reste der sog. apokryphen Evangelien und etwa den Hirten; s. auch die Mittheilungen des Papias.

² Dass Petrus in Antiochia gewesen, folgt aus Gal 2; dass er in Korinth — vielleicht noch vor Abfassung des 1. Korintherbriefes — gewirkt hat, ist nicht so unwahrscheinlich wie gewöhnlich behauptet wird (1. Korintherbrief; Dionys. von Korinth); dass er in Rom gewesen ist, ist sogar recht glaubhaft. Der kleinasiatische Aufenthalt des Johannes ist m. E. nicht zu beanstanden.

³ S. wie in den drei alten „Petrusschriften“ (Evangelium, Apokalypse, Kerygma) die Zwölfe zu einer vollkommenen Einheit zusammengefasst sind. Petrus ist das Haupt und der Sprecher für Alle.

oder bei dem rapiden Zurücktreten des jüdischen Christenthums sehr bald verloren haben, dass sie aber auf die Zwölfe von Anfang an verwiesen worden sind. Aber auch in den Gemeinden, welche Paulus gestiftet und längere Zeit hindurch geleitet hatte, muss das Gedächtniss an die Controversen des apostolischen Zeitalters sehr bald erloschen und das Vacuum, welches so entstand, durch eine Theorie ausgefüllt worden sein, die den status quo in den heidenchristlichen Gemeinden direct auf eine ihn begründende Ueberlieferung der „Zwölfe“ zurückführte. Diese Thatsache ist ausserordentlich paradox, und sie erklärt sich nicht vollständig durch die Annahmen, dass die paulinisch-judaistische Controverse auf die Christen aus den Heiden | einen erheblichen Eindruck nicht gemacht, dass die Weise, in der Paulus bei aller Anerkennung der Zwölfe seine selbständige Bedeutung hervorgehoben hatte, ein wirkliches Verständniss höchstens vorübergehend gefunden hat, und dass Petrus und Johannes wirklich Missionare auch der Heiden gewesen sind. Es war eben schliesslich die Verbürgung für die διδαχὴ κυρίου, die man bedurfte, nicht von Paulus, sondern nur von berufenen Augenzeugen zu leisten. Je weniger man von ihnen wusste, desto leichter war es, sie in Anspruch zu nehmen. Die Ueberzeugung von der Einstimmigkeit der Zwölfe und von ihrer die Heidenkirchen begründenden Wirksamkeit ist in diesen so frühe eingetreten wie die Nöthigung, die schweren Folgen des entfesselten religiösen Enthusiasmus und der ungebundenen religiösen Phantasie abzuwehren. Diese Nöthigung kann man nicht weit genug zurückdatiren. Dem entsprechend ist auch das Traditionsprincip (Christus — die zwölf Apostel) in der Kirche bei denjenigen, welche auf die Einheit und Geschlossenheit der Christenheit bedacht waren, sehr alt. Folgerecht ging man aber von den Aposteln zu den Schülern der Apostel (den „Alten“) über, ohne ihnen zunächst eine andere Bedeutung als die von zuverlässigen Hörern („apostoli et discentes ipsorum“) zu vindiciren. Zu ihnen herabsteigend begab man sich hie und da wieder auf wirklich historischen Boden (Schüler des Paulus, Petrus, Johannes)¹; doch mischten sich bald auch hier tendenziöse Legenden ein, und weil der Apostel Paulus in Folge dieser Traditionstheorie zurücktreten musste, so geriethen auch seine Schüler mehr oder weniger in Vergessenheit. Der Versuch, der in den Pastoralbriefen vorliegt, ist in Ansehung der Adressaten dieser Briefe ohne Erfolg geblieben; Timotheus und Titus sind ausserhalb

¹ S. Papias und die Reliq. Presbyter. ap. Iren., collecta in Patr. Opp. I 2, p. 105sq., s. auch Zahn, Forschungen III, S. 156f.

dieser Briefe nicht zu einem Ansehen gelangt. Sofern aber die Briefe des Paulus gesammelt, verbreitet und gelesen wurden, war ein Complex von Schriften geschaffen, der zunächst ohne Verbindung neben der *Ἀδελφὴ κυρίου διὰ τῶν ἐβ' ἀποστόλων* gestanden und erst durch die Schöpfung des Neuen Testaments, d. h. durch die dazwischengeschobene Apostelgeschichte, eine solche Verbindung erhalten hat¹. |

¹ Die Auffassung der Heidenchristen von der Bedeutung der Zwölfe ist — was sehr zu beachten — eine nahezu einstimmige (s. oben cap. II S. 138); nur Marcion hat sie durchbrochen. Die kleinasiatischen, römischen und ägyptischen Schriftsteller treffen hier zusammen. Neben der Apostelgeschichte, die ganz besonders lehrreich ist, s. I Clem. 42; Barn. 5: 83; Δδ. inscr.; Herm. Vis. III 51; Sim. IX, 15 16 17 25; Petrusev.; Petrusapok.; Praed. Petri ap Clem., Strom. VI 648; Ignat. ad Trall. 3, ad Rom. 4, ad Philad. 5; Papias; Polyc.; Aristides; Justin. vv. II.; Rückschlüsse aus dem grossen Werk des Irenäus, aus den Werken des Tertull. und Clemens Alex.; Valentinianer. Die aus der eschatologischen Hoffnung sich ergebende Folgerung, dass das Evangelium bereits der Welt verkündet sei, und das sich steigernde Bedürfniss nach einer durch Augenzeugen vermittelten Ueberlieferung haben hier zusammengewirkt und aus den grösstentheils obskuren, aber in Jerusalem und Palästina einst angesehenen und in der christlichen Diaspora von Anfang an hochgeschätzten, wenn auch unbekannten „Zwölfen“ eine Instanz geschaffen, die sich nicht nur als die zweite Stufe nach der vom Herrn selbst eingenommenen darstellte, sondern durch welche — da Christus weder den Völkern gepredigt noch Schriftliches hinterlassen hat — angeblich das Hernnwort überhaupt erst Besitz der Christenheit geworden ist. Die Bedeutung der Zwölfe in der grossen Kirche ist nämlich jedenfalls auch an den Thatsachen zu ermassen, dass die persönliche Wirksamkeit Jesu auf Palästina beschränkt geblieben ist, dass er weder ein Bekenntniss noch eine Lehre hinterlassen, und dass die Ueberlieferung in dieser Hinsicht Correcturen nicht mehr vertragen hat. Versuche, die in dieser Richtung gemacht worden sind (die Fiction eines halbheidnischen Ursprungs Christi, die Leugnung der Davidssohnschaft, die Erfindung eines Briefwechsels Jesu mit Abgar, Confrontationen Jesu mit Griechen, und vieles Andere), gehören nur zum Theil der ältesten Epoche an und sind, wie sie unsicher waren, auch wesentlich unwirksam geblieben (nach Clemens Alex. ist Jesus selbst der Judenapostel; die Zwölf sind die Heidenapostel, bei Euseb., h. e. VI 14). Die Vorstellung von den zwölf, in der ganzen Welt nach dem Auftrage Jesu missionirenden Aposteln ist somit auch als das Mittel zu betrachten, durch welches die Christen aus den Heiden die unbequeme Thatsache der nur particularen Wirksamkeit Jesu aus dem Wege geräumt haben (man vgl., wie sich Justin über die Apostel ausgesprochen hat; ihr Auszug in alle Welt ist ihm ein im A. T. geweissagtes Hauptstück, Apol. I 39; vgl. dazu die Apologie des Aristides c. 2, die inhaltlich gleichartige Stelle in der Ascensio Isaiae, wo auch der adventus XII discipulorum zu den grundlegenden Heilsthatsachen gerechnet ist, c. 313 edid. Dillmann p. 13 und eine Stelle, wie Iren. fragm. XXIX bei Harvey II, p. 494, wo das Gleichniss vom Senfkorn auf den λόγος ἐπουράνιος und die zwölf Apostel gedeutet ist; die Apostel sind die Zweige, ὅφ' ὧν κλάδων σκεπασθέντες οἱ πάντες ὡς ὄργανα ὑπὸ καλιὰν συνελθόντα,

3. Die Hauptstücke des Christenthums und die Auffassungen vom Heil. Die Eschatologie.

Die Hauptstücke des Christenthums waren 1) der Glaube an Gott, den *θεσπότης*, und an den Sohn auf Grund des Weissagungs-

μετέλαβον τῆς ἐξ αὐτῶν προερχομένης ἐδωδίου καὶ ἐπουρανίου τροφῆς. Hippol., de antichr. 61. Orig. c. Cels. III, 28). Dieses Mittel sollte sich aber bald, weil es inhaltlich leer war, als das bequemste Instrument erweisen, um immer auf's Neue geschichtliche Zusammenhänge herzustellen und den status quo in den Gemeinden zu legitimiren. Letztlich wurzelt der ganze katholische Traditionsbegriff in jenem Satze, der bereits am Schluss des 1. Jahrhunderts von Clemens Rom. formulirt worden ist (c. 42): Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν ἐδηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη· ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ, κτλ. Hier wie in allen anderen ähnlichen Sätzen, durch welche die Apostel in die Offenbarungsgeschichte erhoben sind, ist aber stets die Einstimmigkeit aller Apostel vorausgesetzt, so dass der Satz des Clemens Alex. (Strom. VII 17¹⁰⁸: μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις; s. Tertull., de praescr. 32: „apostoli non diversa inter se docuerunt“, Iren., alii) keineswegs eine Neuerung enthält, sondern eine uralte Vorstellung zum Ausdruck bringt. Dass die Zwölfe einstimmig Eines und Dasselbe verkündet, dass sie es der Welt verkündet haben, dass sie zu diesem Beruf von Christus erwählt worden sind, dass die Gemeinden das Zeugniß der 12 Apostel als Richtschnur besitzen (Excerpt. ex Theod. 25: ὥσπερ ὑπὸ τῶν ζωδίων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις), sind entscheidende Thesen, die sich so weit zurückverfolgen lassen, als die uns bekannten Litteraturreste der Heidenkirchen reichen. Dabei wurde vorausgesetzt, dass das einstimmige Kerygma der 12 Apostel, welches als κανὼν τῆς παραδόσεως (I Clem. 7) im Besitze der Gemeinden ist, ein öffentliches und Allen zugängliches gewesen sei. Doch scheint der Gedanke nicht überall fern gehalten worden zu sein, dass ausser diesem Kerygma auch noch eine tiefere Erkenntniß von den Aposteln resp. von bestimmten Aposteln her einzelnen begabten Christen überliefert worden ist. Directe Zeugnisse besitzen wir hier allerdings nicht; aber die Verbindung, in der gewisse gnostische Vereine anfangs mit den zum Katholicismus sich entwickelnden Gemeinden gestanden haben, und Rückschlüsse aus Äusserungen späterer Schriftsteller (Clem. Alex.; aber s. selbst Tertull., de praescr. 26) machen es wahrscheinlich, dass auch im Zeitalter der sog. apostolischen Väter hier und dort in den Gemeinden jene Auffassung nicht gefehlt hat. Abschliessend ist zu sagen, dass der eigenthümliche Traditionsbegriff (θεός—Χριστός—οἱ δῶδεκα ἀπόστολοι—ἐκκλησίαι) in den Heidenkirchen uralt ist, dass er aber in seiner Bedeutung anfangs noch eingeschränkt und bedroht wurde, 1) durch eine weitere Fassung des Begriffs „Apostel“ (hier ist übrigens die Thatsache wichtig, dass ein strengerer Begriff „Apostel“ sich gerade in Kleinasien und Rom frühzeitig eingestellt hat; s. meine Ausgabe der *Διδαχή* S. 117f. n. 32), 2) durch die freien, vom „Geiste“ getriebenen Propheten und Lehrer, die neue Erkenntnisse und Regeln aufbrachten und deren Wort als Gottes Wort galt, 3) durch die nicht überall bestimmt zurückgewiesene Annahme, dass neben der öffentlichen Ueber-

beweises und der apostolisch bezeugten Herrnlehre, 2) die Disciplin nach Massgabe der Herrnworte, 3) die Taufe, 4) das gemeinsame |

lieferung des Kerygma eine Geheimüberlieferung einhergegangen sei. Dass Paulus in der Regel bei jener Hochschätzung der Apostel nicht einbegriffen war, zeigt neben Anderem die Thatsache, dass die älteren apokryphen Apostelgeschichten sich mit seiner Person viel weniger beschäftigt haben, als mit den übrigen Aposteln. Die Züge in diesen alten Legenden, durch welche die Apostel in ihren Thaten, in ihrem Geschick, ja sogar in ihrem Aussehen der Person Jesu selbst möglichst gleichgestellt werden sollten (s. z. B. die Höllenfahrt der Apostel bei Herm., Sim. IX 16), verdienen besondere Beachtung; denn hier tritt eben die oben constatirte Wahrnehmung klar hervor, dass die Wirksamkeit der Apostel bei den Nationen die fehlende Wirksamkeit Jesu selbst ersetzen sollte (s. Acta Johannis edid. Zahn, p. 246: ὁ ἐκλεξάμενος ἡμᾶς εἰς ἀποστολὴν ἐθνῶν, ὁ ἐκπέμψας ἡμᾶς εἰς τὴν οἰκουμένην θεός, ὁ δεῖξας ἑαυτὸν διὰ τῶν ἀποστόλων; vgl. auch die merkwürdige Angabe des Origenes über die Chronik des Phlegon [Hadrian], dass in derselben, was von Christus gilt, auf Petrus übertragen sei; endlich sei an die Visionen erinnert, in denen ein Apostel plötzlich wie Christus erscheint). Zwischen dem Werthurtheile: ἡμεῖς τοὺς ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, und jenen Schöpfungen der Phantasie, in welchen die Apostel als Götter und Halbgötter erscheinen, ist gewiss ein grosser Abstand vorhanden; aber es liegen nachweisbar Stufen zwischen diesen Endpunkten. Desshalb ist es auch erlaubt, an die ältesten apokryphen Apostelgeschichten hier zu erinnern, obgleich sie fast sämmtlich aus „gnostischen Kreisen“ herrühren mögen (s. auch die Pistis Sophia, p. 11, 14, s. Texte u. Unters. VII 2, S. 61 ff.). Wie so häufig verhält sich auch hier das Gnostische zu dem Vulgär-christlichen, wie der zum tendenziösen Mythos fortschreitende Excess zu einem historischen, durch das Bestreben der Selbstbehauptung bestimmten Theorem (vgl. das Stück aus dem Kerygma Petri bei Clem., Strom. VI 648: Ἐξελεξάμεν ὁμᾶς δώδεκα μαθητάς κτλ., den Eingang der Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostol. Constitutionen und den Eingang der ägyptischen Kirchenordnung: Κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ.). Uebrigens ist zuzugestehen, dass für uns der Ursprung des Traditionsgedankens und seine Anknüpfung an die Zwölfe im Dunkel liegt; was hier geschichtlich zuverlässig ist, ist noch zu erforschen; auch die Schrift von Seufert (Der Urspr. u. d. Bedeutung des Apostolats in der christl. Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, 1887) hat die dunklen Punkte nicht erhellet. Mehr Licht wird man vielleicht erhalten, wenn man dem wichtigen Winke nachgeht, den Weizsäcker (Apost. Zeitalter S. 11 ff.) gegeben hat, dass Petrus der erste Zeuge der Auferstehung Jesu gewesen und als solcher in dem Kerygma der Gemeinden genannt worden sei (s. I Cor 15 5; Lc 24 34). Die zwölf Apostel heissen ferner auch οἱ περὶ τὸν Πέτρον (Mrc. fin. in L, Ign. ad Smyrn. 3; vgl. Lc 8 45; Act 2 14 und sonst; Gal 1 18 f.; I Cor 15 5), und es ist eine richtige historische Erinnerung, wenn Chrysostomus (hom. in Joh. 88) sagt: ὁ Πέτρος ἐκκριτὸς ἦν τῶν ἀποστόλων καὶ στόμα τῶν μαθητῶν καὶ κορυφὴ τοῦ χόρου. Da nun Petrus wirklich mit wichtigen heidenchristlichen Gemeinden in persönliche Beziehung getreten ist, so ist vielleicht das, was von ihm, dem anerkannten Haupte und Sprecher der Zwölfe gilt, auch auf diese übertragen worden. Man hat sich endlich zu erinnern, dass neben der Berufung auf die Zwölfe in den Heidenkirchen eine Berufung auf Petrus und

im Abendmahl culminirende Gebetsopfer und die heilige Speise, 5) die sichere Hoffnung auf das nahe herrliche Reich Christi. In ihnen stellt sich die Einheit der Christenheit, d. h. der Kirche, die den h. Geist besitzt, dar¹. Auf dem Grunde dieser Einheit war die christliche Erkenntniss eine freie und mannigfaltige. Man unterschied dieselbe als σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις (τῶν δικαιοματίων) von dem λόγος θεοῦ τῆς πίστεως, der κλήσις τῆς ἐπαγγελίας und den ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς (Barn. 16 9, ähnlich Hermas). Erkenntniss und Wissen der göttlichen Dinge waren ein Charisma, das nur Einzelne besaßen, das aber wie alle Charismen der Gesamtheit zu Gute kommen sollte. Sofern jede wirkliche Erkenntniss eine vom Geist gewirkte Erkenntniss war, galt sie als undiscutirbar und wichtige Wahrheit, wenn auch nicht alle Christen im Stande waren, sie zu erfassen. Während man sich die feste Einprägung und Befolgung der Sittengebote Christi sowie die Erweckung des sicheren Glaubens an Christus angelegen sein liess und in dieser Hinsicht Schwanken und Verschiedenheit ausschloss, gab es im Sinne einer geschlossenen Theorie überhaupt keine in den Gemeinden giltige Glaubenslehre, und die theologischen Speculationen auch naheverbundener christlicher Schriftsteller in dieser Epoche weisen die grössten Verschiedenheiten auf²: die Productionen der Phantasie, | die schrecklichen oder trostreichen Bilder der Zukunft, galten ebensowohl für heilige Erkenntnisse wie die verständigen und nüchternen Reflexionen und die erbaulichen Deutungen ATlicher Sprüche. Auch das, was man nachmals als Dogmatik und Ethik getrennt hat, war damals keineswegs geschieden³. In dem Cultus,

Paulus (aber nicht für das evangelische Kerygma) einhergeht, die ein sicheres historisches Recht hat; vgl. Gal 2 8; I Cor 1 12f. 9 5; I Clem. 5, Ignat. ad Rom 4 und die zahlreichen späteren Stellen. Indem Paulus sich dem Petrus gleichstellte, Petrus aber Haupt und Mund der Zwölfe war und selbst in der Mission gewirkt hat, hat Jener vielleicht das Meiste dazu beigetragen, das Ansehen der Zwölfe zu verbreiten. Merkwürdig ist, wie spärlich in der grossen kirchlichen Tradition die besondere Berufung auf Johannes zu finden ist. — Für die Mitte des 2. Jahrhunderts lässt sich das Ansehen der zwölf Apostel in folgenden Sätzen ausdrücken: 1) Sie sind die Weltmissionare gewesen. 2) Sie haben die Kirche regiert und das Kirchenamt gegründet. 3) Sie verbürgen die rechte Lehre a) durch die auf sie zurückgehende Tradition, b) durch Schriften. 4) Sie sind die Ideale des christlichen Lebens. 5) Sie sind — doch blieb dieser Punkt unsicher — geradezu auch Heilsvermittler.

¹ S. Διδαχὴ c. 1—10 cum parall.

² Man vgl. z. B. den 1. Korintherbrief des Clemens und den Hirten — beide Schriftstücke stammen aus Rom.

³ Zu vergleichen ist, wie in dem Hirten, im 1. und 2. Clemensbrief und auch bei Polykarp und Justin Dogmatisches und Ethisches untrennbar verbunden ist.

vornehmlich in den Hymnen und Gebeten der Gemeinde, kam zum Ausdruck, was dieselbe an ihrem Gott und ihrem Christus besäss; hier wurden heilige Formeln ausgeprägt und den Einzelnen überliefert¹. Die Aufgabe, die Welt in der Hoffnung auf das Jenseits preiszugeben, erschien als die praktische Seite des Glaubens selbst, und die Einheit in der Stimmung und Gesinnung auf Grund des Glaubens an die heilbringende Offenbarung Gottes in Christo liess das höchste Mass von Freiheit in der Erkenntniss zu, deren Ergebnisse ausserhalb jeder Controle standen, sobald der Prediger oder der Schriftsteller als ein wahrhaftiger, d. h. vom Geiste Gottes inspirirter Lehrer anerkannt war². In weiten Kreisen war man aber doch auch davon überzeugt, dass der christliche Glaube nach der Nacht des Irrthums die volle Erkenntniss alles Wissenswürdigen einschliesse, dass diese gerade in den wichtigsten Stücken den Menschen auf jeder Stufe der Bildung zugänglich sei, und dass in ihr, in der nun beschafften ἀλήθεια, eines der wesentlichsten Güter des Christenthums liege. Wenn es im Barnabasbrief 2 2 3) heisst: τῆς πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυρία καὶ ἐγκράτεια· τούτων μενόντων τὰ πρὸς κύριον ἀγῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς | σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις, so erscheint in dieser classischen Formulirung die Erkenntniss als ein wesentliches, aber durch den Glauben und die praktischen Tugenden bedingtes und von ihnen abhängiges Moment am Christenthum. Der Glaube geht voran, die Erkenntniss folgt ihm; natürlich aber war im concreten Falle

¹ Man beachte die hymnischen Stücke in der Offenbarung Johannes, das grosse Gebet, mit welchem der 1. Clemensbrief schliesst, das „carmen dicere Christo quasi deo“, von dem uns Plinius berichtet, vor Allem die Abendmahlsgebete, welche die Δαχαγή mittheilt, den Hymnus I Tim 3 16, die Fragmente aus den Gebeten, welche Justin citirt, und halte mit diesen Stücken die Angabe des Anonymus bei Euseb., h. e. V 28 5 zusammen, dass man aus den alten christlichen Psalmen und Oden den Glauben der ältesten Christen an die Gottheit Christi erweisen könne. In den Briefen des Ignatius besteht die „Theologie“ häufig in einer unzweckmässigen Aneinanderreihung von Stücken, die offenbar cultisch-hymnischen Ursprungs sind.

² Der Prophet und Lehrer sprechen aus, was ihnen der Geist Gottes eingiebt. Daher ist ihr Wort Gottes Wort, und sind ihre Schriften, sofern sie sich an die ganze Christenheit wenden, inspirirte, heilige Schriften. Ferner nicht nur das Schreiben Act 15 22f. weist die Formel auf: ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν (s. ähnliche Stellen auch sonst noch in den Act), sondern auch das römische Schreiben beruft sich auf den h. Geist (I Clem. 63 2); ebenso Barnabas, Ignatius u. s. w. Noch im Ketzertaufstreit gab ein Bischof sein Votum ab mit der Formel: „Secundum motum animi mei et spiritus sancti“ (Cypr. Opp. ed. Hartel I, p. 457).

nicht immer zu unterscheiden, was λόγος τῆς πίστεως, der implicite die höchste Erkenntniss enthält, und was die besondere γνώσις sei; denn die Natur Beider galt im letzten Grunde als identisch, sofern sie Beide als durch den göttlichen Geist bewirkt vorgestellt wurden.

2. Die Auffassungen vom christlichen Heile oder von der Erlösung gruppirten sich um zwei Gedanken, die selbst nur lose mit einander verbunden waren, und von denen der eine mehr die Stimmung und Phantasie, der andere die Erkenntniss bestimmt hat. Einerseits galt nämlich als das Heil, entsprechend der ältesten Verkündigung, das in nächster Zukunft mit dem sichtbar wiederkehrenden Christus auf Erden erscheinende, herrliche Reich, welches dem gegenwärtigen Weltlauf ein Ende machen und eine neue Ordnung aller Dinge zur Freude und Seligkeit der Heiligen für eine bestimmte Reihe von Jahrhunderten (vor dem Endgericht) heraufführen werde¹.

¹ Der sog. Chiliasmus — die Bezeichnung ist eine unzutreffende und irreführende — findet sich überall, wo das Evangelium noch nicht hellenisirt ist (s. z. B. Barn. 4 15; Hermas; II Clem.; Papias [Euseb. III, 39]; Διδαχὴ 10 16; Apoc. Petri; Justin, Dial. 32 51 80 81 110 113 139; Cerinth) und muss als ein Hauptstück der ältesten Verkündigung gelten (s. meinen Art. „Millennium“ i. d. Encyclop. Britann.). In ihm lag nicht zum mindesten die Kraft des Christenthums im 1. Jahrhundert und das Mittel, wodurch es in die jüdische Propaganda im Reiche eintrat und sie überbot. Die dem Judenthum entstammenden Hoffnungen sind zunächst nur wenig modificirt worden, d. h. nur so weit, als die Substitution der christlichen Gemeinde an Stelle des Volk Israel Modificationen nöthig machte. Im übrigen sind sogar die Details der jüdischen Zukunftshoffnungen beibehalten und zugleich die ausserkanonischen jüdischen Apokalypsen (Esra, Henoch, Baruch, Moses u. s. w.) neben Daniel fleissig gelesen worden; ihr Inhalt wurde z. Th. mit Sprüchen Jesu verknüpft, und sie dienten auch als Vorbilder für ähnliche Productionen (hier ist also ein dauernder Zusammenhang mit der jüdischen Religion besonders deutlich). In den christlichen Zukunftshoffnungen lassen sich, wie in der jüdischen Eschatologie, wesentliche und accidentelle, feste und flüssige Elemente unterscheiden. Zu jenen gehört 1) die Vorstellung von einem letzten, demnächst anbrechenden, furchtbaren Kampfe mit der Weltmacht (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν), 2) der Glaube an die baldige Wiederkunft Christi, 3) die Ueberzeugung, dass Christus nach Besiegung der Weltmacht (diese ist verschieden aufgefasst worden, als Gottes Dienerin, als Katechon, als pures Satansreich; s. die verschiedenen Beurtheilungen bei Justin, Melito, Irenäus und Hippolyt) ein herrliches Reich auf Erden gründen, die Heiligen zur Theilnahme an diesem Reiche auferwecken, und 4) schliesslich alle Menschen richten werde. Zu den flüssigen Elementen gehören die Vorstellungen von dem Antichrist resp. von der in dem Antichrist culminirenden Weltmacht, sowie die Vorstellungen von dem Ort, dem Umfang und der Dauer des herrlichen Reiches Christi. Es ist aber sehr bemerkenswerth, dass Justin den Glauben, dass Christus in Jerusalem das Reich aufrichten und dass es eine Dauer von 1000 Jahren haben werde, als einen Bestandtheil der vollen Orthognomie angesehen hat, ob-

In diesem Zusammenhang stand die Hoffnung | auf die Auferstehung

gleich er schon Christen kannte, von denen er einräumen muss, dass sie diesen Glauben nicht theilen, während sie dabei nicht, wie die Pseudochristen, auch die Auferstehung des Fleisches verwerfen (die Verheissung Montan's, dass das Reich Christi sich auf Pepuza und Tymion niederlassen werde, ist ein Unicum, welches übrigens den sonstigen Verheissungen und Anmassungen Montan's entspricht) Die letztere ist im römischen Symbol ausgedrückt, während merkwürdiger Weise dort die Hoffnung auf das irdische Reich Christi fehlt (s. oben S. 148). — Die eschatologischen Hoffnungen sind neben dem durch Offenbarung versicherten Monotheismus und dem Vorsehungsglauben das grosse Erbtheil, das die heidenchristlichen Gemeinden vom Judenthum erhalten haben. Das Gesetz als nationales war abgethan; das A. T. wurde im Gebrauche der Heidenchristen zu einem neuen Buch; die eschatologischen Hoffnungen dagegen in allen ihren Details und mit allen den tiefen Schatten, die sie auf den Staat und das öffentliche Leben warfen, wurden zunächst recipirt, hielten sich in weiten Kreisen ziemlich unverändert und unterlagen nur im Einzelnen — ebenso wie im Judenthum — dem Wechsel, den die fortwährenden Veränderungen in der politischen Lage zur Folge hatten. Aber doch waren auch diese Hoffnungen, nachdem sich das Christenthum auf römisch-griechischem Boden angesiedelt hatte, zu einem grossen Theile dem Untergange geweiht. Man kann es bei Seite lassen, dass sie schon bei Paulus nicht im Vordergrund gestanden haben; denn wir wissen nicht, ob dies in der Folgezeit von Bedeutung geworden ist. Aber dass Christus in Jerusalem das Reich aufrichten, dass es ein irdisches Reich mit sinnlichen Genüssen sein werde — diese und andere Vorstellungen stritten einerseits mit dem kräftigen Antijudaismus der Gemeinden, andererseits mit dem moralistischen Spiritualismus, in dessen reiner Durchführung man heidenchristlicherseits in steigendem Masse, wenigstens im Orient, das Wesen des Christenthums erkannte. Nur der kräftige, weltflüchtige Enthusiasmus, der den moralistischen Spiritualismus und die Mystik nicht aufkommen lässt, und das aus ihm geborene Verlangen nach einer Zeit der Freude und Herrschaft schützte eine Zeit lang eine Vorstellungreihe, die der geistigen Disposition der grossen Menge der Bekehrten nur zu Zeiten besonderen Druckes entsprach. Dazu kam noch, dass die Christen im Gegensatz zum Judenthum in der Regel zu einem Gehorsam gegen die Obrigkeit angeleitet wurden, dessen Begründung der in der Apokalyptik geübten Beurtheilung des Staates geradezu widersprach. In einem solchen Conflict siegt aber nothwendig zuletzt diejenige Beurtheilung, die es gestattet, an dem Leben, wie es gelebt wird, möglichst wenig zu ändern. Eine Geschichte der allmählichen Verdünnung resp. der Zurückstellung der eschatologischen Hoffnungen im 2.—4. Jahrhundert lässt sich nur in Fragmenten schreiben. Den Kurs haben sie selten — höchstens stossweise — bezeichnet —; dagegen gaben sie, wenn ich so sagen darf, den Dampf; der Kurs ist doch durch die „ruhenden“ Elemente des Evangeliums vorgezeichnet worden, durch das Vertrauen auf Gott und den Herrn Christus und den Entschluss zu einem heiligen Leben und einem festen Bruderbunde. Der stille und allmähliche Wandel, in welchem die eschatologischen Hoffnungen verblassten, in den Hintergrund traten oder wichtige Bestandtheile verloren, ist andererseits allerdings auch eine Folge der tiefgreifendsten Veränderungen in dem Glauben und Leben der Christenheit. Abgelöst worden ist als Kraft der Chiliasmus durch die speculative Mystik, und desshalb ist er

des Fleisches im Vordergrund¹. Andererseits erschien das Heil als in der Wahrheit d. h. in der vollständigen | und sicheren Erkenntniss Gottes (gegenüber dem Irrthum des Heidenthums und der Nacht der Sünde) gegeben, und diese Wahrheit schloss die Gewissheit des Geschenkes des ewigen Lebens und alle denkbaren geistigen Güter in sich². Von diesen besitzt | die Gemeinde die Sündenvergebung

im Abendland sehr viel später abgelöst worden als im Morgenland. Die speculative Mystik hat aber ihr Centrum an der Christologie. Diese gehörte als Theorie in ältester Zeit mehr der Versicherung der Religion an, als der Religion selbst. Nur Ignatius ist im Stande gewesen, auf jene Kraftübertragung von Christus zu reflectiren, die Paulus in sich erlebt hatte. — Die Verhüllungen, in denen die apokalyptisch-eschatologischen Weissagungen vorgetragen wurden, gehörten theils zur Form dieser Litteratur (sofern man leicht Lügen gestraft werden konnte, wenn man zu deutlich wurde, oder sofern der Prophet die Zukunft wirklich nur in grossen Zügen sah), theils musste man sie wählen, um nicht politisch anzustossen; s. Hippol., comm. in Daniel (Georgiades p. 49 und 51: νοεῖν ὁφείλομεν τὰ κατὰ καιρὸν συμβαίνοντα καὶ εἰδότας σιωπᾶν), vor allem aber Konstantin, Orat. ad. s. coetum 19 zu einigen Versen Virgils, die christlich gedeutet werden, „damit aber keiner der Machthaber in der Kaiserstadt ihren Verfasser beschuldigen könne, als verstosse er mit seiner Dichtung gegen die Gesetze des Staates und zerstöre die althergebrachten Vorstellungen der Vorfahren über die Götter, verbirgt er die Wahrheit unter einer Hülle“. Das gilt auch von den Apokalyptikern und den Dichtern der christlichen Sibyllensprüche.

¹ Die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches (I Clem 26 3: ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην. Herm., Sim V 7 2: βλέπε μήποτε ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι. Barn 5 ef. 21 1; II Clem 9 1: καὶ μὴ λεγέτω τις ὁμῶν ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Polyc., ep. 7 2; Justin, Dial. 80 etc.) hat ursprünglich ihre Stelle in der Hoffnung auf Antheil an dem herrlichen Reich Christi. Daher tritt sie auch dort zurück oder wird modificirt, wo jene Hoffnung selbst zurücktritt. Aber schliesslich behauptete sie sich durchweg und wurde von selbständiger Wichtigkeit — auch in einem neuen Gefüge von eschatologischen Erwartungen, in dem sie nun sogar den Werth der specifisch christlichen Glaubensüberzeugung erhielt. Ursprünglich war mit der Hoffnung der Auferstehung des Fleisches die Hoffnung auf ein glückliches Leben in sanfter Seligkeit unter grünenden Bäumen, auf herrlichen Gefilden mit duftigen Blumen, fröhlich weidenden Schafen und schwebenden Engeln in weissen Kleidern verbunden. Man lese die Offenbarung des Petrus, den Hirten oder die Acten der Perpetua und Felicitas, um zu erkennen, wie ganz und gar die Phantasie vieler — nicht nur ungebildeter — Christen in einem Zauberlande weilte, in dem sie sogar bald den Alten der Tage, bald den jugendlichen Hirten Christus selbst erblickte. Die Kehrseite dazu bildeten die schrecklichsten Schilderungen der Qualen der Hölle. Wir wissen jetzt durch die Petrusapok., wie alt die Ausmalungen sind.

² Die vollkommene Erkenntniss der Wahrheit und das ewige Leben gehören auf's engste zusammen (s. oben S. 146 n. 1), weil der Vater der Wahrheit auch der Fürst des Lebens ist (s. Diognet 12: οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως οὐδὲ γνώσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς· διὸ πλεσιόν ἐκότερον πεφύτευται, s. auch das Folgende). Die Zusammenordnung ist eine hellenische, die allerdings auch in die palästinisch-

und Gerechtigkeit schon jetzt, sofern sie eine Gemeinde der Heiligen d. h. der vom Geiste Gottes Regierten ist. Aber beide Güter wurden in der Regel nicht in einem streng religiösen Sinne verstanden, resp. es wurde die Geltung ihres religiösen Sinnes eingeschränkt. Schon frühe nämlich trat die moralistische Betrachtung in den Vordergrund, nach der das ewige Leben der Lohn und die Vergeltung für ein wesentlich aus eigener Kraft zu leistendes vollkommenes sittliches Leben ist. Innerhalb dieser Betrachtung, nach welcher die Gerechtigkeit Gottes sich gleichartig in Lohn und Strafe offenbart, hatte die Sündenvergebung nur die Bedeutung eines einmaligen beim Eintritt in die Gemeinde durch die Taufe erfolgten Sündenerlasses¹, und es

jüdische Theologie eingedrungen ist. Sie darf zu den grossen Erkenntnissen gerechnet werden, welche, da die Zeit erfüllt war, die religiösen und denkenden Gemüther in allerlei Nationen verbunden haben. Die paulinische Formel: „Wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit“, hat Jahrhunderte hindurch keine deutliche Geschichte gehabt. Dagegen die Formel: „Wo Wahrheit (vollkommene Erkenntniss) ist, da ist auch ewiges Leben“, hat von Anfang an in dem Christenthum die reichste Geschichte gehabt. Sie ist — von Johannes ganz abgesehen — älter als die Theologie der Apologeten (s. z. B. die Abendmahlsgedete in der *Διδαχὴ* 9 10, wo die Sündenvergebung fehlt, dagegen gedankt wird ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ resp. ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως u. I Clem 36 2: διὰ τοῦτου ἠθέλησεν ὁ θεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι); sie ist eines sehr mannigfaltigen Inhaltes fähig; sie hat sich auch niemals in der Kirche ohne Cautelen durchgesetzt; aber so weit das geschehen ist, darf man doch von einer Gräcisirung des Christenthums sprechen. Das zeigt sich am deutlichsten darin, dass die ἀθανασία (identisch mit ἀφθαρσία und ζωὴ αἰώνιος, wie die häufigen Vertauschungen beweisen) die βασιλεία τοῦ θεοῦ (Χριστοῦ) allmählich verdrängt resp. aus der Sphäre der religiösen Anschauung und Hoffnung in die der religiösen Sprache geschoben hat. Zu beachten ist dabei auch, dass in der Hoffnung auf das ewige Leben, das mit der Wahrheitserkenntniss geschenkt ist, die Auferstehung des Fleisches keineswegs sicher miteingeschlossen ist. Sie wird ihr vielmehr (s. oben) aus einer anderen Gedankenreihe hinzugefügt. Umgekehrt sind in den abendländischen Symbolen die Worte „ζωὴν αἰώνιον“ erst verhältnissmässig spät den Worten „σὰρξὸς ἀνάστασιν“ zugesetzt worden, während sie allerdings in den Gebeten uralt sind.

¹ Auch die Annahme eines solchen widerspricht im Grunde dem Moralismus; aber jener einmalige Sündenerlass wurde nicht in Zweifel gezogen, galt vielmehr als ein Specificum der neuen Religion und wurde durch den Recurs auf die Allmacht und besondere Güte Gottes, die eben in der Berufung von Sündern hervortrete, begründet. In dieser Berufung (Barn 5 9; II Clem 2 4–7) erschöpft sich eigentlich die Gnade als Gnade. Insofern aber erscheint selbst diese Gnade eliminirt, als die vor der Taufe begangenen Sünden als solche galten, welche im Stande der Unwissenheit begangen seien (Tert., de bapt. 1: „delicta pristinae caecitatis“), in Bezug auf welche es daher als Gottes würdig erschien, sie zu vergeben, d. h. die auf Grund der neuen Erkenntniss erfolgte Reue zu accep-

erschien hier die Gerechtigkeit als mit der Tugend identisch. Zwar ist der Gedanke, namentlich in den Schriften der ältesten uns bekannten | Heidenchristen, noch wirksam, dass die Sündlosigkeit auf einer Neuschöpfung (Wiedergeburt) beruhe, die in der Taufe zu Stande komme¹; aber er ist überall in Gefahr — soweit nicht disparate eschatologische Hoffnungen einwirken —, von dem anderen verdrängt zu werden, nach dem es neben der aufgeschlossenen Wahrheit und dem ewigen Leben ein weiteres Heilsgut im Evangelium nicht giebt, vielmehr nur eine Summe von Verpflichtungen, in denen sich das Evangelium als das neue Gesetz darstellt. Die Christianisirung des A. T.'s leistete dieser Auffassung Vorschub. Zwar war ein Sinn dafür vorhanden, dass das Evangelium, auch sofern es „Gesetz“ ist, ein geschenktes Heil umfasse, welches durch den Glauben zu ergreifen sei (νόμος ἄνευ ζυγῶ ἀνάγκης², νόμος τ. ἐλευθερίας³ — Christus selbst das Gesetz⁴); aber diese Vorstellung, wie sie in sich unklar ist, ist auch eine unsichere gewesen und allmählich abhanden gekommen. Es ist ferner bei dem „Gesetz“ häufig zunächst nicht an das Gesetz der Liebe, sondern an die Gebote asketischer Heiligkeit gedacht,

tiren. So betrachtet, läuft in der That Alles auf das Gnadengeschenk der Erkenntniss heraus, und die Reminiscenz an den Spruch: „Jesus nimmt die Sünder an“, ist ganz verdunkelt; aber die Ueberlieferung dieses Spruches und vieler ähnlicher, vor allem aber der religiöse Trieb, wo er kräftiger sich regte, liessen eine consequente Ausbildung jener moralistischen Auffassung nicht zu; s. für dieselbe z. B. Herm., Sim V 73: περὶ τῶν προτέρων ἀγνοημάτων τῷ θεῷ μόνῳ δυνατὸν ἴασιν δοῦναι· αὐτοῦ γάρ ἐστι πάντα ἐξουσία. Praed. Petri ap. Clem., Strom. VI 648: ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὁμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνὼς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἀμαρτήματα. Aristides, Apol. 17: „(Für die unbekehrten Griechen) bringen die Christen Gebete dar, damit sie von ihrem Irrthum umkehren. Wenn es aber geschieht, dass einer von ihnen umkehrt, so schämt er sich vor den Christen der Werke, die er gethan hat. Und er bekennt Gott, indem er spricht: In Unwissenheit habe ich dieses gethan. Und er reinigt sein Herz, und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er sie unwissentlich begangen hat in der früheren Zeit, als er die wahre Erkenntniss der Christen erhöhte und schmähte.“ Genau ebenso noch Tertull. de pudic. 10 init. Der Satz desselben Schriftstellers (l. c. fin.): „Cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus“ ist ein prägnanter Ausdruck für die Ueberzeugung auch der ältesten Heidenchristen.

¹ Namentlich im Barnabasbrief tritt dieser Gedanke noch hervor (s. 6 11 14): die Neubildung (ἀναπλάσσειν) erfolgt durch die Sündenvergebung; nach der moralistischen Betrachtung ist die Sündenvergebung der Erfolg der auf Grund der Erkenntniss zu Stande gekommenen spontanen Erneuerung (Reuegesinnung).

² Barn 2 s. u. meine Bemerkungen z. d. St.

³ Jacob 1 25.

⁴ Herm., Sim. VIII 32; Justin., Dial. 11 43; Praed. Petri bei Clem., Strom. I 29 182; II 15 68.

oder es ist doch dem Gesetz der Liebe eine Erklärung und Wendung gegeben, nach der es sich vor Allem in der Askese bewähren soll¹.

Die Ausprägung des Inhalts des Evangeliums in den Begriffen ἐπαγγελία (ζωὴ αἰώνιος), γνώσις (ἀλήθεια), νόμος (ἐγκράτεια) erschien eben so deutlich wie erschöpfend, und in jeder Beziehung blieb dabei die Bedeutung der Pistis gewahrt, die als Grundlage der Hoffnung, der Erkenntniss und des Gehorsams in einem heiligen Leben galt². |

Zusatz 1. Die moralistische Betrachtung der Sünde, Sündenvergebung und Gerechtigkeit tritt bei Clemens, Barnabas, Polykarp und Ignatius hinter paulinischen Formeln zurück; aber die Unsicherheit, mit welcher diese reproducirt werden³, zeigt, dass der paulinische Gedanke nicht klar erkannt ist. Bei Hermas aber und im 2. Clemensbrief verschwindet das Bewusstsein, unter der Gnade auch nach der Taufe zu stehen, nahezu vollständig hinter der Forderung, die Aufgaben, zu denen die Taufe verpflichtet, zu erfüllen⁴. Die Vorstellung, dass den Getauften schwere Sünden nicht mehr oder doch nur unter besonderen Umständen zu vergeben sind resp. vergeben werden können, scheint in weiten Kreisen, wenn nicht überall, die herrschende gewesen zu sein⁵. Sie offenbart den Ernst jener alten Christen und

¹ Διδαχὴ c. 1 u. meine Bemerkungen z. d. St. (Prolegg. S. 45 f.).

² Die Begriffe ἐπαγγελία, γνώσις, νόμος bilden die Trias, auf der die spätere katholische Auffassung vom Christenthum ruht; sie ist aber schon in früherer Zeit nachweisbar. Dass die πίστις überall vorangehen muss, war zweifellos; aber an den paulinischen Begriff der πίστις darf man nicht denken. Wenn die apostolischen Väter über den „Glauben“ reflectiren, was indess nur beiläufig geschieht, meinen sie ein Fürwahrhalten einer Summe von heiligen Ueberlieferungen und den Gehorsam gegenüber denselben, dazu die Hoffnung, dass sich ihr tröstlicher Inhalt noch voll offenbaren wird; aber Ignatius redet wie ein Christ, der weiss, was er in dem Glauben an Christus, d. h. in dem Vertrauen zu ihm, besitzt. „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Barn 1; Polyc., ep. 2; „Glaube und Liebe“ bei Ignatius. Inwiefern die Geduld die dem christlichen Glauben entsprechende Stimmung sei, hat Tertullian in vorzüglicher Ausführung gezeigt (s. übrigens den Jacobusbrief).

³ S. Lipsius, De Clementis R. ep. ad Cor. priore disquis. 1855. Es wäre methodisch unzulässig, aus der Thatsache, dass paulinische Formeln im 1. Clemensbrief relativ am treuesten producirt sind, zu schliessen, dass das Heidenchristenthum überhaupt ursprünglich die paulinische Theologie verstanden, im Laufe von zwei Menschenaltern aber allmählich dieses Verständniss eingeüsst habe.

⁴ Formel: τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἁσπίλον (II Clem 8 e).

⁵ Hermas (Mand IV, 3) und Justin setzen sie voraus; allerdings hat jener bereits einen Weg gesucht und gefunden, um den die Gemeinden mit Decimierung bedrohenden Folgen jener Vorstellung zu begegnen. Aber er hat sie selbst

die Erhöhung ihres Freiheits- und Kraftgefühls; aber sie ist ebenso mit der höchsten sittlichen Anspannung als andererseits mit einer laxen Beurtheilung der „kleinen“ Sünden des Tages zu vereinen. Thatsächlich drohte die letztere immer mehr die Voraussetzung und Folge — denn es besteht hier eine verhängnissvolle Wechselwirkung — jener Vorstellung zu werden.

Zusatz 2. Da die Verwirklichung des Heils — als βασιλεία τοῦ θεοῦ und als ἀφθαρσία — von der Zukunft erwartet wurde, so konnte der gesammte Heilsbesitz der Gegenwart unter dem Titel der Berufung (κλησίς) zusammengefasst werden (s. z. B. den 2. Clemensbrief). In diesem Sinne galt selbst die Gnosis als eine nur vorläufige.

Zusatz 3. In einigen Kreisen (es scheint nicht selten) muss (wie schon im apostolischen Zeitalter selbst) die paulinische Formel von der Gerechtigkeit und Seligkeit allein aus dem Glauben theils missdeutet, theils zum Deckmantel der Laxheit benutzt worden sein. Die, welche eine solche Gesinnung und desshalb auch die Formel im nachapostolischen Zeitalter bekämpft haben, zeigen freilich durch ihre Bekämpfung, wie wenig sie den paulinischen Glaubensbegriff getroffen oder verstanden haben; denn nicht nur haben sie das Schlagwort „Glaube und Werke“ (aber damit war nicht das jüdische Ceremonialgesetz gemeint) ausgegeben, sondern sie haben (nicht nur hypothetisch) zugestanden, dass Einer den rechten Glauben haben könne, dass dieser Glaube aber bei ihm todt, resp. mit Unsittlichkeit verbunden sei. S. hier vor allem den Jakobusbrief und den Hirten des Hermas; aber auch der 1. Joh.-Brief (c. 3 7: „Wer die Gerechtigkeit thut, der ist gerecht“) kommt in Betracht¹.

Zusatz 4. So übereinstimmend die eschatologischen Erwartungen der jüdischen Apokalyptiker und der Christen erscheinen, so waltet doch in einer Hinsicht ein bedeutender Unterschied ob. Erst durch das Evangelium ist das Schwanken über das Ende des Endes beseitigt worden. Es ist nämlich höchst charakteristisch | zu bemerken, wie in den jüdischen Zukunftshoffnungen, auch in den ausgeprägtesten, der Anfang des Endes, d. h. die Niederwerfung der Weltmacht und die Aufrichtung des irdischen Reiches Gottes, sehr

nicht angetastet. Weil die Christenheit eine Gemeinde der Heiligen ist, die das sichere Heil in ihrer Mitte hat, so müssen — es ist das nothwendige Consequenz — alle Glieder derselben ein sündloses Leben führen.

¹ Die Formel „Gerechtigkeit durch den Glauben allein“, wird im 2. Jahrh. wirklich zurückgedrängt; aber ganz konnte sie nicht ausgetilgt werden; s. meinen Aufs. „Gesch. d. Seligkeit allein durch den Glauben in der alten K.“ i. d. Ztschr. f. Theol. u. K., I, S. 82—105.

viel sicherer zum Ausdruck gekommen ist als das Ziel und das definitive Ende. Weder das allgemeine Gericht, noch das, was wir nach christlicher Ueberlieferung Himmel und Hölle nennen, darf als ein sicherer Besitz des jüdischen Glaubens im Zeitalter des Urchristenthums bezeichnet werden. Erst in dem Evangelium Christi, in dem Alles dem Gedanken der besseren Gerechtigkeit und der Verbindung des Einzelnen mit Gott unterworfen ist, ist das allgemeine Gericht und der definitive Zustand nach demselben der deutliche und streng festgehaltene Zielpunkt aller Betrachtungen. In der Ueberzeugung und Verkündigung der Christusgläubigen ist aber keine „Lehre“ sicherer bewahrt worden wie diese. Mochte die Phantasie auch noch so sehr ausschweifen und zwischen den gegenwärtigen Zustand und das definitive Ende nach Anleitung der Ueberlieferung werthvolle und bunte Bilder schieben: die Hauptsache blieb das grosse Weltgericht und die Gewissheit, dass die Heiligen in den Himmel zu Gott, die Unheiligen in die Hölle kommen. Indem aber das Gericht in der Regel an die Person Jesu selbst geheftet wurde (s. das römische Symbol; die Worte *χριστὴς ζώντων καὶ νεκρῶν* für Christus sind in den ältesten Schriften besonders häufig), waren die sittliche Verfassung des Einzelnen und die gläubige Anerkennung der Person Christi in die engste Beziehung gesetzt. Die Christen aus den Heiden haben dies festgehalten. Man mag den Hirten oder den 2. Clemensbrief oder irgend welche andere urchristliche Schrift aufschlagen, und man wird finden, dass das Gericht, Himmel und Hölle die entscheidenden Ziele sind. Darin offenbart sich aber, dass der sittliche Charakter des Christenthums als Religion erkannt und festgehalten ist. Die furchtbare Vorstellung von der Hölle, weit entfernt einen Rückschritt in der Geschichte des religiösen Geistes zu bedeuten, ist vielmehr ein Beweis dafür, dass er die sittlich indifferenten Gesichtspunkte ausgeschieden hat und im Bunde mit dem sittlichen Geiste souverän geworden ist.

4. Das Alte Testament als Quelle der Glaubenserkenntniss¹.

In den Sprüchen des A. T., den Worten Gottes, glaubte man einen unerschöpflichen Stoff für tiefere Erkenntniss zu besitzen. An

¹ Die einzige gründliche Abhandlung über den Gebrauch des A. T. bei einem apostolischen Vater und über seine Geltung besitzen wir in Wrede's „Untersuchungen zum I. Clemensbrief“ (1891). Treffliche Voruntersuchungen, die aber nicht überall ganz zuverlässig sind, finden sich bei Hatch, *Essays in Biblical Greek* 1889. Hatch hat auch die schon von älteren Gelehrten ausgesprochene Hypothese wieder aufgenommen, dass es im 1. und 2. Jahrh. höchst

dem A. T. haben sich die christlichen Propheten gebildet, aus ihm entnahmen die Lehrer die „Offenbarung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (Barn. 17) und vermochten somit wie Propheten die Gemeinde zu erbauen; aus ihm holte man sich ferner die Bestätigung der Antworten auf alle auftauchenden Fragen, indem man in dem A. T. stets das fand, was man suchte. Die Art der Ausbeutung des heiligen Buches bei den verschiedenen Schriftstellern ist in der Hauptsache wenig verschieden gewesen; denn sie war überall beherrscht von der Voraussetzung, dass dieses Buch ein christliches sei, und dass es die im Moment nöthigen Aufschlüsse enthalte. Der Ermittelung besonders tiefer und werthvoller Gedanken in ihm — sie war stets ein Ausdruck der Schwierigkeiten, welche man empfand — rühmten sich frühe schon einzelne Lehrer (s. Barnabas). Die schlichten Herrnworte, wie man sie kannte, schienen nicht geeignet, den Trieb nach Erkenntniss zu befriedigen und die auftauchenden Probleme zu lösen¹; auch setzten sie nach Ursprung und Form den Versuchen, ihnen durch Umdeutung neue Aufschlüsse abzugewinnen, zunächst Schwierigkeiten entgegen. Aber die ATlichen Sprüche und Geschichten waren zum Theil unverständlich oder ihrem Wortsinn nach anstössig; sie galten dabei als grundlegende Gottesworte. Damit waren die Bedingungen, sie in der angegebenen Weise auszubeuten, gegeben. Die wichtigsten Gesichtspunkte, unter denen man das A. T. benutzte, waren folgende: 1) man entnahm ihm die monotheistische Kosmologie und Naturbetrachtung (s. z. B. I Clem.); 2) man erwies aus ihm, dass die Erscheinung und die ganze Geschichte Jesu bereits vor Jahrhunderten, ja Jahrtausenden vorausverkündet, ferner dass die Stiftung eines neuen Volkes, welches sich aus allerlei Nationen bilden würde, von Anbeginn geweissagt und vorbereitet worden sei²; 3) man be-

wahrscheinlich sachlich geordnete Excerpte aus dem A. T. gegeben hat (s. l. c. p. 203—214). Ganz sichergestellt ist die Hypothese noch nicht (s. Wrede a. a. O. S. 65 f.), aber doch schwerlich abzuweisen. Der jüdische (katechetische und missionirende) Unterricht in der Diaspora bedurfte bereits solcher Sammlungen, und die christlichen Apologien und die Sibyllen scheinen ihre Existenz zu beweisen.

¹ Es ist eine überaus wichtige Thatsache, dass die Herrnworte von den kirchlichen Schriftstellern bis Justin einschliesslich fast ausnahmslos in ihrem wörtlichen Sinne (also vornehmlich zur Darstellung der christlichen Moral) citirt und verwendet worden sind (anders bei den Theologen des Zeitalters, d. h. bei den Gnostikern, und bei den Vätern von Irenäus ab).

² So nicht erst Justin, sondern auch schon der sog. Barnabas (s. namentlich c. 13) und andere. Ueber den Weissagungsbeweis s. meine Texte und Unters. Bd. I, 3, S. 56—74. Sehr vollständig ist die Stelle in der Praedic. Petri (bei

legte alle Grundsätze und Einrichtungen der christlichen Gemeinde — die bildlose geistige Gottesverehrung, die Aufhebung aller ceremonialgesetzlichen Vorschriften, die Taufe u. s. w. — aus dem A. T.; 4) man benutzte das A. T. zum Zweck der Paränese, indem man nach dem Schema *a minori ad maius* verfuhr: wenn Gott dies und jenes damals so und so bestraft und belohnt habe, wie viel Grösseres haben wir zu erwarten, die wir jetzt in der Endzeit stehen und die *κλήσις τῆς ἐπαγγελίας* empfangen haben; 5) man bewies aus dem A. T., dass das jüdische Volk im Unrecht sei und einen Bund mit Gott entweder nie besessen oder doch verloren habe, dass sein Verständniss der Gottesoffenbarungen falsch sei, und dass es daher mindestens jetzt keinen Anspruch mehr auf ihren Besitz habe. Aber über das Alles (6): es gab in den ATlichen Büchern, vor Allem in den prophetischen und in den Psalmen, eine grosse Anzahl von Sprüchen — Bekenntnisse des Gottvertrauens und der Gotteshülfe, der Demuth und des heiligen Muthes, Zeugnisse eines weltüberwindenden Glaubens und Worte des Trostes, der Liebe und Gemeinschaft —, die zu erhaben für jede Klügelei und jedem geistlich geweckten Sinn ver-

Clem., Strom VI 15 128): Ἡμεῖς ἀναπτόξαντες τὰς βίβλους ὥς εἶχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ ἀτολεξεῖ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὖρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱερσόλυμα κριθῆναι, καθὼς ἐγγράπτο ταῦτα πάντα ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται· ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν. Mit Hülfe des A. T.'s datirten die Lehrer die christliche Religion bis zum Anfang des Menschengeschlechts hinauf und verbanden die Veranstaltungen zur Stiftung der christlichen Gemeinde mit der Weltschöpfung (so nicht erst die Apologeten, sondern schon Barnabas und Hermas, und vor diesen Paulus, der Verf. des Hebräerbriefs u. A.). Dies war unzweifelhaft eines der eindrucksvollsten Stücke in der Missionspredigt für Gebildetere. Die christliche Religion erhielt auf diese Weise einen Halt, den die übrigen — mit Ausnahme der jüdischen — in dieser Festigkeit entbehrten. Eben desshalb muss man sich aber hüten, die Formel zu bilden, dass die Heidenchristen das Alte Testament wesentlich in dem Schema von Weissagung und Erfüllung aufgefasst hätten. Das Alte Testament ist allerdings das Buch der Weissagungen, aber eben desshalb bereits die vollständige Offenbarung Gottes, die irgend welche Zusätze nicht bedarf und nachträgliche Aenderungen ausschliesst. Die geschichtliche Erfüllung erweist nur vor aller Welt die Wahrheit jener Offenbarungen. Auch das Schema von Schatten und Wirklichkeit liegt hier noch ganz fern. Unter solchen Umständen muss man allerdings fragen, was denn die Erscheinung Christi, abgesehen von jener Beglaubigung des A. T., für einen selbständigen Sinn und für eine Bedeutung gehabt habe. Aber es hat, von den Gnostikern und Enkratiten abgesehen, überraschend lang gedauert, bis man so gefragt hat, nämlich bis zur Zeit des Irenäus.

ständig waren. Aus diesem Schatze, der den Griechen und Römern überliefert wurde, hat sich die Kirche erbaut, und in der Erkenntniss seines Reichthums wurzelte schliesslich nicht zum Mindesten die Ueberzeugung, dass das heilige Buch in jeder Zeile die höchste Wahrheit enthalten müsse.

Der sub 5) genannte Punkt bedarf aber noch einer Erläuterung. Das Selbstbewusstsein der christlichen Gemeinde, das Volk Gottes zu sein, musste sich vor Allem in der Stellung zum Judenthum ausdrücken, dessen blosse Existenz — auch abgesehen von wirklichen Angriffen — jenes Selbstbewusstsein am stärksten bedrohte. Eine gewisse Antipathie der Griechen und Römer gegen das Judenthum | wirkte hier mit einem Gebot der Selbsterhaltung zusammen. Daher gab man allerseits das Judenthum, wie es eben bestand, als eine von Gott gerichtete und verworfene Secte, als eine Genossenschaft von Heuchlern¹, als eine Synagoge des Satans², als ein von einem bösen Engel verführtes Volk³ preis und behauptete, dass die Juden kein Anrecht auf das A. T. mehr besässen. Indessen, über die frühere Geschichte des Volkes und über sein Verhältniss zu dem wahren Gott waren die Meinungen verschieden. Während die Einen jeden Heilsbund Gottes mit diesem Volk leugneten und nur eine nie ausgeführte, weil durch den Götzendienst des Volkes vereitelte Absicht Gottes in dieser Hinsicht anerkannten⁴, gestanden die Anderen in unklarer Weise zu, dass ein Verhältniss existirt habe; aber auch sie bezogen alle Verheissungen im A. T. auf das Volk der Christen⁵. Während Jene in der Beobachtung des Wortsinns des Gesetzes (Beschneidung, Sabbath, Speisegebote u. s. w.) einen Beweis der besonderen teuflischen

¹ S. Διαχί 8.

² So schon die Offenbarung Joh 2 9; 3 9; s. aber auch die „Juden“ im Joh.- und Petrus-evangelium. Das letztere entlastet den Pilatus fast vollständig und macht für die Kreuzigung die Juden und Herodes verantwortlich.

³ S. Barn 9 4. Im 2. Clemensbrief heissen die Juden „οἱ δοκοῦντες ἔχειν θεόν“, vgl. Praed. Petri bei Clem., Strom. VI 5 41: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβασθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ, καὶ ἐὰν μὴ σελήνῃ φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν, οὐδὲ ἄζυμα, οὐδὲ ἐορτήν, οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν (cf. Diognet 3 4). Auch Justin beurtheilt die Juden nicht günstiger als die Heiden, sondern ungünstiger; s. Apol. I 37 39 43 44 47 53 60. Dagegen ist Aristides (Apol. c. 14 namentlich nach dem syrischen Text) den Juden sehr viel freundlicher gesinnt und erkennt sie mehr an. Lehrreich ist die Rede des Pionius gegen und über die Juden in den Act. Pionii c. 4.

⁴ So Barn 4 6 f.; 14 1 f. Aehnlich wird sich wohl der Verf. der Praed. Petri die Sache gedacht haben.

⁵ S. Justin im Dialog mit Trypho.

Verführung erkannten, welcher das jüdische Volk unterlegen sei¹, sahen Diese in der Beschneidung ein von Gott gegebenes Signum² und erkannten auf Grund irgend welcher Erwägungen an, dass die wörtliche Beobachtung des Gesetzes zeitweilig die Absicht und das Gebot Gottes gewesen, wenn auch die Gerechtigkeit niemals aus solcher Beobachtung geflossen sei. Indessen auch die Letztgenannten sahen in dem geistigen Sinn den allein wahren, den die Juden verkannt hätten, urtheilten, dass die Belastung mit Ceremonien eine pädagogische Nothwendigkeit gegenüber dem halsstarrigen und zum Götzendienst geneigten Volk gewesen sei (Schutz des Monotheismus) und gaben dem Zeichen der Beschneidung auch wohl eine Deutung, durch die es nicht mehr als ein Gut, sondern vielmehr als das Merkmal zur Vollziehung des Gerichts an Israel erschien³.

So ist Israel eigentlich zu allen Zeiten die Afterkirche gewesen; in Wahrheit steht das „ältere“ Volk dem „jüngeren“ (dem Volk der Christen) auch nicht zeitlich voran; denn die Kirche ist zwar erst in der letzten Zeit erschienen; sie ist aber von Anfang an von Gott vorhergesehen und geschaffen. Das jüngere Volk ist somit eigentlich das ältere und das „neue“ Gesetz vielmehr das ursprüngliche⁴. Die

¹ S. Barn 9 f. Man missversteht die Stellung des Barnabas zum A. T. gründlich, wenn man glaubt, über seine Auslegungen, cc. 6—10, als über Seltsamkeiten und Willkürlichkeiten hinwegschreiten und sie als gleichgiltig und „unmethodisch“ bei Seite schieben zu können. „Unmethodisch“ ist hier gar Nichts, und darum auch Nichts willkürlich. Der streng geistige Gottesbegriff des Barnabas und die Ueberzeugung, dass alle (jüdischen) Ceremonien teuflisch seien, nöthigten ihn zu seinen Auslegungen; diese sind im Sinne des Barnabas so wenig bloss geistreiche Einfälle, dass er vielmehr ohne sie das A. T. völlig hätte preisgeben müssen. Z. B. der Bericht, dass Abraham seine Knechte beschnitten habe, hätte dem Barnabas die ganze Autorität des A. T. vernichten müssen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, ihn umzudeuten. Er thut es, indem er eine andere Stelle aus der Genesis mit ihm combinirt und nun im Bericht überhaupt nicht mehr die Beschneidung, sondern eine Weissagung auf den gekreuzigten Christus findet (c. 9).

² Barn 9 c: ἀλλ' ἐρεῖς · καὶ μὴν περιτέμνεται ὁ λαὸς εἰς σφραγίδα.

³ S. die Ausführungen Justin's im Dialog (bes. 16 18 20 30 40—46); von Engelhardt, Christenthum Justin's S. 429 ff. Justin hat nebeneinander die drei Beurtheilungen: 1) dass die Ceremonialgesetze eine pädagogische Massregel Gottes gewesen seien gegenüber dem halsstarrigen, zum Abfall geneigten Volk; 2) dass sie — so die Beschneidung — das Volk zur Vollziehung des Gerichtes nach göttlicher Anordnung kenntlich machen sollten; 3) dass sich im ceremonialgesetzlichen Gottesdienste der Juden die besondere Verworfenheit und Schlechtigkeit des Volkes darstelle. Den Dekalog aber hat Justin als das natürliche Vernunftgesetz gefasst, also vom Ceremonialgesetz bereits bestimmt unterschieden.

⁴ S. Ztschr. f. KG. I. S. 330 f.

Patriarchen, Propheten und Gottesmänner aber, die der Mittheilung von Gottes Worten gewürdigt worden sind, haben mit dem Volke der Juden innerlich nichts gemein; sie sind Gottes Erwählte, die sich durch einen heiligen Wandel ausgezeichnet haben und als die Vorläufer und Väter des Volkes der Christen betrachtet werden müssen¹. Auf die Frage, wie es zu erklären, dass solche heilige Männer ausschliesslich oder fast ausschliesslich in dem Volke der Juden aufgetreten sind, erhält man aus den uns erhaltenen Urkunden keine Antwort. |

5. Die Erkenntniss Gottes und der Welt. Weltbeurtheilung.

Die Glaubenserkenntniss war vor Allem die Erkenntniss Gottes als des Einzigsten, des Ueberweltlichen, des Geistigen² und des Allmächtigen (παντοκράτωρ): Gott ist Schöpfer und Regierer der Welt und deshalb der Herr³. Aber wie er die Welt als ein schönes, geordnetes

¹ Dies ist die übereinstimmende Ansicht aller Schriftsteller des nachapostolischen Zeitalters. Die Christen sind das wahre Israel; daher gebühren ihnen alle Ehrenprädicate des Volkes Israel. Sie sind die zwölf Stämme, und so sind Abraham, Isaak und Jakob die Väter der Christen. Diese Vorstellung, über welche kein Schwanken herrscht, ist nicht überall auf den Apostel Paulus zurückzuführen: die Gottesmänner des A. T. sind gewissermassen Christen gewesen; s. Ignat., Magn. 82: οἱ προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν.

² Von ungebildeteren Christen wurde Gott natürlich auch körperlich gedacht und vorgestellt; aber nicht nur von ungebildeten allein, wie die späteren Controversen (z. B. Origenes gegen Melito; s. auch Tertull., de anima) beweisen. Bei Gebildeten darf man die Vorstellung von einer Körperlichkeit Gottes auf stoische Einflüsse zurückführen; bei Ungebildeten wirkten die volksthümlichen Vorstellungen mit den wörtlich verstandenen Sprüchen des A. T.'s und den Eindrücken der apokalyptischen Bilder zusammen.

³ S. Joh 4 22: ἡμεῖς προσκυνούμεν ὃ οἶδαμεν. I Clem. 59 3 4; Herm., Mand. I; Praed. Petri bei Clem., Strom VI 5 39: γινώσκετε ὅτι εἰς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων. Aristides Apol 15 (Syr.): „Die Christen kennen und glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde“. c. 16: „Wie Menschen, welche Gott kennen, bitten die Christen ihn um Dinge, welche ihm zu geben und ihnen zu empfangen ziemen“ (ähnlich Justin). Aus sehr vielen alten heidenchristlichen Schriften hört man es wie einen Jubelruf heraus: „Wir kennen Gott, den Allmächtigen; die Nacht der Blindheit ist vergangen!“ (s. z. B. den II Clemensbrief c. 1). — Gott ist δεσπότης, eine Bezeichnung, die sehr häufig gebraucht wurde (in den NTlichen Schriften ist sie selten). Noch häufiger findet man κύριος. Als der Herr und Schöpfer heisst Gott auch der Vater (der Welt); s. I Clem. 19 2: ὁ πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου. 35 3: ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων. Dieser Gebrauch des Vaternamens für den höchsten Gott war bekanntlich auch den Griechen geläufig; aber erst die Christen machten mit dem Namen Ernst. Die Schöpfung aus Nichts wird ausdrücklich von Hermas hervorgehoben, s. Vis. I 16 und meine Bemerkungen z. d. St. In den christlichen Apokryphen spielen trotz der Lebendigkeit des Gottesbegriffs die Engel

Ganze (monotheistische Naturbetrachtung¹⁾ um der Menschen willen² geschaffen hat, so ist er auch zugleich der Gott der Güte und Erlösung (θεὸς σωτήρ), und erst in der Erkenntniss der Identität des Schöpfer- und Erlöser-Gottes vollendet sich der rechte Glaube an Gott und die Erkenntniss Gottes als des Vaters³. Erlösung aber | war nothwendig, weil die Menschheit und die Welt gleich im Anfange unter die Herrschaft böser Dämonen (des Bösen) gerathen ist⁴. | Eine allgemein giltige

dieselbe Rolle wie in den jüdischen und wie in den damaligen jüdischen Speculationen. Nach Hermas z. B. sind alle Gotteswirkungen durch besondere Engel vermittelt, ja der Sohn Gottes selbst ist durch einen besonderen Engel repräsentirt und wirkt durch ihn, nämlich durch Michael. Aber ausserhalb der Apokalypsen scheint man sich mit den guten Engeln noch wenig befasst zu haben.

¹ S. z. B. I Clem. 20.

² Häufig bei den Apologeten; s. auch Diogn. 10 2; Herm., Vis. II, 4 1 aber (s. auch Celsus ap. Orig IV, 23) heisst es: διὰ τὴν ἐκκλησίαν ὁ κόσμος κατηρτίσθη (vgl. I 1 6 und meine Bemerkungen z. d. St.). Aristides (Apol. 16) erklärt es als seine Ueberzeugung, dass „die schönen Dinge“ — d. h. die Welt — „nur um der Christen willen noch erhalten werden“; s. dazu die Worte (l. c.): „Es besteht für mich kein Zweifel, dass (nur) wegen der Fürbitte der Christen die Erde (noch) besteht“. Auch die jüdischen Apokalyptiker haben zwischen den Formeln, dass die Welt um der Menschen, und dass sie um des Volkes Israel willen geschaffen sei, geschwankt; die Formeln schliessen sich gegenseitig nicht aus. Singulär (aber ATlich) ist der Satz in dem Abendmahlsgebet Διδαχὴ 9 3: ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου.

³ Gott wird Vater genannt 1) in Beziehung auf den Sohn (so sehr häufig) 2) als Vater der Welt (s. oben), 3) als der Barmherzige, der seine Güte bewiesen, seinen Willen kundgethan und die Christen als Söhne gerufen hat (I Clem. 23 1 29 1 II Clem. 1 4 8 4 10 1 14 1; s. den Index zu Zahn's Ausgabe der Ignatiusbriefe; Διδαχὴ 1 5 9 2 3 10 2). Der letztere Gebrauch ist nicht eben häufig; er fehlt z. B. im Brief des Barnabas ganz. Ausserdem heisst Gott auch noch πατὴρ τῆς ἀληθείας als die Quelle aller Wahrheit (II Clem. 3 1 20 5 19 1: θεὸς τ. ἀληθείας). Die Identität des allmächtigen Schöpfergottes und des barmherzigen Erlösergottes ist die stillschweigende Voraussetzung aller Aussagen über Gott bei Gebildeten und Idioten. Nicht selten wird sie auch ausgesprochen (s. vor allem die Pastoralbriefe), am prägnantesten von Hermas (Vis. I 3 4), sofern dort die Aussage über die Wertschöpfung mit der über die Schöpfung der heiligen Kirche auf das engste verbunden ist. Was die Bezeichnung Gottes als des „allmächtigen Vaters“ im römischen Symbol betrifft, so gestattet dieselbe vielleicht jene eben dargelegte dreifache Auslegung.

⁴ Die Herrschaft böser Dämonen (eines bösen Dämon) in der Gegenwart wurde ebenso allgemein vorausgesetzt, wie die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, die als eine Folge jener Herrschaft galt. Die Ueberzeugung, dass der Weltlauf (die πολιτεία ἐν τῷ κόσμῳ; die Lateiner haben nachmals das Wort „Saeculum“ gebraucht) vom Teufel bestimmt werde, und dass der „Schwarze“ (Barnabas) die Herrschaft habe, tritt am kräftigsten hervor, wo die eschatologische Hoffnung zum Ausdruck kommt. Wo aber auf das Heil reflectirt wird, sofern es Erkenntniss und Unsterblichkeit ist, da ist es die Unwissenheit und Hinfällig-

Theorie über den Ursprung dieser Herrschaft war keineswegs vorhanden; aber gewiss und allgemein war die Ueberzeugung, dass der

keit, aus der die Menschen zu befreien sind. Man darf auch hier sicher annehmen, dass diese letztlich auf dämonische Wirksamkeit von den Schriftstellern zurückgeführt worden sind; aber es ist doch ein sehr grosser Unterschied, ob das Urtheil von der Phantasie beherrscht wird, die überall leibhaftige Teufel wirksam sieht, oder ob es nur in Folge einer theoretischen Reflexion die Eindrücke der allgemeinen Unwissenheit und Todeshaftigkeit durch die Annahme von Dämonen, die sie bewirkt haben, begründet. Auch hier sind wieder die beiden Gedankenreihen zu bemerken, die sich in der Glaubenserkenntniss der ältesten Zeit verschlingen und bekämpfen: die überkommene, religiöse, auf einer phantastischen Geschichtsbetrachtung beruhende — sie ist mit der jüdisch-apokalyptischen wesentlich identisch (s. z. B. Barn. 4) — und die empirisch-moralistische (s. II Clem. 1 2—7 als eine besonders werthvolle Ausführung oder Praed. Petri bei Clem., Strom VI 5 39 40), die sich an die Thatsache hält, dass die Menschen unwissend, schwach und dem Tode verfallen sind (II Clem. 1 8: ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν εἰ μὴ θάνατος). Aber vielleicht an keinem anderen Punkte — die ἀνάστασις σαρκὸς ausgenommen — ist die religiöse Auffassung so zähe geblieben, wie an diesem, und speciell in der Epoche, die uns hier beschäftigt, hat sie entschieden vorgewaltet. Ihre Zähigkeit erklärt sich neben Anderem aus den lebendigen Eindrücken des Polytheismus, der ringsum die Gemeinden umgab. Auch wo man die Volksgötter als todte Götzen betrachtete — und das war vielleicht die Regel, s. Praed. Petri, 1. c.; II Clem. 3 1; Διδαχὴ 6 —, konnte man nicht umhin, hinter denselben mächtig wirkende Dämonen anzunehmen; denn anders liess sich die furchtbare Kraft der Abgötterei nicht erklären. Andererseits musste aber auch eine ruhige Reflexion und eine allen religiösen Excessen abholde Stimmung die Annahme von Dämonen, die die Welt und die Menschen zu beherrschen suchen, willkommen heissen. Denn durch diese auch bei den Griechen weitverbreitete Annahme erschienen die Menschen entlastet, und die vorausgesetzte Erlösungsfähigkeit konnte mithin in weitestem Umfang gerechtfertigt werden. Von der Annahme aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit lediglich in der Unwissenheit und Todeshaftigkeit beruhe, war nur ein Schritt oder kaum mehr ein Schritt zu der anderen, dass sie in einem unverschuldeten Zustande der Menschen ihren Grund habe resp. in dem „Fleische“. Aber dieser Schritt, der entweder zum Dualismus (häretische Gnosis) oder zur Aufhebung des Unterschiedes von Natürlichem und Sittlichem geführt hätte, ist innerhalb der grossen Kirche nicht gethan worden. Die eschatologische Gedankenreihe mit ihrer These, dass der Tod, das Uebel und die Sünde in einem geschichtlichen Momente in die Menschheit eingetreten seien, indem die Dämonen von der Welt Besitz ergriffen, hat eine Schranke gezogen, die zwar an einzelnen Punkten überschritten, aber letztlich doch respectirt worden ist. Somit liegt hier die merkwürdige Thatsache vor, dass die urchristliche (jüdische) Eschatologie einerseits die Stimmung hervorgerufen und aufrecht erhalten hat, in der Gottesreich und Weltreich (Teufelsreich) als absolute Gegensätze empfunden wurden (praktischer Dualismus), während sie andererseits den theoretischen Dualismus abgewehrt hat. Was aber die Erlösung durch Christus betrifft, so ist sie innerhalb der eschatologisch-apokalyptischen Gedankenreihe ganz wesentlich als eine zukünftige gedacht; denn die Macht des Teufels ist

gegenwärtige Weltbestand und Weltlauf nicht Gottes, sondern des Teufels sei. Indessen zur Annahme eines principiellen Dualismus (Gott und Dämon; Geist und Materie) konnten die nicht verführt werden, welche an Gott den allmächtigen Schöpfer glaubten und die Verklärung der Erde sowie die sichtbare Herrschaft Christi auf derselben erwarteten. Der Glaube an den Schöpfergott und die eschatologischen Hoffnungen haben die Gemeinden vor dem theoretischen Dualismus geschützt, der ihnen so nahe lag, den sie in vielen einzelnen Erwägungen streiften, und der die Stimmung zu beherrschen drohte. Der Glaube, dass die Welt Gottes und daher gut sei, blieb in Kraft: man unterschied zwischen der gegenwärtigen Weltverfassung, die für den Untergang bestimmt sei, und der zukünftigen Weltordnung, welche eine herrliche *restitutio in integrum* sein werde. Die schon von der Stoa erschlossene Auffassung von der Welt als einem planvollen Ganzen, welche der christliche Monotheismus bestärkte, wäre, auch wenn sie den Ungebildeten bekannt gewesen wäre, nicht kräftig genug gewesen gegenüber den Eindrücken der Schlechtigkeit dieses Weltlaufes und der Gemeinheit alles Sinnlichen. Aber der feste Glaube an die Allmacht Gottes und die Hoffnung auf die Weltverklärung (auf Grund des A. T.) besiegte die Stimmung der absoluten Verzweiflung an allem Sichtbaren und Sinnlichen und liess es nicht zu, aus der praktischen Verpflichtung zur Weltentsagung und dem tiefen Misstrauen in Bezug auf das „Fleisch“ eine theoretische Schlussfolgerung im Sinne des principiellen Dualismus zu ziehen.

durch die erste Ankunft Christi nicht gebrochen, sondern vielmehr gesteigert (oder: principiell in den Christen gebrochen, gesteigert in den Ungläubigen), und die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Christi gehört somit zum *οἷτος ὁ αἰών* (s. Barn 24; Herm., Sim I; II Clem. 63: *ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰών καὶ ὁ μέλλων ὁὗο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθοράν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται*; Ignat., Magn 52). Eben desshalb musste es selbstverständlich erscheinen, dass die Wiederkunft Christi nahe bevorstehe; denn erst durch diese erhielt die erste Ankunft ihren vollen Werth. Der peinliche Eindruck, dass durch die erste Ankunft Christi im Aeusseren noch nichts geändert sei (die Heiden hielten dies zudem höhrend den leidenden Christen vor), musste durch die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi aufgehoben werden. Dagegen innerhalb der Gedankenreihe, nach der Christus von der Unwissenheit und der Todeshaftigkeit erlöst hat, hatte die erste Ankunft ihre selbständige Bedeutung; denn die Erkenntniss war bereits geschenkt, und die Gabe der Unsterblichkeit konnte naturgemäss erst nach Ablauf des irdischen Lebens — dann aber sofort — gespendet werden. Somit war die Hoffnung auf eine Wiederkunft Christi eigentlich ein Superfluum; aber sie wurde nicht als ein solches empfunden und abgethan, weil die Erwartung des irdischen Reiches Christi doch noch lebendig war.

6. Der Glaube an Jesus Christus.

1. So gewiss die Erlösung auf Gott selbst zurückgeführt wurde, so fest stand es, dass sie durch Jesus (ὁ σωτὴρ ἡμῶν) vermittelt sei. Daher war der Glaube an Jesus auch für die Heidenchristen das Christenthum in verkürzter Gestalt. Jesus wird am häufigsten mit demselben Namen „ὁ κύριος (ἡμῶν)“ bezeichnet — man erinnere sich des antiken Gebrauchs dieses Wortes — wie Gott¹. Alles, was zum Heile geschehen ist oder geschehen wird, wird auf der „Herrn“ zurückgeführt. Die Unbekümmertheit der urchristlichen Schriftsteller um die Beziehung des Wortes im einzelnen Fall², zeigt, dass in dem religiösen Verhältnisse, sofern man auf das Geschenk des Heiles reflectirte, Jesus geradezu die Stelle Gottes vertreten konnte: der unsichtbare Gott ist der Urheber, Jesus der Offenbarer resp. Vermittler alles Heils. Das letzte Subject stellt sich in dem nächsten Subject dar, und häufig ist keine Veranlassung, sie ausdrücklich zu unterscheiden, da der Umfang und Inhalt der Heils-offenbarung (Jesus) sich mit dem Umfang und Inhalt des Heilswillens (Gott selbst) deckt. Doch wurden die Gebete in der Regel an Gott gerichtet; wenigstens sind aus dem 1. Jahrhundert nur sehr wenige Beispiele für das directe Gebet zu Jesus bekannt (von den Gebeten in den Acta Joh. des sog. Leucius ist abzusehen). Die solenne Formel lautet vielmehr: θεῶ ἐξομολογοῦμεθα διὰ Ἰ. Χρ. — θεῶ δόξα διὰ Ἰ. Χρ.³.

¹ So fest wie der Name „κύριος“ hat kein anderer an Christus gehaftet, s. dafür als besonders deutliches Zeugniß Novatian, de trinit. 30, der gegen die adoptianischen und modalistischen Häretiker also argumentirt: „Et in primis illud retorquendum in istos, qui duorum nobis deorum controversiam facere praesumunt. Scriptum est, quod negare non possunt: „Quoniam unus est dominus“. De Christo ergo quid sentiunt? Dominum esse, aut illum omnino non esse? Sed dominum illum omnino non dubitant. Ergo si vera est illorum ratiocinatio, iam duo sunt domini“. Ueber κύριος = δεσπότης s. o. S. 113 n. 3.

² Besonders lehrreiche Beispiele finden sich hierfür im II Clemens- und im Barnabasbrief. Lediglich vom Glauben an Gott spricht Clemens (ep. 1).

³ S. I Clem. 59–61. Διδαχὴ c. 9 10. Präcis giebt noch Novatian die alte Vorstellung (de trin. 14) wieder: „Si homo tantummodo Christus, cur homo in orationibus mediator invocatur, cum invocatio hominis ad praestandam salutem inefficax iudicetur“. Als der Mittler, Hohepriester u. s. w. ist Christus natürlich stets und überall von den Christen angerufen worden; aber ein anderes ist ein solches Anrufen, ein anderes das eigentliche Gebet. — Die Vorstellung von der Congruenz des Heilswillens Gottes mit der durch Jesus geschehenen Heils-offenbarung setzt sich weiter fort in dem Gedanken der Congruenz dieser Heils-offenbarung mit der universalen Heilspredigt der berufenen zwölf Apostel (s. oben S. 153 ff.) — der Wurzel des katholischen Traditionsprincipes. Aber die Apostel sind nie zu „οἱ κύριοι“ geworden; wohl aber dürfen die Begriffe διδαχὴ

2. Da in den heidenchristlichen Gemeinden ein Verständniss für die Bedeutung des Gedankens, dass Jesus der Christ (Messias) sei, nicht vorhanden war, so musste die Bezeichnung „Χριστός“ für ihn zunächst entweder fortfallen resp. zurücktreten oder ein blosser Name werden¹. Aber auch wo man sich auf Grund des A. T. an die Bedeutung des Wortes erinnerte und ihm einen Werth zuerkannte, war man weit davon entfernt, in dem Satze, dass Jesus der von Gott Gesalbte ist, die ihm eigenthümliche Würde deutlich ausgedrückt zu finden. Mithin war man darauf angewiesen, diese Würde durch andere Mittel zur Aussage zu bringen. Indessen verband die eschatologische Gedankenreihe die Heidenchristen doch noch sehr innig mit den urchristlichen Glaubensvorstellungen und demgemäss auch mit den ältesten Vorstellungen von Jesus. In dem Bekenntnisse, dass Gott Jesum erwählt², resp. bereitet³ habe, dass Jesus der | „Engel“⁴ und der

(λόγος) κυρίου, διδαχή (κήρυγμα) τῶν ἀποστόλων ebenso vertauscht werden (s. a. a. O. Anm.), wie λόγος θεοῦ und λόγος Χριστοῦ. Die volle Formel wäre λόγος θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων; aber da die durch „διὰ“ eingeführten Subjecte berufene und vollkommene Medien sind, so lässt der religiöse Sprachgebrauch die Verkürzung zu.

¹ Im Barnabasbrief kommt „Jesus Christus“ und „Christus“ je einmal vor, „Jesus“ aber zwölfmal; in der Διδαχή einmal „Jesus Christus“, dreimal „Jesus“. Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts setzt sich, wenn ich nicht irre, die Bezeichnung „Jesus Christus“, resp. „Christus“ als die solenne durch und verdrängt mehr und mehr das einfache „Jesus“. Doch scheint sich — und das ist nicht auffallend — in den feierlichen Gebeten die letztere Bezeichnung am längsten gehalten zu haben. Bemerkenswerth ist, dass im Hirten sowohl der Name Jesus als Christus fehlt. Auch das Ev. Petri sagt dort ὁ κύριος, wo die anderen Evv. die Namen brauchen.

² S. I Clem. 64: ὁ θεὸς ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον ὁψή κτλ. (Es ist lehrreich, dass, wo der Erwählungsgedanke ausgesprochen wird, auch noch sofort der Gemeinde gedacht wird; denn in der That hat ja die Erwählung des Messias keinen anderen Zweck, als die Gemeinde zu erwählen, resp. zu berufen; Barn. 3 ε: ὁ λαός, ὃν ἡτοίμασεν ἐν τῷ ἡγαπημένῳ αὐτοῦ). Herm. Simil. V, 2: ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον. V 6 ε. Just., Dial. 48: μὴ ἀρνεῖσθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐὰν φαίνεται ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθεὶς καὶ ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι ἀποδεικνύεται.

³ S. Barnab. 14 ε: Ἰησοῦς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα . . . ἡμᾶς λυτρώσμενος ἐκ τοῦ σκότους διάθῃται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγου. Dasselbe Wort von der Gemeinde, I. c. 3 ε u. 5 τ: αὐτός ἐαυτῶ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων. 14 ε.

⁴ „Angelus“ ist eine sehr alte Bezeichnung für Christus (s. Justin's Dialog), die sich bis zum nicänischen Streit erhalten hat und z. B. noch in Novatian's Schrift de trinit. 11 25ff. ausdrücklich für ihn in Anspruch genommen wird (ATliche Stellen, die auf Christus bezogen wurden, schützten das Wort). In der Regel ist es aber nicht als Bezeichnung des Wesens, sondern als solche des

„Knecht“¹ Gottes sei, dass er die Lebendigen und die Todten richten werde², und in ähnlichen kommen in den heidenchristlichen Gemeinden noch Aussagen über Jesus zum Ausdruck, die dem Gedanken entnommen sind, dass er der von Gott berufene und mit einem Amt betraute Christ sei³. Daneben war eine uralte, aus dem Jüngerkreise stammende und den Heidenchristen besonders verständliche, aber doch nicht häufige und allmählich zurücktretende Bezeichnung: „der Lehrer“⁴.

Amtes Christi zu verstehen; doch zu voller Klarheit ist die Sache nicht gekommen; es gab Christen, die das Wort als Wesensbezeichnung gebrauchten, und von alten Zeiten her findet sich ein Widerspruch gegen diese Auffassung (s. die Apoc. Sophoniae ed. Stern 1886 IV. Fragment S. 10: „Er hat keinen Engel angewiesen zu uns zu kommen, noch einen Erzengel noch irgend eine Herrschaft, sondern er hat sich in einen Menschen verwandelt, der zu uns komme, um uns zu erretten“, ygl. die merkwürdige Parallele ep. ad Diagn. 72: . . . οὐ, καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν ἄνθρωπος, ὁπρὲτέην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἢ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων κτλ.). Doch kam es nie zu einer grösseren Controverse, und als sich die Logoslehre allmählich durchsetzte, wurde die Bezeichnung „angelus“ harmlos, um dann zu verschwinden.

¹ „Παῖς“ (nach Jesaias); diese Bezeichnung, häufig verbunden mit „Ἰησοῦς“ und mit den Adjectiven „ἄγιος“, „ἡγαπημένος“ (s. Barn. 36 43 48; Valentin ap. Clem. Alex., Strom. VI 652 und die Ascensio Isaiae), scheint ursprünglich eine solenne gewesen zu sein; sie entstammt unzweifelhaft dem messianischen Gedankenkreise, und ihr liegt die Vorstellung der Erwählung zu Grunde. Es ist sehr interessant zu beobachten, wie sie allmählich zurückgestellt und schliesslich abgethan worden ist. Am längsten hat sie sich in den cultischen Gebeten erhalten; s. I Clem. 592sq.; Barn 61 92; Act 313 26 427 30. Διδαχὴ 92 3 102 3; Mart. Polyc. 14 20; Act Pauli et Theclae 17 24; Sibyll. I v. 324, 331, 364; Diogn. 89 10: ὁ ἀγαπητὸς παῖς. 91; auch noch Ep. Orig. ad Afric. init.; Clem., Strom. VII 14: ὁ μονογενὴς παῖς, und meine Bemerk. zu Barn 61. In der Διδαχὴ heisst in einem Satze (92) sowohl Jesus als David „Knecht Gottes“. Barnabas, der Christus den „Geliebten“ nennt (s. auch Ignat. ad Smyrn. inscr.), braucht für die Gemeinde denselben Ausdruck (41 9).

² S. das alte römische Symbol und Act 1042; II Tim 41; Barn 72; Polyc. ep. 21; II Clem. 21; Hegesipp. bei Euseb., h. e. III 206; Justin. Dial. 118.

³ Dass Christus der „Gesalbte“ bedeute, darüber herrschte natürlich kein Zweifel (auch aus Aristides, Apol. 2 fin. [wenn Nestle's Berichtigung zutrifft], Justin, Apol. I 4 und ähnlichen Stellen lässt sich ein solcher nicht folgern). Aber den Sinn und das Moment dieser Salbung war ganz unendlich. Justin sagt (Apol. II 6): Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, findet also (s. Dial. 76 fin.) die kosmische Bedeutung Jesu in dieser Bezeichnung ausgesagt.

⁴ S. die Apologeten, Apost. KO. (Texte u. Unters. II 5 S. 25): προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν, ibid. S. 28: ὅτε ἤτησεν ὁ διδάσκαλος τὸν ἄρτον,

3. Aus der ältesten Ueberlieferung haftete aber auch neben „κύριος“, „σωτήρ“ und „διδάσκαλος“ der Name „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ an Jesus und wurde in den heidenchristlichen Gemeinden ohne Schwanken festgehalten¹. Aus ihm ergab sich unmittelbar, dass Jesus in die Sphäre Gottes gehöre und dass man über ihn — wie es in der ältesten uns bekannten Predigt heisst² — denken müsse „ὡς περὶ θεοῦ“. In dieser Formulirung ist in classischer Weise die indirecte theologia Christi, die wir einstimmig in allen Zeugnissen der ältesten Epoche ausgedrückt finden, bezeichnet³. Man muss aber | über Christus denken wie über

ibid. S. 30: προέλεγεν, ὅτε ἐδίδασκεν. Apost. Constit. (Grundschrift) III 6: αὐτὸς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν καὶ κύριος. III 7: ὁ κύριος καὶ διδάσκαλος ἡμῶν εἶπεν. III 19. II 20. V 12. — I Clem. 13 1: . . . τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὗς ἐλάλησεν διδάσκων. Polyc. ep. 2: μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων. Ptolem. ad Floram 5: ἡ διδασκαλία τοῦ σωτήρος.

¹ Vor Allem schützte ihn die Taufformel, die sich überall in den Gemeinden schon in dieser Periode eingebürgert hat. Die Hinzufügung von ἰδιος, πρωτότοκος ist beachtenswerth. Μονογενής (= der Einzige LXX, resp. auch der Geliebte) ist nicht häufig; es findet sich nur bei Johannes, Justin, im Symbol der römischen Kirche und im Mart. Polyc. [Diogn. 10 s].

² Der sog. 2. Clemensbrief beginnt mit den Worten: Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ χριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν (diese Aufeinanderfolge, so dass der „Richter“ als das Höhere erscheint, auch Barn. 7 2)* καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν· ἐν τῷ γὰρ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ, μικρὰ καὶ ἐλπίζομεν λαβεῖν. Diese Argumentation (s. auch die ff. Verse bis 2 7) ist sehr lehrreich; denn sie zeigt, womit man das φρονεῖν περὶ αὐτοῦ ὡς περὶ θεοῦ begründet hat. Sehr richtig bemerkt H. Schultz (L. v. d. Gottheit Christi S. 25 f.): „Im 2. Clemensbrief und im Hirten läuft das christologische Interesse der Schriftsteller darauf hinaus, sich durch den Glauben an Christus als den weltherrschenden König und Weltrichter die Gewissheit zu sichern, dass seine Gemeinde für ihre sittlich-asketischen Leistungen eine entsprechende Herrlichkeit zu erwarten hat.“

³ Plinius in dem berühmten Briefe (96) berichtet von einem „carmen dicere Christo quasi deo“ der Christen. Dem Hermas ist es nicht zweifelhaft, dass der erwählte Knecht, nachdem er sein Werk vollbracht, zum Sohn Gottes adoptirt worden und somit von Anfang an bestimmt gewesen sei εἰς ἐξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα (Sim. V 6 1). Das heisst aber nichts anderes, als dass er jetzt in göttlicher Sphäre sich befindet, und dass man über ihn denken müsse wie über Gott. Darüber hinaus herrscht aber keine Einstimmigkeit mehr. Ueber das Wesen resp. die Constitution Jesu sagt die Formel nichts. Nach Justin's Dialog könnte es freilich scheinen, als sei die directe Bezeichnung Jesu als θεός — nicht ὁ θεός — in den Gemeinden geläufig gewesen; allein nicht nur einige Stellen bei Justin selbst sind dagegen geltend zu machen, sondern auch das Zeugniß der übrigen Schriftsteller. Eine solenne Bezeichnung für Jesus ist „θεός“ (auch ohne Artikel) keinesfalls gewesen; vielmehr sind es immer ganz bestimmte Anlässe, welche dazu geführt haben, von Christus als von einem Gott oder als von Gott zu sprechen. Erstlich sind es ATliche Stellen, wie Ps 45 s 110 1 f. u. s. w.

Gott, einerseits weil er von Gott erhöht und ihm als dem Herrn das Gericht über Lebende und Todte | übergeben worden ist, andererseits

gewesen, welche, sobald man sie auf Christus deutete, veranlassten, ihm das Prädicat „θεός“ beizulegen; so steht es bei Justin unter vielen anderen, die aus dem A. T. genommen sind. Doch hat — was sehr beachtenswerth ist — der Verf. des Barnabasbriefes an einer Stelle, die es ihm nahe legen musste, Christus „Gott“ zu nennen (12^{10 11} zu Ps 110⁴), diesen Ausdruck vermieden; der Verf. der *Διδαχή* nennt ihn „ὁ θεὸς Δαβίδ“ auf Grund des genannten Psalms. Sodann sind es offenbar liturgische Formeln erhabener Paradoxie oder lebendige Aeusserungen des religiösen Gefühls, in denen Christus Gott genannt wird; s. Ignat. ad Rom. 6³: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάνθους τοῦ θεοῦ μου (hier will das μου beachtet sein); ad Eph. 1¹: ἀναζωπυτήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ; Tatian, Orat. 13: διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ. Was die berühmte Stelle I Clem. ad Cor 2¹: τὰ παθήματα αὐτοῦ (das αὐτοῦ bezieht sich auf ὁ θεός zurück) betrifft, so hat man vielleicht zu beachten, dass jenes „ὁ θεός“ weit entfernt steht. Indessen ist solch' eine Erwägung doch schwerlich am Platze. Es zeigen nämlich die soeben beigebrachten Stellen, dass gerade die Verbindung von Leiden (resp. Blut, Tod) mit dem Begriff „Gott“ — und lediglich diese Verbindung — eine uralte in der Christenheit gewesen sein muss; s. noch Act. 20²⁸ . . . τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, und aus späterer Zeit Melito, Fragm. (bei Routh, Rel. Sacr. I², 122): ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ θεξιάς Ἰσραηλιτιδός; Anonym. ap. Euseb., h. e. V 28¹¹: ὁ εὐσπλαγγος θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἐβούλετο ἀπολίσθαι μάρτυρα τῶν ἰδίων παθημάτων; Test. XII Patriarch. (Levi 4): ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου; Tertull., de carne 5: „passiones dei“, ad uxor. II 3: „sanguine dei“. Ebenso spricht Tertullian nicht selten von der Kreuzigung, dem Fleische, dem Tode Gottes (s. Lightfoot, S. Clement of Rome p. 400 sq.). Diese Formeln sind erst im patripassianischen Streite Gegenstand einer Prüfung geworden; im vierten Jahrhundert wurden sie z. B. von Athanasius (c. Apollin. II 13 14, Opp. I. p. 758) abgelehnt: πῶς οὖν γεγράφατε, ὅτι θεὸς ὁ διὰ σαρκὸς παθὼν καὶ ἀναστὰς; . . . οὐδαμοῦ δὲ αἵμα θεοῦ δῖχα σαρκὸς παραδεδώκασιν αἱ γραφαὶ ἧ θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα καὶ ἀναστάντα. Im Abendlande blieben sie im Gebrauche und sind in dem christologischen Streite des fünften Jahrhunderts von hoher Bedeutung geworden. Ob in Stellen wie Tit 2¹³ II Pt 1¹ (s. die Controversen zu Rom 9⁵) eine theologia Christi vorliegt, ist nicht ganz sicher. Endlich ist in religiöser Rede (s. oben) θεός und Christus oft vertauscht worden. Im sog. 2. Clemensbrief wird (c. 1⁴) die Spendung des Lichts (der Erkenntniss) auf Christus zurückgeführt. Von ihm wird gesagt, er habe uns wie ein Vater Kinder genannt, er habe uns gerettet, er habe uns aus dem Nichtsein zum Sein berufen, und dabei wird Gottes selbst gar nicht gedacht. Zwar wird derselbe (2^{2 3}) genannt als der Empfänger der Gebete und der Lenker der Geschichte; allein unmittelbar darauf wird ein Herrnspruch als Gottesspruch eingeführt (Mt 9¹³). Umgekehrt ist (3⁵) Jes 29¹³ als Ausspruch Jesu citirt und wiederum (13⁴) ein Herrnspruch mit der Formel: λέγει ὁ θεός. Christus ist es, der sich unserer erbarmt hat (3¹ 16²); er wird schlechthin als der Herr, der uns berufen und erlöst hat, bezeichnet (5¹ 8² 9⁵ u. s. w.). Nicht nur von den ἐντολαί (ἐντάλματα) Christi ist mehrfach die Rede, sondern 6⁷ (s. 14¹) wird geradezu von einem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ gesprochen. Vor Allem in dem ganzen ersten Abschnitt der Predigt (bis 9⁵) wird von dem religiösen Ver-

weil er die Erkenntniss der Wahrheit gebracht, die sündigen Menschen berufen, sie von der Dämonenherrschaft befreit und aus der Todesnacht und dem Verderben zum ewigen Leben geführt hat resp. führen wird. |

hällniss meistens so gehandelt, als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus. Umgekehrt heisst nun (10₁) der Vater der Berufende (s. auch 16₁); er ist es, der uns als Söhne annimmt (9₁₀ 16₁); er ist der Heilung Bringende (9₇); er hat die Verheissungen gegeben (11₁ 6₇); sein Reich, ja den Tag seiner Erscheinung erwarten wir (12₁ f. 6₉ 9₆ 11₇ 12₁); er wird das Gericht halten u. s. w., während man 17₄ von dem Tag der Erscheinung Christi liest, von seinem Reiche, seinem Richteramt u. s. w. Wo der Prediger von den Beziehungen der Gemeinde zu Gott handelt, wo er das religiöse Verhältniss seiner Begründung oder seinem Vollzuge nach beschreibt, wo er das religiös-sittliche Verhalten regeln will, da führt er ohne jede nachweisbare Unterscheidung bald Gott selbst, bald Christus ein. Aber diese religiöse Betrachtung, für welche Wirkungen Gottes und Wirkungen Christi zusammenfallen, hat die theologische Speculation des Predigers nicht beeinflusst, wie unten aufgewiesen werden soll. Auch hat man zu beachten, dass die Vertauschung von Gott und Christus nicht immer ein Ausdruck für die hohe Würde Christi ist, sondern häufig gerade umgekehrt beweist, dass die personale Bedeutung Christi verkannt ist und er eben lediglich als der unselbständige Offenbarer Gottes gilt. Bei dem Allen können Stellen, in denen Christus rund als „θεός“ bezeichnet worden ist, in der ältesten Litteratur resp. im Sprachgebrauch doch nicht häufig gewesen sein; ein anderes ist es vom Blute (Tod, Leiden) Gottes zu sprechen resp. die Heilsgüter, die Christus gebracht, als Gaben Gottes zu bezeichnen, und ein anderes den Satz aufzustellen „Christus ist ein Gott (oder Gott)“. Als man seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, weil die Sache controvers geworden war, begann, in den älteren Schriften sich nach Stellen, „ἐν οἷς θεολογεῖται ὁ Χριστός“ umzusehen, da vermochte man neben dem A. T. nur auf Schriften von Verfassern von Justin ab (auf Apologeten und Polemiker), sowie auf Psalmen und Oden zu verweisen (s. d. Anonym. bei Euseb., h. e. V 284–6). An folgenden Stellen kommt in den Ignatiusbriefen „θεός“ als Bezeichnung Christi vor: ὁ θεὸς ἡμῶν heisst er Ephes. inscript.; 18₂ Rom. inscr. (bis) 3₃ Polyc. 8₃; αἶμα θεοῦ Ephes. 1₁; τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου Rom 6₃; ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (nach anderer L.A.: ἐν ἀνθρώπῳ θεός) Ephes 7₂; Ἰ. Χρ. ὁ θεὸς ὁ οὕτως ἡμᾶς σοφίσας Smyrn. 1₁. Diese Stelle, in welcher der Relativsatz mit ὁ θεός enge zu verbinden ist, scheint den Uebergang zu bilden zu den drei Stellen (Trall. 7₁ Smyrn. 6₁ 10₁), in denen Jesus ohne Zusatz θεός genannt wird. Allein diese Stellen sind kritisch verdächtig (s. Lighthfoot z. d. St.). Ebenso ist das „deus Jesus Christus“ in Polyc., ep. 12₂ verdächtig und zwar an beiden Stellen des Verses. An der ersten haben, alle lateinischen Codd. „dei filius“, und in den griechischen Codd. des Briefes heisst Christus nirgendwo θεός. — Eine scharfe Polemik gegen die Bezeichnung Christi als θεός findet sich Clem. Rom., Homil. XVI 15 sq.: Ὁ Πέτρος ἀπεκρίθη· ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγγετο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα οὔτε ἑαυτὴν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, οὐδὲν δὲ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος τὸν εἰπόντα αὐτὸν ἐδλόγως ἐμακάρισεν. καὶ ὁ Σίμων ἀπεκρίνατο· οὐ δοκεῖ σοι οὖν τὸν ἀπὸ θεοῦ θεὸν εἶναι; καὶ ὁ Πέτρος ἔφη· πῶς τοῦτο εἶναι δύναται, φράσον ἡμῖν. τοῦτο γὰρ ἡμεῖς εἰπεῖν σοι οὐ δυνάμεθα, ὅτι μὴ ἠκούσαμεν παρ’ αὐτοῦ.

Jesus Christus ist „unser Glaube“, „unsere Hoffnung“, „unser Leben“, in diesem Sinn „unser Gott“. Die religiöse Gewissheit — denn ein Schwanken ist hier nirgends zu finden —, dass er dies ist, ist die Wurzel der „theologia Christi“; aber dafür, dass sich die Formel „θεός“ neben „κύριος“ einstellte, darf man auch daran erinnern, dass die Verbindung „dominus ac deus“ der damaligen Zeit sehr geläufig war¹, und dass ein Heiland (σωτήρ) nur als ein irgendwie göttliches Wesen vorgestellt werden konnte². Doch ist Christus niemals als „ὁ θεός“ dem Vater gleichgesetzt worden³ — davor schützte der Monotheismus —; ob er mit ihm absichtlich und in reflectirter Weise identificirt worden ist, darüber siehe den folgenden Abschnitt.

¹ Ueber den weiteren Gebrauch des Wortes „θεός“ im Alterthum s. oben § 8 S. 114f.; die Formel θεός ἐκ θεοῦ für Augustus schon 24 Jahre vor Christi Geburt; zur Formel „dominus ac deus“ s. Joh 20 28; die Vertauschung dieser Begriffe an vielen Stellen, neben einander beim Anonymus (Euseb., h. e. V 28 11). Domitian hat sich zuerst „dominus ac deus“ nennen lassen. Für die allgemeine Situation im 2. Jahrhundert sehr lehrreich ist Tertull., Apol. 10 11. Hier sind die verschiedenen Veranlassungen aufgeführt, die die Menschen, die ungebildeten und die gebildeten, damals bewogen, dieser oder jener Persönlichkeit das Prädicat der Gottheit zu geben. Im 3. Jahrhundert ist die Bezeichnung „dominus ac deus noster“ für Christus namentlich im Abendland (s. Cyprian, Pseudo-cyprian, Novatian; auch wird in lateinischen Märtyreracten ein griechisches ὁ κύριος manchmal so wieder gegeben) sehr häufig; eben in dieser Zeit wird aber auch für die Kaiser die Bezeichnung erst wirklich gebräuchlich. Aus den Ausführungen des Celsus (bei Orig. c. Cels. III 22—43) scheint auf den ersten Blick hervorzugehen, dass dieser Grieche einen sehr strengen Begriff von der Gottheit gehabt und gefordert hat; aber wie wenig das im Grunde der Fall war, zeigt sein ganzes Werk. — Indem auf diese Thatfachen der Zeitgeschichte hingewiesen wird, ist nicht beabsichtigt, die theologia Christi selbst in ihrer letzten Wurzel aufzudecken; diese Wurzel liegt ganz wo anders — in der Person Christi und der christlichen Erfahrung —, aber dass diese Erfahrung so leicht und so sicher (noch vor aller technischen Reflexion) die neue Formel statt des Messiasbegriffes eingesetzt hat, wird sich ohne Recurs auf die allgemeinen Religionsbegriffe der Zeit schwerlich erklären lassen.

² Die Zusammenstellung von θεός und σωτήρ in den Pastoralbriefen ist sehr wichtig. Die beiden NTlichen Stellen, in denen vielleicht eine directe theologia Christi anzuerkennen ist, enthalten den Begriff σωτήρ ebenfalls; s. Tit. 2 13: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ (vgl. Abbot, Journ. of the Society of Bibl. Lit. and Exeg. 1881 June p. 3 sq.); II Pet 1 1: ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χρ. In beiden Fällen muss das „ἡμῶν“ besonders beachtet werden. „Θεός σωτήρ“ ist übrigens auch eine antike Formel.

³ Eine sehr alte Formel lautete: θεός καὶ θεοῦ υἱός; s. Cels. ap. Orig. II 30; Justin, saepissime; Alterc. Sim. et. Theoph. 4 u. s. w. Die Formel ist = θεός μονογενής (s. Joh 1 13).

4. Ueber die Bestimmungen, dass Jesus der Herr, der Heiland, der Sohn Gottes sei, dass man über ihn wie über Gott denken müsse, dass er jetzt im Himmel bei Gott weilend als der *προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας* und als *ἀρχιερεὺς τῶν προσφωρῶν ἡμῶν* zu verehren, als der zukünftige Richter zu scheuen, als der Verleiher der Unsterblichkeit auf's höchste zu schätzen sei, dass er „unsere Hoffnung“ und „unser Glaube“ sei — ging das gemeinsame Bekenntniss nicht hinaus, vielmehr finden sich auf seinem Grunde sehr mannigfaltige Auffassungen von der Person, d. h. von dem Wesen Jesu neben einander¹, die sämmtlich eine gewisse | Analogie zu den griechischen „Theologien“, den naiven und den philosophischen, aufweisen². Kirchliche „Lehren“ im strengen Sinn des Worts gab es hier noch nicht, vielmehr sind es mehr oder weniger flüssige Auffassungen, die nicht selten ad hoc gebildet sind³. Reduciren lassen sich dieselben sämmtlich auf zwei⁴: entweder galt

¹ Auch bei demselben Schriftsteller finden sich solche neben einander, s. z. B. den 2. Clemensbrief, aber auch den ersten.

² S. § 8 S. 114f. Die Vorstellung einer *θεοποίησις* war ebenso geläufig als die andere von Erscheinungen der Götter. Die Philosophie aber hatte längst in weiten Kreisen den Begriff des *λόγος τοῦ θεοῦ* eingebürgert. Ein neues Moment aber lässt sich überall nicht verkennen. Bei den Christologien, welche eine Art von *θεοποίησις* einschliessen, liegt es darin, dass der vergottete Jesus nicht als ein Halbgott oder Heros, sondern als der der Gottheit an Macht und Ehren gleiche Herr der Welt anzuerkennen war; bei den Christologien, welche von Christus als dem himmlischen Geistwesen ausgehen, liegt es in der wirklichen Fleischwerdung, an die zu glauben war. Wie zu erwarten, haben desshalb diese beiden Stücke den Heidenchristen Schwierigkeiten gemacht, und zwar das an zweiter Stelle genannte noch grössere als das erstgenannte.

³ Dies wird gewöhnlich übersehen; es werden häufig christologische Lehrbegriffe construirt durch Combination einzelner Stellen, deren Natur keine Combination verträgt. Die Thatsache aber, dass es bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts keine allgemein giltige Theorie über das Wesen Jesu gegeben hat, darf nicht so verstanden werden, als hätte man irgendwo die verschiedenen Theorien für gleichwerthig und daher für mehr oder minder gleichgiltig erklärt. Vielmehr schloss wohl Jeder die seinige, sofern er überhaupt eine hatte, in die geoffenbarte Wahrheit ein. Dass es aber in jener Zeit noch nicht zu Conflicten gekommen ist, liegt einerseits daran, dass die verschiedenen Theorien in gleichlautende Formeln ausliefen und auch häufig geradezu in einander übergeführt werden konnten, andererseits daran, dass ihre Vertreter sich auf dieselben Instanzen beriefen. Vor Allem aber ist nicht zu vergessen, dass Conflictte erst entstehen konnten, nachdem das enthusiastische Element, welches auch an der Bildung der Christologien betheiligt gewesen ist, zurückgedrängt war und Probleme als solche empfunden wurden (d. h. nach dem gnostischen Kampfe, resp. schon während desselben).

⁴ Beide sind nachweisbar schon im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen.

Jesus als der Mensch, den Gott sich erwählt, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hat, und der nach seiner Bewährung von Gott adoptirt und in eine Herrscherstellung eingesetzt worden ist (adoptianische Christologie)¹, oder Jesus galt als ein himmlisches Geist-

¹ Vollständig ist uns nur ein Werk erhalten, das die adoptianische Christologie zu deutlicher Aussage bringt: der Hirte des Hermas (s. Sim. V und IX. 1 12). Nach ihm gilt der h. Geist — ob er mit dem obersten Erzengel identificirt wird, ist nicht sicher — als der präexistente Sohn Gottes, der älter ist als die Schöpfung, ja Gottes Rathgeber bei der Schöpfung gewesen ist. Der Erlöser ist der von Gott erwählte tugendhafte Mensch (σάρξ), mit dem sich jener Geist Gottes verbunden hat. Da er den Geist nicht befleckte, ihn stetig als seinen Genossen behielt und das Werk ausführte, zu dem ihn die Gottheit berufen hatte, ja noch mehr that, als ihm befohlen war, so wurde er kraft eines himmlischen Beschlusses zum Sohne adoptirt und zu μεγάλη ἐξουσία καὶ κυριότης erhoben. Dass diese Christologie in einem Buche, das im höchsten Ansehen stand und aus der römischen Gemeinde stammt, vorgetragen wird, ist von grosser Bedeutung. Ausdrücklich haben im 3. Jahrhundert die für häretisch erklärten Vertreter dieser Christologie behauptet, dass dieselbe einst in Rom die herrschende gewesen und von den Aposteln überliefert worden sei (Anonym. bei Euseb., h. e. V 28 s über die Artemoniten: παρὶ τοὺς μὲν προτέρους πάντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρεληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὗτοι λέγουσι, καὶ τετηρήσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τοῦ βίκτορος . . . ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν). Diese Behauptung ist nach dem Befunde im Hirten des Hermas nicht unglaublich, wenn auch übertrieben. Aus den uns erhaltenen litterarischen Denkmälern lässt sie sich bei flüchtiger Nachforschung allerdings keineswegs belegen; aber sieht man näher zu, so erkennt man, dass die adoptianische Christologie einst weit verbreitet gewesen sein muss, dass sie sich hie und da ungestört bis über die Mitte des 3. Jahrhunderts erhalten (s. die Christologie in den Act. Archelai 49 50), und dass sie selbst noch im 4. und 5. Jahrhundert sehr energisch nachgewirkt hat (s. Buch II c. 7). Sogar bei einigen Gnostikern findet sich Aehnliches, z. B. bei Valentin selbst (s. Iren. I 11 1: καὶ τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ πληρώματι αἰώνων προβεβλησθαι, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς μητρός, ἔξω δὲ γενομένης, κατὰ τὴν γνώμην τῶν κρείττωνων ἀποκεκυῆσθαι μετὰ σκιᾶς τινός. Καὶ τοῦτον μὲν, ὅτε ἄρρενα ὑπάρχοντα, ἀποκόψαντα ὅρ' ἑαυτοῦ τὴν σκιάν, ἀναδραμεῖν εἰς τὸ πλήρωμα. Dasselbe in den Exc. ex Theodoto §§ 22 23 32 33), und Basilides' Christologie setzt den Adoptianismus voraus. Auch die Conception der auf Joseph zurückgeführten Genealogien Jesu gehört hierher. Lehrreich ist es, wie Justin (Dialog. 48 49 87 ff.) die Geschichte von der Taufe Jesu behandelt hat gegenüber dem Einwurfe des Tryphon, dass ein präexistenter Christus nicht der Erfüllung mit dem Geiste Gottes bedurft hätte. Hier zeigt sich nämlich deutlich, dass Justin auf Einwürfe Rücksicht nimmt, die innerhalb der Gemeinden selbst gegen die Präexistenz Christi auf Grund des Taufberichtes erhoben worden sind. In der That bildete dieser Bericht (er hatte nach sehr alten Zeugen [s. Resch, Agrapha Christi S. 307] z. B. nach Justin Dial. 88 103 sogar die Fassung: ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτοῦ λεχθείσης· οἶός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; s. den Cod. D des Lucas, Clemens Alex. n. s. w.) die stärkste Grundlage der adoptianischen Christologie, und es ist daher

wesen (resp. das höchste himmlische Geistwesen nach Gott), welches Fleisch angenommen hat und nach Vollendung seines Werkes auf Erden wieder in den Himmel zurückgekehrt ist (pneumatische Christologie)¹. Diese beiden Christologien, die streng genommen

überaus interessant zu sehen, wie man sich mit ihm im 2. bis 5. Jahrhundert auseinander gesetzt hat, eine Untersuchung, die eine besondere Monographie verdiente. Allerdings aber war bereits durch die Annahme der wunderbaren Geburt Jesu aus dem h. Geist dem Berichte die Spitze abgebrochen, so dass die Adoptianer, indem sie diese anerkannten, bereits mit einem Fusse in dem Lager ihrer Gegner standen. Hier ist es nun lehrreich zu sehen, wie die Taufgeschichte, die doch ursprünglich den Anfang der Verkündigung der Geschichte Jesu gebildet hatte, in den ältesten Formeln und so auch in dem römischen Symbol bereits verschwiegen ist, während die Geburt aus dem h. Geist ausdrücklich bekannt ist. Nur bei Ignatius (ad Smyrn. 1; cf. ad Eph 18 2) ist die Taufe im Rahmen des Bekenntnisses berücksichtigt; aber auch er hat dem Vorgang eine Wendung gegeben, durch welche er für Jesus selbst gar keine Bedeutung mehr hat (ähnlich wie bei Justin, der aus dem Ruhen des Geistes in seiner Totalität auf Christus schliesst, dass nun keine Propheten mehr bei den Juden aufstehen, die geistlichen Gaben vielmehr den Christen zu Theil werden; vgl. auch wie im Joh. Ev. c. 1 die Taufe Jesu behandelt ist). Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass in der adoptianischen Christologie die Parallele zwischen Jesus und allen Gläubigen, die den Geist besitzen und Söhne Gottes sind, noch deutlich hervortrat (vgl. Herm., Simil. V mit Mand. III. V 1 X 2; am wichtigsten ist Sim. V 6 7). Aber gerade dieser Umstand wurde ebenfalls der ganzen Anschauung gefährlich. „Wenn du sagst“ — so fragt Celsus I 57 Jesus, indem er ihn anredet —, „dass jeder Mensch, den die göttliche Vorsehung geboren werden liess (dies ist natürlich eine Formulirung, für die Celsus allein verantwortlich ist), ein Sohn Gottes ist, was hast du dann vor einem Anderen voraus?“ Bei Justin im Dialog c. 48 sieht man die spätere grosse Streitfrage, ob Christus Sohn Gottes κατὰ γνώμην oder κατὰ φύσιν sei, resp. präexistirt habe, schon im Anzug: „Καὶ γὰρ εἰσι τινες“, sagt er, „ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι. ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, οἷς οὐ συντίθεμαι.“

¹ Diese Christologie, die auf die paulinische zurückzuführen ist, aber ihre Ausgangspunkte nicht allein an Paulus hat, findet sich auch im Hebräerbrief und in den johanneischen Schriften (incl. Apoc.) und wird von Barnabas, I Clemens, II Clemens, Ignatius, Polykarp, dem Verfasser der Pastoralbriefe, den Verfassern der Praedicatio Petri und der Altercatio Jasonis et Papisci u. A. vertreten. Classische Formulirung II Clem 9 5: Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σῶσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. Nach Barnabas ist der präexistente Christus (5 5) παντὸς τοῦ κόσμου κύριος; zu ihm hat Gott ἀπὸ καταβολῆς κόσμου gesagt, „Lasset uns Menschen machen u. s. w.“ Er ist (5 6) Subject und Ziel aller Offenbarungen im A. T. Er ist οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τόπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς (12 10); das Fleisch ist lediglich die Hülle der Gottheit, da ohne dasselbe die Menschen den Anblick nicht hätten ertragen können (5 10). Nach I Clemens ist Christus τὸ σκήπτρον τῆς μετὰ τὴν αἰῶνος τοῦ θεοῦ (16 2), der, wenn er gewollt hätte, auf Erden ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας hätte erscheinen können; er ist weit erhabener als die Engel (32), da er

einander ausschliessen — der gottgewordene Mensch und das in Menschengestalt erschienene göttliche Wesen —, rückten

der Sohn Gottes ist (παθ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ 2 1); er hat durch den h. Geist im A. T. geredet (22 1). Unsicher ist, ob Clemens Christus unter dem λόγος μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ verstanden hat (27 4). Nach II Clemens sind Christus und die Kirche himmlische Geistwesen, welche am Ende der Tage erschienen sind. Auf ihre Erschaffung bezieht sich Genes. 1 27 (c. 14; s. meine Bemerkungen z. d. St.; aus Origenes wissen wir, dass ein uraltes Theologumenon Jesus mit dem Urbilde des Adam, die Kirche mit dem der Eva identificirt hat: Aehnliches findet sich für Christus auch bei gnostischen Judenchristen); über Christus muss man denken wie über Gott (1 1). Ignatius schreibt (Eph 7 2): Εἷς ἱατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Da hier die menschlichen Prädicate voranstehen, so könnte man meinen, dass nach Ignatius der Mensch Jesus erst zum Gott (ὁ θεὸς ἡμῶν, cf. Eph. inscr.; 18 2) geworden ist; in der That gilt ihm Jesus erst durch seine Geburt aus dem h. Geist als Sohn Gottes; aber andererseits: Jesus ist ἄφ' ἐνὸς πατρὸς προσελθὼν (Magn. 7 2), ist λόγος θεοῦ (Magn. 8 2), und wenn Ignatius so oft gegen den Doketismus die Wahrheit der Geschichte Jesu betont (z. B. Trall. 9), so muss man annehmen, dass er mit den Gnostikern die These theilt, dass Jesus von Natur ein Geistwesen sei. Wohl aber ist es bemerkenswerth, dass Ignatius, darin von Barnabas und Clemens unterschieden, den geschichtlichen Jesus Christus, den Sohn Gottes und den Sohn der Maria, und sein Werk wirklich in den Mittelpunkt rückt. Erst bei Irenäus findet sich Aehnliches. Die Präexistenz Christi wird von Polykarp (ep. 7 1) vorausgesetzt; aber er betont doch noch stark, wie Paulus, eine wirkliche Erhöhung Christi (2 1). Der Verfasser der Praedic. Pet. nennt Christus den λόγος (Clem., Strom. I 29 182). Da auch Ignatius ihn so nennt (s. o.), da in dem Ev. Johannis, in den Briefen, in der Apokalypse Joh. (christliche Bearbeitung einer jüdischen Grundschrift) und in den Act. Joh. (s. Zahn, Acta Joh. S. 220) diese Bezeichnung sich findet, da endlich Celsus (II 31) ganz allgemein sagt: „die Christen behaupten, der Sohn Gottes sei zugleich dessen leibhaftiges Wort“, so erkennt man deutlich, dass nicht erst Philosophen von Profession (s. die Apologeten, z. B. Tatian Orat. 5 und Melito, Apolog. fragm. im Chron. pasch. p. 483 ed. Dindorf: Χριστὸς ὢν θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων) diese Bezeichnung für Christus aufgebracht haben. (In den johanneischen Schriften findet sich nicht, wie bei den Apologeten, eine Logos speculation, sondern der geläufige Ausdruck wird aufgegriffen, um zu zeigen, dass er in dem erschienenen Jesus Christus seine Wahrheit hat). Die Vorstellungen von der Existenz eines göttlichen Logos waren eben sehr verbreitet; sie waren aus der Philosophie in weite Kreise gedrungen. Der Verf. der Altercatio Jas. et Papisci hat in dem Spruch Gen 1 1 ἐν ἀρχῇ = ἐν οὐφ (Χριστῷ) gefasst (Hieron., Quaest. hebr. in Gen. p. 3); s. Tatian, Orat. 5: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρελήφαμεν. Ignatius hat (Eph. 3) Christus auch ἡ γνώμη τοῦ πατρὸς genannt (Eph. 17: ἡ γνώσις τοῦ θεοῦ); das ist eine zutreffendere Bezeichnung als λόγος. Die Unterordnung Christi als eines himmlischen Geistwesens unter die Gottheit wird selten oder nie geflissentlich betont, tritt aber doch häufig deutlich hervor; hat doch der Verf. des II Clemensbrief sich nicht gescheut, den präexistenten Christus und die

sich doch überall dort sehr nahe, wo man den in den Menschen Jesus eingepflanzten Geist Gottes als den präexistenten Sohn Gottes fasste¹, und wo man andererseits den Titel „Gottes Sohn“ für jenes pneumatische Wesen erst von der (wunderbaren) Zeugung in's Fleisch ableitete; beides aber scheint die Regel gewesen zu sein². Doch lassen sich trotz aller Uebergangsformen die beiden Christologien immerhin deutlich unterscheiden: der profectus, durch den Jesus erst zum gottgleichen Herrscher geworden sein soll (damit im Zusammenhang das Werthlegen auf den wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jesu), ist für die eine³, ein naiver Dokerismus für die andere charakteristisch⁴; denn an

präexistente Kirche auf eine Stufe zu stellen und von beiden auszusagen, dass Gott sie geschaffen habe (c. 14). — Die Formeln: *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* resp. *γίγνεσθαι σὰρξ*, sind für diese Christologie charakteristisch. Es ist der höchsten Beachtung werth, dass sie sich übereinstimmend bei denjenigen NTlichen Schriftstellern findet, welche das Christenthum in einen Gegensatz zur ATlichen Religion gesetzt und die Ueberwindung dieser Religion durch die christliche verkündet haben, nämlich bei Paulus, Johannes und dem Verf. des Hebräerbriefes.

¹ Das thut z. B. Hermas (daher erklären Link, Christologie des Hermas 1886, und Weizsäcker, Gött. Gel. Anz. 1886 Nr. 21, S. 830, seine Christologie geradezu für eine pneumatische); man identificirte dann wohl auch den „Christus“ mit diesem h. Geist (s. Acta Archel. 50), ähnlich Ignatius (ad Mag. 15): *κεκτημένο: ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*. Hier war der Uebergang einerseits zu „gnostischen“ Auffassungen, andererseits zur pneumatischen Christologie gegeben. Bei Hermas ist aber doch das eigentlich Substanzielle an Jesus Christus die menschliche *σὰρξ*.

² Wohl finden sich Stellen in der ältesten heidenchristlichen Litteratur, in denen Jesus unabhängig von und vor seiner menschlichen Geburt als Sohn Gottes bezeichnet wird (so bei Barnabas, gegen Zahn), aber sie sind nicht eben häufig. Sehr deutlich leitet Ignatius das Sohnesprädicat von der Geburt in's Fleisch ab. Zahn, Marcellus S. 216 ff.

³ Die runde Bezeichnung „*θεοποίησις*“ findet sich nicht; doch kann das ein Zufall sein; die Sache hat Hermas ganz deutlich (s. Epiph. c. Alog. h. 51 18: *νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ οὖν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν*). Die Stufen der *προκοπή* waren unzweifelhaft die Geburt, die Taufe, die Auferstehung. Auch die Anhänger der pneumatischen Christologie haben zunächst nicht umhin gekonnt, anzuerkennen, dass Jesus durch seine Erhöhung mehr erhalten hat, als er ursprünglich besessen; doch musste diese Auffassung dort nothwendig rudimentär werden, und sie ist es geworden.

⁴ Diesem naiven Dokerismus hat erst die Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus ein noch immer unsicheres Ende bereitet. Abgesehen von Barn. 5 12, wo er deutlich hervortritt, muss man die Zeugnisse für ihn, die nicht zufällig theils untergegangen, theils versteckt sind, mühsam zusammen suchen. Vielfach hat man im 2. Jahrh. in den Gemeinden selbst an dem gnostischen Dokerismus keinen Anstoss genommen (s. das Petrussev., Clem. Alex., Adumbrat. in Joh. ep. I c. 1 [Zahn, Forsch. z. Gesch. des NTlichen Kanons III S. 87]: „Fertur

die Statuierung zweier Naturen in Jesus hat noch Niemand gedacht¹, vielmehr | erschien entweder die göttliche Würde als eine Gabe² oder die menschliche Natur (σάρξ) als eine zeitweilig angenommene Hülle resp. als die Verwandlung des Geistes³. Die Formel, dass Jesus ein

ergo in traditionibus, quoniam Johannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluc-tatam esse, sed locum manui prae-buisse discipuli“. Dazu Acta Joh. p. 219 ed. Zahn). Noch bei Clemens Alex. kann man einen „massvollen Dokerismus trotz aller Polemik gegen die eigentliche δόκησις“ wahrnehmen, und zu einem solchen mussten ja auch gewisse Erzählungen in den kanonischen Evangelien anleiten. Die auf der Grenze zwischen Häretischem und vulgär Christlichem liegende, uns nur in spärlichen Fragmenten und umfangreichen Umarbeitungen aufbehaltene sog. apokryphe Litteratur (apokryphe Evv. und Apostelgeschichten) war, wie es scheint, durchweg dem Dokerismus günstig; dass sie aber in weiten Kreisen gelesen worden ist, bezeugen die späteren Bearbeitungen.

¹ Selbst die Formulierung, wie wir sie bei Paulus (z. B. Röm 13 f.: κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα) finden, scheint nicht häufig wiederholt worden zu sein (doch s. z. B. I Clem 32 2). Nur dem Ignatius, der schon den gnostischen Gegensatz sich gegenüber hat, ist sie werthvoll. Aber auch ihm darf man desshalb keine Zweinaturenlehre zuschreiben; denn diese hat die Einsicht zu ihrer Voraussetzung, dass für die Erlöserpersönlichkeit Christi die Gottheit und die Menschheit gleich wesentlich und wichtig sind. Diese Einsicht setzt aber ein Mass und eine Richtung der Reflexion voraus, welche die älteste Zeit nicht besessen hat. Der Ausdruck „δύο οὐσίαι Χριστοῦ“ kommt zuerst in einem Fragment des Melito vor, dessen Echtheit aber nicht allgemein anerkannt ist (s. meine Texte und Unters. I 1 2 S. 257 f.). Auch der runde Ausdruck für Christus „θεὸς ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος“ ist erst in Folge des gnostischen Streites festgestellt worden.

² Hermas (Sim. V 67) beschreibt die Erhöhung Jesu also: ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὐτῆς, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῇ τόπον τινὰ κατασκευάσεως, καὶ μὴ δόξῃ τὸν μισθὸν τῆς δουλείας αὐτῆς ἀπολωλέκεναι. Um einen Gnadenlohn handelt es sich, der in einer Rangstellung besteht (s. Sim. V 61). Dasselbe geht auch aus den Sätzen der späteren Adoptianer hervor (vgl. die Lehre des Paul von Samosata).

³ Als Hülle fasst sie z. B. Barnabas (5 10: εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, οὐδ' ἂν πως οἱ ἄνθρωποι ἐσώθησαν βλέποντες αὐτόν· ὅτε τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον ἐμβλέποντες οὐκ ἰσχύσουσιν εἰς τὰς ἀκτίνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι). Lehrreich ist die Formulierung des christlichen Gedankens bei Celsus (c. C. VI, 69): „Da Gott gross und der Anschauung nicht leicht zugänglich ist, legte er seinen Geist in einen Leib, der uns ähnlich ist, und sandte ihn herab, damit wir uns von ihm unterweisen lassen könnten.“ Dieser Auffassung entspricht die Formel: ἔρχεσθαι (φανερῶσθαι) ἐν σαρκί (Barn. häufig; Polyc. ep. 7, 1). Aber auch an eine Art von Wandelung muss man gedacht haben (s. II Clem. 9 5 und Celsus IV 18: „Entweder verwandelt sich Gott wirklich, wie diese meinen, in einen sterblichen Leib . . .“ Apoc. Sophon. ed. Stern, 4. Fragm. S. 10: „Er hat sich in einen Menschen verwandelt, der zu uns komme, um uns zu erretten.“). Diese Auffassung konnte aus der Formel σὰρξ ἐγένετο entstehen (Ignat. ad

purser Mensch (φιλὸς ἄνθρωπος) gewesen sei, galt unzweifelhaft von Anfang an und allezeit als anstössig¹; nicht mit derselben Sicherheit | aber scheinen umgekehrt Formeln verworfen worden zu sein, welche die Person Jesu ihrem Wesen nach mit der Gottheit selbst identificirten².

Eph 7² ist hier besonders wichtig). Fast durchweg begnügte man sich hier, die σάρξ Christi, resp. (gegen die Häretiker) die ἀλήθεια τῆς σαρκὸς zu constataren (so der bereits antignostisch gerichtete Ignatius). Von der Menschheit Jesu ist höchst selten die Rede; Barnabas (12), der Verfasser der Διδαχὴ (c. 10 e, s. m. Bemerk. z. d. St.) und Tatian haben die Davidssohnschaft Jesu (Ignatius betont sie stark) in Abrede gestellt; ja Barnabas lehnt sogar ausdrücklich die Bezeichnung „Menschensohn“ ab (12 10: ὅδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύψω δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθεῖς). In der Behauptung aber, dass das Geistwesen Christus lediglich menschliches Fleisch angenommen habe, liegt an und für sich ein doketischer Gedanke, mag man die Realität des Fleisches noch so sehr betonen. Ganz einzigartig ist die Stelle I Clem. 49 e: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς . . . καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Fast möchte man an eine Interpolation hier glauben; erst bei Iren. (V 1 1) findet sich derselbe Gedanke.

¹ Selbst Hermas spricht nicht von Jesu als ἄνθρωπος (s. Link a. a. O.); erst nachdem die Vertreter der adoptianischen Christologie antithetisch ihre Lehre ausgeprägt und zu einer Theorie entwickelt hatten, mögen sie diese Bezeichnung, immer unter gewissen Cautelen, gebraucht haben. In I Tim. 2, 5 ist das „ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς“ acuminös. In den Ignatiusbriefen kommt der Ausdruck ἄνθρωπος für Christus zweimal vor (die dritte Stelle, Smyrn. 4, 2: αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου, ist auch, abgesehen von dem γενομένου, kritisch verdächtig, ebenso die vierte, Eph 7², s. oben), an beiden Stellen aber in Verbindungen, durch welche die Menschheit modificirt erscheint; s. Eph. 20 1: οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, Eph. 20 2: τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ.

² S. oben S. 177 Anm. S. 180 Anm. Sichere Zeugnisse, dass der spätere sog. Modalismus (Monarchianismus) schon vor dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts Vertreter gehabt hat, besitzen wir nicht; doch scheint die Polemik Justins, Dial. 128, dafür zu sprechen (die Stelle setzt bereits Controversen über die persönliche Selbständigkeit des präexistenten pneumatischen Wesens Christi neben Gott voraus; aber man braucht nicht nothwendig an solche Controversen innerhalb der Gemeinden zu denken; es können jüdische Vorstellungen gemeint sein, und das ist nach Apol. I 63 das wahrscheinlichere). Das Urtheil ist desshalb so schwierig, weil zahlreiche Formeln im praktischen Gebrauche waren, die so verstanden werden können, als sollte Christus völlig mit der Gottheit selber identificirt werden (s. Ignat. ad Eph 7², dazu Melito bei Otto, Corp. Apol. IX p. 419, und Noët in den Philos. IX 10 p. 448). Diese Formeln mögen in der That hier und dort von den rudes et idiotae so verstanden worden sein. Das Stärkste bieten wiederum Schriften, deren Ansehen stets zweifelhaft gewesen ist; s. das Aegypterevangelium (Epiph. h. 62, 2), in dem ein Satz etwa des Inhaltes: τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἄριον πνεῦμα gestanden haben muss, und die Acta Joh. (ed. Z a h n S. 220 f. S. 240 f.: ὁ ἁγαθὸς

Doch mögen solche Formeln in den grosskirchlichen Kreisen immerhin sehr selten und auch verdächtig gewesen sein; wenigstens vermögen wir sie bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus nur in Schriftstücken nachzuweisen, die sich schwerlich eines Beifalls in weiten Kreisen erfreut haben. Die Annahme der Existenz mindestens eines himmlischen, ewigen Geistwesens neben Gott war durch die ATlichen Schriften, wie man sie verstand, schlechthin | gefordert, so dass auch Solche sie anerkennen mussten, welche für die Christologie auf jenes himmlische Wesen zu reflectiren keinen Grund hatten¹. Es tritt uns dem-

ἡμῶν θεός, ὁ εὐσπλαγχνός, ὁ ἐλεήμων, ὁ ἄριστος, ὁ καθαρός, ὁ ἀμίαντος, ὁ μόνος, ὁ εἷς, ὁ ἀμετάβλητος, ὁ εἰλικρινής, ὁ ἁθολός, ὁ μὴ ὀργιζόμενος, ὁ πάσης ἡμῶν λεγομένης ἢ νοουμένης προσηγορίας ἀνώτερος καὶ ὑψηλότερος ἡμῶν θεὸς Ἰησοῦς (p. 242 247). Auch Marcion und ein Theil der Montanisten — beide zeugen für alte Ueberlieferungen — haben auf die Unterscheidung von Gott und Christus keinen Werth gelegt, vergl. die Apoc. Sophon. Ein Zeugniß für naiven Modalismus findet sich noch in den Act. Pionii 9: „Quem deum colis? respondit: Christum. Polemon (iudex): quid ergo? iste alter est? [Mitangeklagte Christen hatten sich unmittelbar vorher zum Schöpfergott bekannt]. respondit: non; sed ipse quem et ipsi paullo ante confessi sunt“; cf. c. 16. Doch ist hier vielleicht reflectirter Modalismus anzunehmen; s. auch sonst noch die Märtyreracten, z. B. Acta Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae 1 (Ruinart p. 205): ἡμεῖς οἱ Χριστὸν τὸν βασιλέα ἔχομεν, ὅτι ἀληθινὸς θεός ἐστιν καὶ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης. „Oportet me magis deo vivo et vero, regi saeculorum omnium Christo, sacrificium offerre“. Act. Nicephor. 3 (p. 285). Von den Testam. XII patriarcharum sehe ich ab; aus ihnen kann man allerdings die streng modalistische und auch die adoptianische Christologie in sehr schöner Weise belegen; aber die Testamenta sind keine ur- oder judenchristliche Schrift, die heidenchristlich überarbeitet wäre, sondern sie sind eine jüdische Schrift, die am Ende des 2. Jahrhunderts von einem modalistisch gesinnten Katholiken christlich bearbeitet worden ist. Derselbe hat aber eine sehr unvollkommene Arbeit geliefert, und so zeigt die Schrift in der Christologie viele Widersprüche auf. Lehrreich ist, dass sich in der Theologie der Simonianer, die doch z. Th. christlichen Vorstellungen nachgebildet ist, der Modalismus findet; s. Iren. I 23 1: „hic igitur a multis quasi deus glorificatus est, et docuit semetipsum esse qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit.“

¹ Das ist eine sehr wichtige Thatsache, die aus dem Hirten klar hervorgeht. Auch die spätere Schule der Adoptianer in Rom und die späteren Adoptianer überhaupt mussten eine göttliche Hypostase neben der Gottheit annehmen, die ihre Christologie natürlich empfindlich bedrohte. Die Anhänger der pneumatischen Christologie haben theils den präexistenten Christus von dem h. Geist bestimmt unterschieden (s. z. B. I Clem. 22 1), theils sich Formeln bedient, nach denen man auf eine Identität beider schliessen könnte. Die Auffassungen vom h. Geiste waren eben noch ganz schwankend; ob er eine Kraft Gottes, ob er persönlich, ob er mit dem präexistenten Christus identisch oder von ihm unterschieden sei, ob er der Diener Christi (Tatian, Orat. 13), ob er

gemäss die pneumatische Christologie überall dort entgegen, wo sich eine eindringende Beschäftigung mit dem A. T. findet und der Glaube an Christus als an den vollkommenen Offenbarer Gottes im Vordergrund stand (daher nicht bei Hermas, wohl aber bei Barnabas, Clemens u. s. w.). Weil sie durch die damalige Auslegung des A. T. geradezu gefordert schien, weil sie allein es gestattete, Schöpfung und Erlösung enge zusammen zu schliessen, weil sie den Beweis lieferte, dass die Welt und die Religion auf demselben göttlichen Grunde ruhen, weil die geschätztesten Schriften der christlichen Urzeit sie vertraten, weil sie endlich Raum bot, um die Speculationen vom Logos einzufügen, so gehörte dieser Christologie die Zukunft. Der adoptianischen Christologie dagegen, die ursprünglich eschatologisch bestimmt gewesen ist, konnte keine direkte und natürliche Beziehung auf die Welt und die Universalgeschichte gegeben werden. Wurde eine solche ihr aber doch hinzugefügt, so ergaben sich Formeln, wie die von zwei Söhnen Gottes, | einem natürlichen, ewigen und einem adoptirten, die weder dem Wortlaute der h. Schriften noch dem christlichen Kerygma entsprachen. Dazu kam, dass die in Theophanien sich vollziehenden Offenbarungen Gottes im A. T. um dieser ihrer Form willen viel erhabener erscheinen mussten als die Offenbarung durch einen zu Macht und Herrlichkeit eingesetzten Menschen, als welcher Jesus nach der adoptianischen Christologie immerhin erschien. Ja selbst die geheimnissvolle Persönlichkeit des elternlosen Melchisedek konnte bei einer Betrachtungsweise, die, um sicher zu gehen, das Göttliche an äusseren Merkmalen constatiren wollte, imponirender erscheinen als der von der Maria geborene, erwählte

lediglich eine Gabe Gottes an die Gläubigen, ob er der ewige Sohn Gottes sei, war ganz ungewiss. Das Letztere nahm Hermas an, und noch Origenes (de princip. praef. c. 4) bekennt, es sei darüber noch nicht entschieden, ob der h. Geist gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht. Die Taufformel hinderte die so nahe liegende Identificirung des h. Geistes mit dem präexistenten Christus. Sofern dieser aber als ein *πνεῦμα* galt, war ferner auch die Abgrenzung desselben gegenüber den Engelmächten keine ganz sichere (doch s. I Clem. 36), wie der Hirte des Hermas beweist. So hat denn auch Justin, freilich an einer Stelle, an welcher ihm Alles darauf ankam zu zeigen, dass die Christen nicht *θεοι* seien, es noch wagen dürfen, zwischen Gott, den Sohn und den Geist die guten Engel einzuschieben als solche, die von den Christen angebetet und verehrt wurden (Apol. I 6 [falls der Text in Ordnung und nicht vielmehr eine Interpolation anzunehmen ist]; s. auch die Suppl. des Athenagoras). — Justin und gewiss die Meisten, die eine Präexistenz Christi annahmen, dachten sich dieselbe als eine reale; Justin ist die Controverse über die selbständige Qualität der von Gott ausgehenden Kraft sehr wohl bekannt; diese ist ihm nicht bloss *sensus, motus, affectus dei*, sondern eine *personalis substantia* (Dial. 128).

Knecht Jesus. Es zeigt sich hier, dass die adoptianische Christologie, d. h. die dem Selbstzeugniss Jesu am meisten entsprechende (der Sohn als der berufene Knecht Gottes), nicht im Stande war, den Heidenchristen die Auffassungen vom Christenthum zu sichern, die als die werthvollsten galten. Sie erwies sich als unzureichend gegenüber jeder Reflexion auf das Verhältniss der Religion zum Kosmos, zur Menschheit und zu ihrer Geschichte. Noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts konnte es vielleicht zweifelhaft erscheinen, ob von den beiden sich entgegengesetzten Formeln: „Jesus ist ein zu gottgleicher Würde erhobener Mensch“ und „Jesus ist ein fleischgewordenes göttliches Geistwesen“ die erste oder die zweite sich in der Kirche durchsetzen würde; aber man braucht nur die Schriftstücke zu lesen, welche die letztere These vertreten und sie etwa mit dem Hirten des Hermas zu vergleichen, um zu erkennen, welcher Ansicht die Zukunft gehören musste. Doch wir haben hiermit schon vorgegriffen; denn noch hatten die christologischen Reflexionen nicht die Stärke, den Enthusiasmus und den Ausblick auf das nahe Ende aller Dinge zu überwinden, und noch gestattete die mächtige praktische Tendenz der neuen Religion auf ein heiliges Leben keiner Theorie, sich in den Mittelpunkt des Interesses zu setzen. Dennoch aber durfte schon hier auf die später ausbrechenden Controversen hingewiesen werden; denn in den Ausführungen des Barnabas, Clemens und Ignatius bildet die pneumatische Christologie ein wesentliches Stück, das schlechthin nicht zu missen ist, und Justin zeigt, dass er sich ein Christenthum ohne den Glauben an die Präexistenz Christi eigentlich gar nicht zu denken vermag. Umgekehrt berücksichtigen die liturgischen Formeln, die Gebete u. s. w., die uns aufbehalten sind, kaum jemals die Präexistenz Christi. Entweder enthalten sie Sätze, die der adoptianischen Christologie entlehnt sind, oder sie zeugen in unreflectirter Weise von der Herrschaft und Gottheit Christi. |

5. Die Vorstellungen vom Werke Christi, wie sie in den Gemeinden lebendig waren (Christus als Lehrer: Beschaffung der Erkenntniss, Aufstellung des neuen Gesetzes; Christus als Heiland: Beschaffung des Lebens, Ueberwindung der Dämonen, Vergebung der in der Zeit des Irrthums begangenen Sünden), wurden von den Einen der apostolischen Ueberlieferung gemäss (Benutzung paulinischer Briefe) an den Tod und die Auferstehung Christi assertorisch geknüpft, von den Anderen ohne Verbindung mit diesen Thatsachen behauptet. Selbständige eingehende Reflexionen über den Zusammenhang des Heilswerkes Christi mit den im Kerygma verkündeten Thatsachen, vor

Allem mit dem Kreuzestode und der Auferstehung, wie Paulus sie geboten, findet man aber nirgends. Dies liegt unzweifelhaft daran, dass in der Auffassung vom Heilswerke die Beschaffung der Sündenvergebung zurücktrat, während doch nur diese vermittelt der Opfervorstellung an einen bestimmten Act in der Geschichte Jesu, nämlich an die Hingabe des Lebens in den Tod, geknüpft werden konnte. Somit bildeten die im Kerygma zusammengestellten Thatsachen des Geschehens Jesu nur für die religiöse Phantasie, nicht für die Reflexion die Unterlagen der Auffassung des Werkes Christi und wurden deshalb von manchen Schriftstellern (z. B. von Hermas) gar nicht berücksichtigt. Doch wirkte die Vorstellung von dem freiwillig übernommenen Leiden, vom Kreuze und vom Blute Jesu in weiten Kreisen wie ein heiliges Mysterium, in welchem die tiefste Weisheit und Kraft des Evangeliums irgendwie verschlossen liegen müsse¹. Die Eigenthümlichkeit und Einzigkeit des Werkes des geschichtlichen Christus erschien aber durch die Annahme beeinträchtigt, dass Christus — wesentlich als derselbe — bereits in dem A. T. der Offenbarer Gottes gewesen sei. Es musste deshalb — ohne technische Reflexion, die nicht nachweisbar ist — aller Nachdruck darauf fallen, dass die göttliche Offenbarung durch den geschichtlichen Christus jetzt Allen zugänglich und verständlich geworden sei, und dass das verheissene Leben demnächst in die Erscheinung treten werde². |

¹ S. die merkwürdige Erzählung über das Kreuz im Fragment des Petrus-evangeliums und Justin, Apol. I 55.

² An dieser Stelle hat man sich vor Allem davor zu hüten, den Gemeinden resp. den Schriftstellern der damaligen Zeit „Dogmen“ aufzubürden. Die Verschiedenheit der Antworten auf die Frage, inwiefern und wodurch Jesus das Heil beschafft habe, ist ausserordentlich gross gewesen, und die Meisten haben sich unzweifelhaft die Frage gar nicht gestellt, weil sie sich damit begnügten, in Jesus den Offenbarer des Heilswillens Gottes anzuerkennen (Διδαχή 10, 2: εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, ὃ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου), ohne darüber nachzudenken, dass dieser Heilswille ja schon im A. T. offenbart sei. In der ganzen Διδαχή ist nirgends von einem „Heilswerke“ Christi die Rede, ja selbst das κήρυγμα von ihm ist nicht berücksichtigt. Dass dies nicht zufällig ist, lehrt die umfangreiche Schrift des Hermas. Hier wird die Geburt, der Tod, die Auferstehung u. s. w. Jesu überhaupt nicht erwähnt, obgleich der Verf. in der V. Simil. Anlass hatte, sie zu nennen. Als Werk Jesu bezeichnet er 1) die Bewahrung des von Gott erwählten Volkes, 2) die Reinigung des Volkes von Sünden, 3) die Aufweisung der Pfade des Lebens durch Ueberlieferung des göttlichen Gesetzes (c. 5 und 6). Dies Werk aber erscheint durch das gesammte Leben und Wirken Jesu geleistet; sogar zu der Reinigung von Sünden hat der Verf. nur die Worte hinzugefügt: (καὶ αὐτὸς τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε) πολλὰ κοπίσας καὶ πολλοὺς κόπους

Was die Thatfachen der Geschichte Jesu betrifft, die wirklichen und die geglaubten, so gab ihnen schon der Umstand, dass sie die

ἡγέληκώς (Sim. V 6 2). Man hat aber ferner zu beachten, dass Hermas nur die Bewahrung des erwählten Volkes (vor den Dämanen in der Endzeit und für das Ende) für die eigentliche und pflichtmässige Leistung Jesu gehalten hat, während er in den beiden anderen Stücken eine überpflichtmässige Leistung erblickt hat und damit unzweifelhaft kundgeben wollte, dass die Reinigung von Sünden und die Mittheilung des Gesetzes nicht im strengsten Sinn integrierende Stücke der göttlichen Heilsveranstaltung sind, sondern der besonderen Güte Jesu zu verdanken seien (diese Auffassung erklärt sich aus dem Moralismus). Wie nun Hermas u. A. in dem gesammten Wirken Jesu seine Heilsthätigkeit erkannten, so sahen Andere in dem Momente des Eintretens Jesu in die Welt und in seiner Persönlichkeit als fleischgewordenem Geistwesen das Heil gegeben und verbürgt. Diese mystische Auffassung, die später zu so weiter Verbreitung gelangt ist, hat an Ignatius einen Vertreter, wenn man diesem pathetischen Bekenner überhaupt klar erfasste Lehren beilegen darf. Dass man von Jesus κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα etwas aussagen kann — auf diesem Geheimniss scheint für Ignatius die Bedeutung Jesu ganz wesentlich zu beruhen, inwiefern aber, das kommt nicht zur Klarheit. Denselben Schriftsteller sind aber nun auch πάθος (αἷμα, σταυρός) und ἀνάστασις Jesu von hoher Bedeutung, und er scheint, indem er paradoxe cultische Formeln bildet und Reminiscenzen apostolischer Sprüche verwerthet, das ganze von Jesus gebrachte Heil auf Leiden und Auferstehung begründen zu wollen (s. Lightfoot zu Ephes. inscr. vol. II 1 p. 25). In diesem Zusammenhang sind ihm denn auch hie und da alle Stücke des Kerygma von grundlegender Bedeutung. Jedenfalls haben wir in den ignatianischen Briefen den ersten Versuch in der nachapostolischen Litteratur, die kerygmatischen Sätze über Jesus mit den Gütern, die Jesus gebracht hat, aufs engste zu verbinden; aber nur der Wille des Schriftstellers ist hier deutlich, alles Uebrige ist verworren, und, was am empfindlichsten ist, die Heilsgüter selbst haben bei dem Versuche, sie als die Frucht des Leidens und der Auferstehung zu fassen, ihre Bestimmtheit und Deutlichkeit eingebüsst. Zum Beweise sei Folgendes angeführt: Sieht man von den Stellen ab, an denen Ignatius von der den Häretikern nothwendigen Reue und von der Möglichkeit redet, dass ihnen (resp. den Heiden) die Sünden vergeben werden (Philad. 3 2 8 1; Smyrn. 4 1 5 3; Ephes. 10 1), so bleibt eine einzige Stelle übrig, an welcher Sündenvergebung erwähnt ist, und diese enthält lediglich eine überlieferte Formel: (Smyrn. 7, 1: σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥ ὅπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσα). Derselbe Schriftsteller, der fortwährend πάθος und ἀναστάσις Christi im Munde führt, hat von Sündenvergebung den Gemeinden, an die er schreibt, nichts zu sagen gewusst. Selbst der Begriff „Sünde“ kommt, abgesehen von der eben citirten Stelle, nur noch einmal vor, nämlich Ephes. 14 2: οὐδεὶς πιστὸν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει. Einmal hat Ignatius zu einer Gemeinde auch von Busse gesprochen (Smyrn. 9, 1); es ist charakteristisch, dass die Aufforderung zu derselben genau so lautet, wie bei Hermas und II Clemens, nur der Schluss ist eigenthümlich ignatianisch. — Anders als bei Ignatius steht es bei Barnabas, Clemens und Polykarp; sie (s. I Clem. 7 5; 12 7; 21 6; 49 6; Barn. 5 1 sq.) stellen die durch Jesus beschaffte Sündenvergebung in den Vordergrund, knüpfen sie auf das Bestimmteste an den Tod Christi an und scheinen nach einigen Stellen ein

immer wiederholte Verkündigung von Chriſtus bildeten, eine auſſerordentliche Bedeutung. Zu der Geburt (aus dem h. Geiſte und | der

Verſtändniſſ dieſes Zuſammenhangs, welches an das pauliniſche erinnert, zu beſitzen. Aber eben dies zeigt, daß ſie hier von Paulus (reſp. vom 1. Petrusbrief) abhängig ſind, und bei genauerem Zusehen gewahrt man, daß ſie Paulus nur unvollkommen verſtanden haben und keine ſelbſtändige Einſicht in die Gedankenreihe beſitzen, die ſie reproduciren. Das iſt beſonders deutlich bei Clemens; denn erſtlich läßt er überall die Auferſtehung weg (er erwähnt dieſelbe nur zweimal; einmal als Bürgſchaft für unſere Auferſtehung neben dem Vogel Phönix und anderen Verbürgungen 24 1, ſodann als ein Mittel, durch welches die Apoſtel überzeugt wurden, daß das Reich Gottes kommen werde 42 3), zweitens behauptet er an einer Stelle, daß durch das vergoſſene Blut Chriſti der Welt die χάρις μετανοίας zu Theil geworden ſei (7 4). Dieſe Umſetzung von ἄφεσις ἀμαρτιῶν in χάρις μετανοίας zeigt aber deutlich, daß die beſondere Werthſchätzung des Todes Chriſti für die Heilsbeſchaffung dem Clemens eben nur überliefert worden iſt; denn es iſt ſinnlos, die χάρις μετανοίας von dem Blute Chriſti abzuleiten. Barnabas zeugt deutlicher davon, daß Chriſtus „um unſerer Sünden willen das Gefäß ſeines Geiſtes habe als ein Opfer darbringen müſſen“ (7 3; 5 1 ſq.), ja es iſt Hauptzweck ſeines Briefes, das richtige Verſtändniſſ des Kreuzes, des Blutes und des Todes Chriſti im Zuſammenhang mit der Taufe, der Sündenvergebung und der Heiligung zu vermitteln (Anwendung der Opferidee), auch verbindet er Tod und Auferſtehung Jeſu (5 6: αὐτὸς δὲ ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδωκε αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινε, ἵνα καὶ τοῖς πατράσιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδῇ καὶ αὐτὸς ἐαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων ἐπιδείξῃ, ἐπὶ τῆς γῆς ὧν, ὅτι τὴν ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας κρινεῖ); aber im Grunde liegt ihm die Bedeutsamkeit des Todes Chriſti darin, daß die Weiſſagung durch ihn erfüllt ſei. Die Weiſſagung bezieht ſich aber vor Allem auf die Bedeutung des Holzes, und ſo ſagt Barnabas einmal (5 13) mit wünſchenswerther Klarheit: αὐτὸς δὲ ἠθέλησεν οὕτω παθεῖν· ἔδει γὰρ ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ. Schon die Vorſtellung, die Barnabas von der ſάρξ Chriſti hegt, legt die Vermuthung nahe, daß er auf den Tod Chriſti auch hätte verzichten können, wenn derſelbe nicht als Thatſache überliefert und im A. T. geweſſagt worden wäre. Noch weniger Sicherheit zeigt Juſtin. Auch ihm iſt das Kreuz (der Tod) Chriſti wie dem Ignatius ein groſſes, ja das grösſte Myſterium, und er weiſſ alles Mögliche in demſelben zu erkennen (ſ. Apol. I 35 55 ſq.); er weiſſ ferner als ein des A. T. kundiger Mann dieſem ſehr viele Geſichtspunkte für die Bedeutung des Todes Chriſti zu entnehmen (Chriſtus das Opfer, das Paſſahlamm, der Tod Chriſti das Mittel, um die Menſchen zu erwerben; der Tod als Uebernahme des Fluches für uns; der Tod als Sieg über den Teufel; ſ. Dial. 44 90 91 111 134); aber in den Ausführungen, die in verſtändlicher Weiſe die Bedeutung Chriſti darlegen, haben beſtimmte Thatſachen aus ſeiner Geſchichte überhaupt keine Stelle, und nirgendwo verräth Juſtin, daß ihm an dem Tode Chriſti mehr deutlich iſt als das Geheimniſſ und die Beſtätigung der Zuverlässigkeit des A. T. Andererſeits iſt nicht zu verkennen, daß die Vorſtellung, daß ein einzelner Gerechter ſich ſelbſt in wirksamer Weiſe für die Geſammtheit opfern könne, um ſie durch ſeinen freiwilligen Tod von Uebeln zu befreien, dem Alterthum nicht fremd iſt. Sehr lehrreich hat ſich darüber Origenes (c. Cels. I 31) ausgeſprochen. Die Reinheit und Freiwilligkeit des ſich

Jungfrau), dem Tode, der Auferstehung, der Erhöhung zur Rechten Gottes und der Wiederkunft trat jetzt bestimmter die Auffahrt in den Himmel und auch — jedoch unsicherer — die Hinabfahrt in das Todtenreich. Der Glaube, dass Jesus am 40. Tage nach der Auferstehung gen Himmel gefahren sei, setzte sich gegenüber der älteren Auffassung, nach der Auferstehung und Himmelfahrt wesentlich zusammenfielen, und gegenüber anderen Auffassungen, die eine längere Zwischenzeit zwischen beiden Ereignissen statuirten, allmählich durch. Wahrscheinlich ist jene Annahme schon die Folge einer Reflexion, welche die ersten Manifestationen des erhöhten Christus von den späteren unterscheiden wollte, und ist insofern als der Anfang einer Abgrenzung der Zeiten höchst bedeutsam. Sehr wahrscheinlich ist es auch, dass die Annahme eines wirklichen ascensus in coelum (nicht einer blossen assumptio) der Auffassung von einem wirklichen descensus Christi de coelo, also der pneumatischen Christologie, zu Gute gekommen ist und umgekehrt. Mit dem ascensus in coelum hängt aber auch die Vorstellung eines descensus ad inferna, die sich auf Grund ATlicher Weissagung empfahl, enge zusammen. Sie ist indess im 1. Jahrhundert noch unsicher geblieben und steht auf der Grenze jener Productionen der religiösen Phantasie, die ein Bürgerrecht in den Gemeinden nicht sofort haben erlangen können ¹. }

Opfernden ist dabei die Hauptsache. — Schliesslich ist vor dem Missverständniss zu warnen, als bezögen sich die Ausdrücke σωτηρία, ἀπολύτρωσις u. ä. in der Regel auf die Befreiung von der Sünde. In der Aufschrift des Briefes von Lyon z. B. (Euseb., h. e. V 13: οἱ αὐτὴν τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῖν πιστὶν καὶ ἐλπίδα ἔχοντες) ist unter ἀπολύτρωσις offenbar die zukünftige Erlösung zu verstehen.

¹ Ueber die Himmelfahrt s. meine Ausgabe der apost. Väter I 2 p. 138 sq. Paulus kennt eine Himmelfahrt noch nicht, ebensowenig ist sie bei Clemens, Ignatius, Hermas und Polykarp erwähnt. Zu der ältesten Verkündigung gehörte sie keinesfalls. Häufig sind Auferstehung und Sitzen zur Rechten Gottes in den Formeln verbunden (Eph 1 20; Act. 2 32 f.). Nach Lc. 24 51 und Barn. 15 9 ist die Himmelfahrt an dem Tage der Auferstehung erfolgt (wohl auch nach Joh. 20 17, s. auch das Fragment des Petrusev.) und ist schwerlich als eine einmalige zu denken (sehr lehrreich für den Ursprung der Vorstellung ist Joh. 3 13; 6 62; s. auch Rom 10 6 f.; Eph 4 9 f.; I Pet 3 19 f.); nach den Valentinianern und Ophiten ist Christus 18 Monate (Iren. I 32; I 30 14), nach der Ascensio Isaiae (ed. Dillmann p. 43 57 etc., s. c. 9 10) 545 Tage, nach der „Pistis Sophia“ 11 Jahre nach der Auferstehung gen Himmel gefahren. Die Angabe, dass die Himmelfahrt 40 Tage nach der Auferstehung erfolgt sei, findet sich zuerst in der Apostelgeschichte. Bemerkenswerth ist die Stellung des ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ in dem alten hymnischen Stück I Tim. 3 16, sofern es dem ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ nachfolgt. Sehr häufig erwähnt Justin die Himmelfahrt (s. auch Aristides); für ihn ist sie ein nothwendiges Stück in der Verkündigung von Jesus. Ueber die Höllenfahrt s. die Stellensammlung

Deutlich bemerkt man, dass die im Kerygma enthaltenen Stücke gegenüber weitgehenden Umdeutungen oder offenen Bestreitungen von den berufenen Lehrern der Gemeinden geschützt und in ihrer Thatsächlichkeit (κατ' ἀλήθειαν) vertheidigt worden sind¹. Allein den Werth von Dogmen haben sie noch nicht besessen; denn weder waren sie mit den Vorstellungen vom Heilsgut in eine unauflösliche Verbindung gesetzt, noch waren sie in ihrem Umfange sichergestellt, noch waren der Phantasie in der concreten Ausmalung und Auffassung feste Schranken gezogen².

7. Der Cultus, die h. Handlungen und die Organisation der Gemeinden.

Um der Bedeutung willen, welche in der Folgezeit der Cultus und die Verfassung auch für die Entwicklung der Lehre erlangt haben, ist es nothwendig, auf ihre ursprünglichen Formen einzugehen.

1. Gemäss der rein geistigen Vorstellung von Gott stand es fest, dass nur ein geistiger Dienst Gott wohlgefällig sei, und dass alle Ceremonien abgethan seien, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ | Χριστοῦ μὴ ἀνθρωποποιήτον ἔχῃ τὴν προσφοράν³. Da es aber nach der

in meiner Ausgabe der apost. Väter III p. 232sq. Wichtig ist, dass sie sich schon in dem Petrusev. findet (ἐκκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; ναί), und dass auch Marcion sie anerkannt hat (bei Iren. I 27 s) sowie der Presbyter des Irenäus (IV 27 s) und Ignatius (ad Magn. 9 s), s. auch Celsus bei Orig. II 43. Die Zeugnisse für sie sind überhaupt recht zahlreich; s. Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld. New York 1876.

¹ S. die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius und Polykarp.

² Der Folgezeit wurden die „Thatsachen“ der Geschichte Jesu als im A. T. geweihsagte Mysterien überliefert; speciell aber an dem Tode Christi haftete die Idee des Opfers, allerdings ohne jede nähere Bestimmung. Sehr beachtenswerth ist es, dass in dem römischen Taufbekenntniss die Davidssohnschaft Jesu, die Taufe, (die Hinabfahrt in die Unterwelt) und die Aufrichtung eines herrlichen Reiches auf Erden nicht erwähnt sind. Diese Stücke sind auch in die parallelen Bekenntnisse, die sich zu bilden begannen, nicht gekommen. Welches Schwanken im Einzelnen hier noch herrschte, darüber belehrt z. B. die Beobachtung, dass sich statt der Formel, Jesus sei aus (ἐκ) Maria geboren, auch die andere findet, er sei durch (διὰ) Maria geboren (s. Justin, Apol. I 22 31—33 54 63; Dial. 23 43 45 48 50 57 63 66 75 85 87 100 105 120 127). Erst Irenäus (I 7 s) und Tertullian (de carne 20) haben das διὰ gegenüber den Valentinianern bekämpft.

³ Es ist dies stark betont worden; s. meine Bemerkungen zu Barn. 2 3. Von heidenchristlichen Schriftstellern wird nicht selten der jüdische Cultus dem heidnischen sehr nahe gerückt. Praed. Petri (Clem., Strom. VI 5 41): καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμεθα. Der Satz Joh 4 24: πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν, ist lange Zeit hindurch der Leitstern für die christliche Gottesverehrung gewesen.

Atlichen und apostolischen Ueberlieferung ebenso fest stand, dass der Gottesdienst Opfer sei, so wurde die christliche Gottesverehrung unter den Gesichtspunkt des geistigen Opfers gestellt. Im allgemeinsten Sinne fasste man sie als das Opfer des Herzens und des Gehorsams, sowie als die Heiligung der ganzen Persönlichkeit nach Seele und Leib (Rom 13 1) für Gott¹: hier wurde mit einer Veränderung des Bildes der einzelne Christ und die ganze Gemeinde auch als ein Tempel Gottes bezeichnet²; im specielleren Sinne galt als das Opfer das Gebet als Dank- und Bittgebet³, welches — ohne Zwang und Ceremonien — begleitet sein sollte von Fasten und den Thaten barmherziger Liebe⁴; im speciellsten Sinne endlich galten als das

¹ So wird Ps 51 19 dem Ceremonienwesen entgegengestellt (Barn. 2 10). Der vom Feuer verzehrte Polykarp wird (Mart. 14 1) verglichen mit einem κριὸς ἐπίσημος ἐκ μεγάλου ποιμνίου εἰς προσφοράν, ὁλοκαύτωμα δεκτὸν τῷ θεῷ ἡτοιμασμένον.

² S. Barn. 6 15 16 7—9; Tatian, Orat. 15; Ignat. ad Eph. 9 15; Herm., Mand. V etc. Die Bezeichnung der Christen als Priester findet sich nicht häufig.

³ Justin, Apol. I 9, Dial. 117: Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτὸς φημι; s. auch noch die späteren Väter: Clem., Strom. VII 6 31: ἡμεῖς δι' εὐχῆς τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἀριωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν τῷ δικαίῳ λόγῳ. Iren. III 18 3. Ptolem. ad. Floram 3: προσφοράς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σωτὴρ, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς δι' ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυσιῶν ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰνῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιίας.

⁴ Die jüdische Fastenordnung wurde zusammen mit dem jüdischen Opferwesen verworfen; aber andererseits sah man auf Grund der Herrnworte Fasten als eine nothwendige Begleitung des Gebets an und stellte doch schon bestimmte Ordnungen für das Fasten auf (s. Barn. 3; Δδ. τ. ἀπ. 8; Herm., Sim. V 1 ff.). Einen besonderen Werth soll das Fasten dadurch erhalten, dass man das durch dasselbe Ersparte den Armen giebt (s. Hermas u. Aristides, Apol. 15: „Und wenn Jemand unter den Christen arm und bedürftig ist, und sie haben nicht Ueberschuss an Lebensmitteln, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie die Bedürftigen mit der ihnen nothwendigen Speise versehen“). Der Satz Jacob. 1 27: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ist in verschiedenen Wendungen immer wieder eingeschärft worden (die Wittwen hat Polykarp, ep. 4, θυσιαστήριον der Gemeinde genannt). Wo die moralistische Betrachtung überwog, wie bei Hermas und II Clemens, wurden gute Werke bereits als einzelne gewerthet; Gebet, Fasten, Almosen traten auseinander, und es schob sich bereits — namentlich unter dem Einfluss der sog. deuterokanonischen Schriften des A. T. — der Gedanke einer besonderen Verdienstlichkeit gewisser Leistungen (in Fasten und Almosen) ein (s. II Clem. 16 4). Doch stand die Vorstellung von dem christlich-sittlichen Leben als einem Ganzen noch im Vordergrund (s. die Δδ. c. 1—5), und die Ermahnungen zur Liebe gegen Gott und den Nächsten, welche als Ermahnungen zu einem sittlichen Leben in allen denkbaren Beziehungen entfaltet wurden,

Opfer (προσφορά, δῶρα) die im Gemeindegottesdienst von den Feiern den emporgesandten Gebete und die dabei dargebrachten Gaben, aus denen die Abendmahlselemente genommen und die theils zu gemeinsamen Mahlzeiten, theils zur | Unterstützung der Armen verwendet wurden¹. Für die Folgezeit ist es aber von höchster Bedeutung geworden, 1) dass überhaupt die Idee des Opfers den ganzen Cultus beherrschte, 2) dass sie bei der Feier des Herrnmahles in besonderer Weise hervortrat und somit dieser Handlung eine neue Bedeutung verlieh, 3) dass die Unterstützung der Armen (das Almosen, zumal solches Almosen, das man sich durch Fasten und Gebet abgewonnen hatte) unter den Gesichtspunkt einer Opferleistung (Hebr 13 16) gestellt wurde; denn hiermit waren ebensoviele Anlässe gegeben, der Opferidee überhaupt die weiteste Anwendung zu schaffen und dabei der ursprünglichen, semitisch-ATlichen Opfervorstellung sammt ihrer geistigen Umdeutung die griechische sammt Umdeutung unterzuschieben². Man darf aber wohl behaupten, dass die Veränderungen, welche die christliche Religion im Katholicismus erlitten hat, an keinem Punkte so greifbar und weitreichend sind, als bei dem Opfer und speciell bei der solennen Handlung, die mit der Opferidee in so enge Verbindung gesetzt wurde, dem Herrnmahl.

2. Wenn in der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, die hier als classische Urkunde gelten darf, als die Stücke, auf denen die christliche Gemeinde beruht, die Disciplin des Lebens gemäss den Herrnworten, | die Taufe, die Fasten- und Gebets-Ordnung (insonderheit der regelmässige Gebrauch des Herrngebets) und die Eucharistie aufgezählt werden, und wenn für den Bestand der einzelnen Gemeinde die sonntägliche, gemeinsame Darbringung eines durch brüderliche Gesinnung reinen Opfers und die gegenseitige Zuchtübung als entscheidend hingestellt wird³, so gewahrt man, dass die allgemeine Idee einer rein geistigen

ergänzten die allgemeine Aufforderung zur Weltflucht ebenso, wie die geordnete, vom Cultus ausstrahlende Gemeindediakonie dem Zerfall den Gemeinden in eine Gesellschaft von Asketen vorbeugte.

¹ Das Nähere s. unten beim Abendmahl. Besonders wichtig ist, dass durch die Verbindung mit dem Cultus auch die Wohlthätigkeit als Opferdienst erschien (s. z. B. Polyc. ep. 4 3).

² Die Opferidee, welche die heidenchristlichen Gemeinden adoptirten, war diejenige, welche in einzelnen prophetischen Sprüchen und in den Psalmen ausgesprochen war — eine Vergeistigung des semitisch-jüdischen Opferrituals, die aber doch die ursprünglichen Züge desselben nicht ganz verwischt hatte. Das Eindringen griechischer Opferideen lässt sich vor Justin noch nicht beobachten. Auch wurde über den Zusammenhang der Gemeindeopfer mit dem Kreuzesopfer Christi noch nicht reflectirt.

³ S. meine Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Litt. II 1 2 S. 88 ff. S. 137 ff.

Gottesverehrung doch in bestimmten Ordnungen verwirklicht worden ist, und dass sie vor Allem die überlieferten heiligen Handlungen eingeschlossen und sie, soweit das möglich war, sich angepasst hat¹. Nur unter der Vorstellung des Symbolischen konnte dies gelingen, und somit haftete diese Vorstellung am festesten an jenen Handlungen. Das Symbolische ist aber für jene Zeit nicht als der Gegensatz des Objectiven, Realen zu denken, sondern es ist das Geheimnissvolle, Gottgewirkte (μυστήριον), dem das Natürliche, profan Klare gegenübersteht. Was nun die Taufe betrifft, die auf den Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes vollzogen wurde — doch hat noch Cyprian gegen den Brauch, auf den Namen Jesu zu taufen, polemisiren müssen ep. 73 16—18 —, so ist bereits oben (Cap. 3, S. 161f.) bemerkt worden, dass sie als Bad der Wiedergeburt und als Erneuerung des Lebens insofern galt, als man annahm, dass die vergangenen Sünden der „einstigen Blindheit“ durch sie getilgt würden². Da aber der Glaube als nothwendige Vorbedingung angesehen³, und da andererseits die Vergebung der vergangenen Sünden an und für sich als Gottes würdig erachtet wurde⁴, so blieb der behauptete specifische Erfolg der Taufe doch recht unsicher, und die schwere Aufgabe, welche sie stellte, konnte wichtiger erscheinen als die bloss rückwirkende Gabe, welche sie bot⁵. Unter solchen Umständen musste sie aber die Gläubigen, welche nun einmal an die Taufe gewiesen waren, dazu |veranlassen, dem Geheimnissvollen als solchem hier Werth beizulegen⁶. Damit ist aber allezeit ein Zustand geschaffen, der die

¹ Weder gab es eine „Lehre“ von der Taufe und dem Abendmahl, noch wurde ein innerer Zusammenhang zwischen diesen h. Handlungen vorausgesetzt. Zusammengestellt als vom Herrn gestiftete Handlungen wurden sie hie und da.

² Melito, Fragm. XII (Otto, Corp. Apol. IX, p. 418): Δύο συνέστη τὰ ἄφεσιν ἀμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα.

³ Eine sichere Spur der Kindertaufe findet sich in dieser Epoche nicht; der persönliche Glaube ist nothwendige Vorbedingung (s. Herm. Vis. III 7 3; Justin, Apol. I 61). „Prius est praedicare, posterius tingere“ (Tert., de bapt. 14).

⁴ Auf Grund der Reue, s. Praed. Petri bei Clem., Strom. VI 5 43 48.

⁵ S. namentlich den II Clemensbrief. Tertull., de bapt. 15: „Felix aqua quae semel abluit, quae ludibrio peccatoribus non est.“

⁶ Das Hinab- und Heraufsteigen bei der Taufe und das Untertauchen galten als bedeutungsvolle, aber nicht als unerlässliche (s. Διδαχὴ 7) Symbole; die wichtigsten Stellen für die Taufe sind Διδ. τ. ἀπ. 7; Barn. 6 11 11—11 (hier ist die Verbindung, in welche das Kreuz Christi und das Wasser gesetzt werden, wichtig; das tertium compar. ist, dass der Erfolg beider die Sündenvergebung ist); Herm., Vis. III 3 Sim. IX 16; Mand. IV 3 (ἐτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἔκλεινη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἀμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων); II Clem 6 9 7 6 8 6. Eigenthümlich Ignat. ad Polyc. 6 2: τὸ βάπτισμα ὁμῶν

Einschleppung neuer fremder Ideen nicht nur erleichtert, sondern positiv vorbereitet; denn bei dem Vacuum des Geheimnisses kann schliesslich weder die Phantasie noch die Reflexion verharren. Die Namen für die Taufe *σφραγίς* und *φωτισμός*, die in jener Zeit aufgekomen sind, sind insofern lehrreich, als sie beide keine direkte Bezeichnung der vorausgesetzten Wirkung der Taufe, der Sündenvergebung, sind und dazu eine hellenische Auffassung bekunden. Sofern die Taufe das „Siegel“ heisst¹, gilt sie als die Versicherung |

μετέτω ὡς ὅπλα. Besonders wichtig ist Justin, *Apol.* I 61 65. Auch Manches aus Tertullian's Schrift *de bapt.* gehört hierher. Gnostischer Taufgesang in der 3. pseudosalomonischen Ode in der *Pistis Sophia* p. 131 ed. Schwartz. Marcianische Taufformel bei Iren. I 21 3. Aus der *Διδαχὴ* c. 7 ergibt sich deutlich, dass ihr Verfasser die Aussprechung der heiligen Namen über dem Täufling und das Wasser, nicht aber die Untertauchung für wesentlich gehalten hat; s. die gründliche Untersuchung dieser Stelle bei Schaff, *The oldest Church Manual called the Teaching of the XII apostles* (1885) p. 29—57. Der Streit über das Wesen der Johannestaufe im Verhältniss zur christlichen ist uralte in der Christenheit, s. auch Tert., *de bapt.* 10. Tertullian sieht in jener nur eine Taufe zur Busse, nicht zur Vergebung.

¹ Bei Hermas und im zweiten Clemensbrief. Wahrscheinlich stammt der Ausdruck aus der Mysteriensprache; s. Appulejus, *de magia* 55: „*Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo.*“ Seitdem die Heidenchristen Taufe (und Abendmahl) nach Massgabe der Mysterien auffassten, ist ihnen die Parallele mit den Mysterien selbst natürlich stets aufgefallen. Das beginnt mit Justin. Tertullian sagt *de bapt.* 5: „*Sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritualium potestatum eadem efficacia idolis suis subministrant. Sed viduis a quis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isis alicuius aut Mithrae; ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim. Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur, idque se in regenerationem et impunitatem periorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres, quisquis se homicidio infecerat, purgatrices aquas explorabat.*“ *De praescr.* 40: „*Diabolus ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit: et si adhuc memini, Mithras signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit . . . summum pontificem in unius nuptiis statuit, habet et virgines, habet et continentes.*“ Die antike Auffassung, dass die Materie in geheimnissvoller Weise auf den Geist einwirke, kam in der Taufe sehr früh zur Geltung. Man erkennt das aus Tertullian's Schrift über die Taufe und seinen Speculationen über die Kraft des Wassers (c. 1 ff.). Allerdings muss das Wasser zu diesem Zweck erst benedicirt sein (d. h. die Dämonen müssen aus ihm entfernt werden). Dann aber ist es heiliges Wasser, mit dem der Geist Gottes verbunden ist und welches die Seele wirklich zu reinigen vermag. S. Hatch, *The influence etc.*, p. 19. Die Benediction des Wassers ist gewiss sehr alt; aber bestimmte Zeugnisse aus der ältesten Zeit fehlen. Auch für den Exorcis-

eines Gutes, also nicht als das Gut selbst, mindestens bleibt die Beziehung auf dasselbe dunkel; sofern sie „Erleuchtung“ genannt wird¹, wird sie geradezu unter einen ihr fremden Gesichtspunkt gestellt. Dem wäre anders, wenn wir bei φωτισμός noch an die Gabe des h. Geistes zu denken hätten, der als reales Princip eines neuen Lebens und wunderbarer Kräfte dem Täufling verliehen werde. Aber der Gedanke einer nothwendigen Verbindung der Taufe mit einer wunderbaren Geistesmittheilung scheint sehr frühe abhanden gekommen resp. unsicher geworden zu sein, da die thatsächlichen Umstände ihm nicht mehr günstig waren²; jedenfalls ist die Bezeichnung der Taufe als φωτισμός nicht von hier aus zu erklären. — Was nun das Abendmahl betrifft, so ist das Wichtigste, dass seine Feier immer mehr der Mittelpunkt wurde nicht nur für den Cultus der Gemeinde, sondern für ihr Leben als Gemeinde überhaupt. Die Form, welche dieser Feier zukommt — die gemeinsame Mahlzeit —, liess sie geeignet erscheinen, Ausdruck der brüderlichen Einheit der Gemeinde zu sein (über die Exomologese vor dem Mahl s. Δδ. 14 und meine Bemerkungen z. d. St.); die Gebete, die sie einschloss, boten sich als Vehikel dar, um in Dank und Bitte Alles vor Gott zu bringen, was die Gemeinde bewegte, und die Aufbringung der Elemente für die h. Handlung erweiterte sich naturgemäss zur Darbringung von Gaben für den armen Mitbruder, der sie auf diese Weise aus der Hand Gottes selbst empfing. In allen diesen Beziehungen stellte sich aber die h. Handlung als ein Gemeindeopfer dar, und zwar als ein Opfer des Dankes (εὐχαριστία), wie sie denn auch genannt worden ist³.

mus der Täuflinge vor der Taufe weiss ich kein älteres Zeugniß als die Sentent. LXXXVII episcoporum (Hartel, Opp. Cypr. I, p. 450 Nr. 37): „primo per manus inpositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem.“

¹ So zuerst Justin (I 61). Das Wort stammt aus den griechischen Mythen; über Justin's Auffassung von der Taufe s. auch I 62 und von Engelhardt, Christenthum Justin's S. 102 f.

² Paulus verbindet die Taufe und die Mittheilung des Geistes; aber schon sehr bald wurden sie getrennt vorgestellt, s. die Berichte der Apostelgeschichte, die allerdings sehr dunkel sind, weil der Verfasser augenscheinlich das „Herabfahren“ des Geistes oder etwas dem Aehnliches selbst niemals beobachtet hat. Das Aufhören besonderer Kundgebungen des Geistes bei und nach der Taufe und der abgenöthigte Verzicht, die Taufe von besonderen Erschütterungen begleitet zu sehen, scheint als die erste Stufe in der Ernüchterung der Gemeinden betrachtet werden zu müssen.

³ Die Auffassung der ganzen Abendmahlshandlung als einer Opferhandlung findet sich deutlich in der Δδαχή (c. 14), bei Ignatius und vor Allem bei Justin (I 65 f.). Aber auch Clemens Rom. setzt sie voraus, wenn er (c. 40—44) die Episkopen und Diakonen mit den Altlichen Priestern und Leviten parallelisirt

Als Opferhandlung konnten alle | die ATlichen *termini technici* für das Opfern auf sie angewendet und die ganze Fülle von Ideen, die sich im A. T. an diese knüpften, in sie eingeführt werden. Man kann nicht sagen, dass damit etwas schlechthin Fremdes in die Handlung eingetragen worden wäre, mag es auch zweifelhaft bleiben, ob in der Idee ihres Stifters die Mahlzeit als Opfermahlzeit gedacht worden ist. Aber von weittragendster Bedeutung musste es werden, dass an die Handlung auf diese Weise ein Reichthum von Vorstellungen geknüpft wurde, die weder mit der Bestimmung der Mahlzeit, die Erinnerung an den Tod Christi lebendig zu erhalten¹, noch mit den geheimnissvollen Symbolen des Leibes und Blutes Christi irgend etwas gemein

und das *προσφέρειν τὰ δῶρα* (44 4) als ihre Hauptfunction bezeichnet. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob der ersten Feier des Abendmahles im Sinne des Stifters der Charakter eines Opfers resp. einer Opfermahlzeit zugekommen ist; gewiss ist, dass die Auffassung, wie sie sich bereits bis zur Zeit Justin's ausgebildet hat, von den Gemeinden geschaffen worden ist. Anlass, in dem Abendmahl ein Opfer zu erblicken, war mannigfach gegeben. Erstlich forderte die Stelle Maleachi 1 11 ein solennes, christliches Opfer (s. meine Bemerkungen z. Διδ. 14 3), zweitens galten alle Gebete als Opfer, also mussten insonderheit die feierlichen Gebete beim Abendmahl als solche betrachtet werden, drittens enthielten die Einsetzungsworte *τοῦτο ποιεῖτε* ein Gebot zu einer bestimmten religiösen Handlung; eine solche konnte aber nur als Opfer vorgestellt werden, und dies um so mehr, als der Heidenchrist das *ποιεῖν* im Sinne von *θύειν* verstehen zu müssen glauben konnte, viertens endlich waren für die mit dem Abendmahl verbundenen Agapen Naturalleistungen nöthig, aus denen dann auch Brod und Wein für die heilige Feier ausgesondert wurden; unter welchen anderen Gesichtspunkt konnten diese Darbringungen im Cultus gestellt werden, als unter den der *προσφορά* behufs eines Opfers? Doch waltete die geistige Auffassung noch so vor, dass als die eigentliche *θύσία* auch bei Justin nur die Gebete galten (Dial. 117); die Elemente sind nur *δῶρα*, *προσφοράί*, die ihren Werth durch die Gebete erhalten, in denen für die Gaben der Schöpfung und Erlösung sowie für die h. Speise gedankt und die Einführung der Gemeinde in das Reich Gottes erfleht wurde (s. Διδ. 9 10). Desshalb hiess sogar die h. Speise selbst *εὐχαριστία* (Justin, Apol. I 66: *ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία*. Διδ. 9 1. Ignat.), weil sie *τροφή εὐχαριστηθεῖσα* ist. Dass Justin bereits als Object zu *ποιεῖν* den Leib Christi verstanden und somit an ein Opfern dieses Leibes gedacht habe (I 66), ist ein Missverständniss; der Opferact im eigentlichen Abendmahl besteht vielmehr auch nach Justin lediglich in dem *εὐχαριστίαν ποιεῖν*, wodurch aus dem *κοινὸς ἄρτος* der *ἄρτος τῆς εὐχαριστίας* wird; „das Abendmahlsopfer ist dem Wesen und der Hauptsache nach, abgesehen nämlich von dem in der kirchlichen Praxis damit in Verbindung stehenden Almosenopfer, nichts als ein Gebetsopfer, der Opferact der Christen auch hier kein anderer als ein Gebetsact“ (siehe Apol. I 13 65—67. Dial. 28 29 41 70 116—118).

¹ Justin hebt diese Bestimmung kräftig hervor; dagegen fehlt sie in den Abendmahlsgebeten der Διδάχῃ; wenn nicht c. 9 3 als eine Anspielung zu betrachten ist.

hatten. Die Folge war, dass die eine Handlung einen doppelten Werth erhielt. Einmal erschien sie als die προσφορά und θυσία der Gemeinde ¹, als das reine Opfer, welches die über die Welt zerstreute Christenheit dem grossen Könige darbringt, indem sie zu ihm ihre Gebete emporsendet und dabei das, was er gegeben, wiederum vor sein Angesicht stellt, um es unter Lob und Dank von ihm zurückzunehmen; aber hierbei fanden die geheimnissvollen Worte, dass Brod und Wein der gebrochene Leib und das zur Vergebung der Sünden vergossene Blut Christi seien, noch keine Berücksichtigung. Diese Worte mussten an und für sich zu besonderen Erwägungen auffordern. Sie veranlassten es, in der Handlung, genauer in den geheiligten Elementen, eine geheimnissvolle Mittheilung Gottes anzuerkennen, eine Gabe zum Heile — und dies ist das Zweite. Bei der rein geistigen Auffassung von göttlichen Heilsgaben konnten aber die durch die h. Handlung vermittelten Güter nur als geistige (Glaube, Erkenntniss resp. als das ewige Leben) gedacht und die geheiligten Elemente nur als die geheimnissvollen Vehikel derselben anerkannt werden. Eine Reflexion über den Unterschied von Symbol und Vehikel gab es noch nicht; vielmehr galt das Symbol als Vehikel und umgekehrt. Eine besondere Beziehung des Genusses der h. Elemente auf die Sündenvergebung sucht man vergebens; sie wäre nach der ganzen Vorstellung von Sünde und Vergebung damals unmöglich gewesen. Worauf man Werth legte, war die Stärkung des Glaubens und der Erkenntniss, sowie die Versicherung des ewigen Lebens, und hierauf schien eine Niessung Beziehung zu haben, in welcher nicht gemeines Brod und Wein, sondern eine τροφή πνευματική angeeignet wurde. Man reflectirte noch wenig; aber unzweifelhaft bewegte sich die Vorstellung hier auf dem Gebiete, welches begrenzt war einerseits durch die Absicht, den überlieferten wunderbaren Worten der Einsetzung gerecht zu werden, andererseits durch die Grundüberzeugung, dass Geistliches nur durch die Mittel des Geistes zu erreichen sei ². So hafteten an dem Abendmahl die Ideen des | Opfers

¹ Die Bezeichnung θυσία findet sich zuerst in der Διδ. c. 14.

² Sofern in der h. Speise des Abendmahls ein Gut vorgestellt wurde, galt das Abendmahl als „Sacramentum“. Die Auffassung von der Art dieses Gutes, wie sie Joh 6 27—58 vorgetragen ist, scheint die verbreitetste gewesen zu sein. Auf sie ist Ignat. ad Eph. 20 2 zurückzuführen: ἕνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός; vgl. Διδ. 10 3: ἡμῖν ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον; auch 10 2: εὐχαριστοῦμέν σοι ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας. Justin, Apol. I 66: ἐκ τῆς τροφῆς ταύτης αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν (κατὰ μεταβολήν d. i. die h. Speise wird wie alle Nahrung vollständig in unser

und einer von Gott gewährten h. Gabe; beide wurden getrennt gehalten; denn von jener Auffassung, nach welcher der im Brode sich darstellende Leib Christi das von der Gemeinde dargebrachte Opfer sei, findet sich noch keine sichere Spur¹. Aber man fühlt sich hier

Fleisch gewandelt; aber auch Justin hat hier höchst wahrscheinlich den Auferstehungsleib im Sinn; der Ausdruck ist, wie der Context lehrt, um der Parallele zur Incarnation willen gewählt). Iren. IV 18 5 V 2 2 f. Was nun die Frage betrifft, wie sich die Elemente zum Leibe und Blute Christi verhalten, so scheint Ignatius an mehreren Stellen, namentlich ad Smyrn. 7 1 (ἐδχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν ἐδχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν) sich streng realistisch auszudrücken. Allein viele Stellen zeigen, dass Ignatius von einer solchen Auffassung weit entfernt ist, vielmehr johanneisch denkt. Trall. 8 wird der Glaube als das Fleisch, die Liebe als das Blut Christi bezeichnet; Rom 7 heisst in einem Athem das Brod Gottes das Fleisch Christi, das Blut aber ἀγάπη ἀφθαρτος; Philad. 1 lesen wir: αἷμα Ἰ. Χρ., ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράνομος. In Philad. 5 wird das Evangelium Fleisch Christi genannt u. s. w. Mit Recht sagt daher Höfling (Lehre v. Opfer S. 39): „Die Eucharistie ist dem Ignatius σὰρξ Christi als sichtbares Evangelium, gleichsam als den Inhalt der πίστις, den Glauben an die σὰρξ παθοῦσα bezeugende, göttliche Institution, welche der Gemeinde zugleich als Mittel, ihre Einigung in diesem Glauben darzustellen und zu erhalten, dient.“ Dagegen lässt sich nicht verkennen, dass Justin (Apol. I 66) die wunderbare, vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brodes mit dem vom Logos angenommenen Leib vorausgesetzt hat; es dürfte hierin ein Einfluss der in den griechischen Mysterien vorgestellten Wunder auf die Auffassung vom Abendmahl zu erkennen sein: Οὐχ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιήθεις Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' ἐδχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ ἐδχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι (s. von Otto z. d. St.). — In den Texten u. Unters. VII 2, S. 117 ff. habe ich gezeigt, dass im zweiten Jahrhundert in den verschiedensten christlichen Kreisen häufig statt des Weins und Wassers nur Wasser beim Abendmahl gebraucht worden ist, und dass sich in manchen Gegenden diese Sitte bis in die Mitte des 3. Jahrh. erhalten hat (s. Cypr. ep. 63). Ich habe es ferner wahrscheinlich zu machen gesucht, dass auch Justin in der Apologie eine Abendmahlsfeier mit Brod und Wasser schildert. Letzteres ist von Zahn, Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892, und Jülicher, Zur Gesch. der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Abhandl. f. Weizsäcker 1892, S. 217 ff.) bestritten worden.

¹ Ignatius nennt das Dankopfer das Fleisch Christi, aber der Begriff „Fleisch Christi“ ist ihm selbst ein spiritueller; umgekehrt sieht Justin das wirkliche Fleisch Christi im Brode an, bezieht aber nicht die Idee des Opfers auf dasselbe. So sind beide von der späteren Auffassung noch entfernt. — Die zahlreichen Allegorien, die sich bereits an das Abendmahl hefteten (ein Brod = eine Gemeinde; viele zerstreute Körner, die zu einem Brode geeint werden = die in der Welt zerstreuten Christen, die in das Reich Gottes zusammen

fast aufgefördert, die spätere Entwicklung der Vorstellungen unter Berücksichtigung der antiken, hellenischen Opfervorstellungen aus den Prämissen zu construiren.

3. Die natürlichen Unterschiede unter den Menschen und die durch sie gesetzten Verschiedenheiten der Stellung und des Berufes sollten in den Gemeinden trotz der Selbständigkeit und Vollbürtigkeit jedes einzelnen Christen nicht aufgehoben, sondern geheiligt sein; vor Allem sollten alle Pietätsverhältnisse respectirt werden. Deshalb erhielten auch die „Alten“ ein besonderes Ansehen; man sollte ihnen Ehrerbietung und den gebührenden Gehorsam erweisen. Aber die durch den Unterschied von *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι* gesetzte Organisation, so wichtig sie war, darf doch nicht als die für die Gemeinden charakteristische betrachtet werden, selbst dort nicht, wo, wie in grösseren Gemeinden und vielleicht bald überall, ein Collegium gewählter Aeltester an die Spitze der Gemeinde trat. Vielmehr entsprach der ursprünglichen Eigenart der christlichen Gemeinde nur eine Organisation, deren Fundament die Geistesgaben (*χαρίσματα*) bildeten, welche von Gott der Kirche geschenkt waren¹. Demgemäss war aus dem apostolischen Zeitalter eine doppelte Organisation den Gemeinden überliefert worden. Die eine gründete sich auf die *δικαίον* τοῦ λόγου und galt als direct von Gott gesetzt; die andere stand mit der Oekonomie der Gemeinde, vor Allem mit der Gabendarbringung — also dem Opferdienst — im engsten Zusammenhang. Dort waren es von Gott berufene und ausgerüstete, der Christenheit — nicht einer einzelnen Gemeinde — geschenkte *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, die als *ἀπόστολοι*, *προφῆται* und *διδάσκαλοι* das Evangelium zu verbreiten resp. die Kirche Christi zu erbauen hatten; sie galten als die eigentlichen *ἡγούμενοι* in den Gemeinden, und Alle sollten ihr vom Geist gewirktes Wort gläubig aufnehmen. Hier waren es mit den Charismen der Leitung und der Hülfeleistung ausgerüstete, von der Einzelgemeinde bestellte *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, welche die Gaben entgegenzunehmen und zu verwalten, den Opferdienst (wenn keine Propheten vorhanden waren) zu vollziehen und die Gemeindeangelegenheiten zu besorgen hatten². Es lag in der Natur der Sache, dass eingeführt werden sollen; ein Opferaltar = eine Gemeindeversammlung, Ausschluss von Winkelgottesdiensten u. s. w.) können hier nicht sämmtlich aufgeführt werden.

¹ Vgl. zum Folgenden meine Ausführungen in der grösseren Ausgabe der Apostellehre Cap. 5 (Texte u. Unters. II 1 2). Die neueren zahlreichen Untersuchungen (Loening, Loofs, Réville etc.) findet man aufgeführt in Sohm's Kirchenrecht, Bd. I (1892), wo die ausführlichsten Erörterungen gegeben sind.

² Dass die Episkopen und Diakonen primär Cultusbeamte waren, erkennt

die ἐπίσκοποι als selbständige Beamte in der Regel aus der Zahl der Alten erwählt wurden und so auch mit den gewählten πρεσβύτεροι zusammenfallen konnten. Schon in die zweite Hälfte unserer Epoche fällt aber eine höchst bedeutende Entwicklung. Es traten nämlich die Propheten und Lehrer mehr und mehr zurück — in Folge von Ursachen, die sich aus der Einbürgerung der Gemeinden in der Welt ergaben —, und ihre Function — der solenne Dienst am Wort — begann auf die Gemeindebeamten überzugehen, die bereits bei dem öffentlichen Gottesdienst eine so grosse Rolle spielten, die Episkopen. | Gleichzeitig aber erschien es mehr und mehr zweckmässig, mit der Entgegennahme der Gaben und ihrer Verwaltung (zugleich mit der Sorge für die cultische Einheit der Gemeinde) einen Beamten als Oberleiter (Vorsteher des Gottesdienstes) zu betrauen, d. h. statt der Mehrzahl der Bischöfe einen Bischof zu bestellen, dabei aber das Collegium der Presbyter als der προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας — gleichsam den Senat der Gemeinde — wie bisher bestehen zu lassen¹. Ferner, schon frühe war im Zusammenhang mit der Vorstellung vom neuen Opfer die Vorstellung betreffs der gewählten Episkopen und Diakonen ausgeprägt worden, dass sie die Gegenbilder der Priester und Leviten seien; aber auch die Auffassung findet sich — und sie ist wohl die ältere —, dass vielmehr die Propheten und Lehrer als die berufenen Prediger des Worts die Priester seien. Durch das Zu-

man am deutlichsten aus I Clem. 40—44, aber auch aus dem Zusammenhang, in dem das 14. Cap. der Διαχρή mit dem 15. steht (s. das οὖν 151), worauf mich H a t c h mündlich aufmerksam gemacht hat. — Zu den Gemeindeangelegenheiten gehörte vor allem auch die φιλοξενία und der Verkehr mit den anderen Gemeinden (die Pflege der unitas). Hier lag unzweifelhaft von Anfang an ein wichtiges Stück der Obliegenheiten des Bischofs; R a m s a y hat (The church his the Roman empire 1893 p. 361 ff.) diesen Punkt ausschliesslich und darum einseitig betont. Nach ihm ist der monarchische Episkopat aus Beamten entstanden, die ad hoc und zeitweilig eingesetzt waren, um den Verkehr mit anderen Gemeinden zu procuriren.

¹ S o h m (a. a. O.) sucht nachzuweisen, dass der monarchische Episkopat in Rom entstanden ist und von Hermas bereits vorausgesetzt wird. Ich halte diesen Nachweis nicht für erbracht und muss auch die kühnen Ausführungen, die an den I Clemensbrief geheftet werden, grösstentheils ablehnen. Sie fassen sich in dem Satze zusammen, den S o h m S. 158 an die Spitze gestellt hat: „Der I Clemensbrief macht Epoche in der Kirchenverfassungsgeschichte. Er war bestimmt, der urchristlichen Verfassung in der Kirche ein Ende zu machen.“ Nach S o h m (S. 165) ist auch eine Verfassungsänderung (die Einführung des monarchischen Episkopats) in der römischen Gemeinde die unmittelbare Folge des Clemensbriefs gewesen. Allein das kann nur behauptet, nicht bewiesen werden; denn die Beweisführung, die S o h m aus dem Römerbrief des Ignatius und aus dem Hirten versucht hat, ist nicht überzeugend.

rücktreten der letzteren musste dem Schwanken in der Anwendung dieser so wichtigen Allegorie ein Ende gemacht werden. Noch bedeutsamer aber musste es werden, dass, indem die Bischöfe, resp. der Bischof, die Functionen der alten λαλοῦντες τὸν λόγον übernahmen, auch das hohe Ansehen, welches an diesen als an den besonderen Trägern des Geistes, die nicht Gemeindebeamten waren, haftete, auf jene überging. Um das Jahr 140 scheint aber der Zustand der Organisation in den Gemeinden noch ein sehr verschiedener gewesen zu sein; hier und dort hatte sich ohne Zweifel schon die zweckmässige Einrichtung, nur einen Bischof zu bestellen, durchgesetzt, während sich vielleicht seine Functionen noch nicht wesentlich gesteigert hatten und die Propheten und Lehrer noch das grosse Wort führten. Umgekehrt mag es in anderen Gemeinden noch immer eine Mehrzahl von Episkopen gegeben haben, während die Propheten und Lehrer regelmässig keine bedeutende Rolle mehr spielten. Erst in Folge der sog. gnostischen Krisis, die in jeder Hinsicht Epoche gemacht hat, ist eine feste Organisation erreicht und die apostolisch-bischöfliche Verfassung begründet worden. Einer ihrer wichtigsten Voraussetzungen, die auch in die Entwicklung des Dogmas sehr tief eingegriffen hat, ist indess schon hier zu gedenken. Wie die Gemeinden alle Normen, nach denen sie lebten, und alle Güter, die sie heilig hielten, auf die Ueberlieferung von den zwölf Aposteln zurückführten, weil sie ihnen nur unter dieser Voraussetzung als christlich galten, so haben sie auch, soweit wir das verfolgen können, stets ihre Organisation, nach welcher sie Presbyter resp. Episkopen und Diakonen besaßen, auf apostolische Anordnung zurückgeführt. Hier ergab sich dann die Vorstellung ganz natürlich, dass die Apostel selbst die ersten Gemeindebeamten eingesetzt hätten¹. Diese Vorstellung mag eine Unterlage an einigen wirklichen Fällen der Art besessen haben, aber das kommt hier nicht in Betracht; denn sie würden als solche nicht zur Aufstellung einer Theorie geführt haben. Um eine Theorie aber handelt es sich hier, die nichts anderes als ein integrierender Bestandtheil der allgemeinen Theorie ist, dass die zwölf Apostel in jeder Hinsicht das Mittelglied gewesen sind zwischen Jesus und den Gemeinden der Gegenwart (s. oben S. 148f.). Diese Auffassung ist älter als die grosse gnostische Krisis, wie denn auch die Gnostiker sie getheilt haben; man leitete aber aus ihr ursprünglich noch keine besonderen Qualitäten der Gemeindebeamten ab

¹ S. vor Allem I Clem. 42 44, die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe u. s. w.

— vielmehr nur der Gemeinde selbst —, und man hielt die Vorstellung von der Selbständigkeit und Souveränität der Gemeinden durch sie nicht gefährdet, weil eine Einsetzung durch Apostel einer Einsetzung durch den h. Geist, den sie besaßen und dem sie folgten, gleich geachtet wurde, die Selbständigkeit der Gemeinden aber eben darauf beruhte, dass sie den Geist in ihrer Mitte hatten. Die hier kurz skizzierte Auffassung ist durch die Hinzufügung eines Gedankens — des der apostolischen Succession¹ —, in der Folgezeit völlig umgebildet worden und ist dann zusammen mit der Vorstellung vom specifischen Priesterthum des Gemeindeleiters das wichtigste Mittel zur Erhebung des Amts über die Gemeinde geworden². |

Epimetrum.

Diese Uebersicht über den Gemeinglauben und die Anfänge der Erkenntniss, des Cultus und der Organisation in dem ältesten Heidenthum wird gezeigt haben, dass die entscheidenden Prämissen für die Entwicklung des Katholicismus schon

¹ Dieser Gedanke ist römisch, s. unten, II. Buch II. Cap. C.

² erinnert sei hier noch daran, dass neben den Propheten und Lehrern, den Aeltesten, den Episkopen und Diakonen die Asketen (Jungfrauen, Wittwen, Ehelose, abstinentes) und die Märtyrer (Confessoren) ein besonderes Ansehen in den Gemeinden genossen und wohl auch nicht selten in der Verwaltung und Leitung der Gemeinden eingegriffen haben. Hermas befiehlt deutlich genug, dass man die Confessoren höher achten soll als die Presbyter (Vis. III 12); die „Wittwen“ wurden bald mit cultisch-diakonalen Aufgaben betraut und ihnen dem entsprechende Ehrenrechte gegeben; über die Grenzen derselben ist, wie wir aus verschiedenen Stellen schliessen können, viel gestritten worden. Eine Angabe bei Tertullian zeigt, dass die Confessoren bei Bischofswahlen besonderen Anspruch auf Berücksichtigung hatten (adv. Valent. 4: „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abruptit“). Diese Angabe wird durch andere Stellen bekräftigt; s. Tertull. de fuga 11: „Hoc sentire et facere omnem servum dei oportet, etiam minoris loci, ut maioris fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit“; s. Hippolyt in den arab. Canones u. dazu Achelis, Texte u. Unters. VI 4 S. 67 f., 220 ff.; Cypr., epp. 38 39. Die Art, wie seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts Confessoren und Asketen den Versuch gemacht haben, in die Leitung der Gemeinden hineinzusprechen, und die rücksichtsvolle Weise, in der man das abzustellen suchte, zeigt, dass von Alters her jenen Personen um ihrer Leistung willen ein besonderes Verhältniss zum Herrn und darum ein besonderes Recht gegenüber der Gemeinde zuerkannt worden ist. — Ueber den Uebergang der alten Propheten und Lehrer in wandernde Asketen (später in Mönche) s. die syrisch erhaltenen pseudoclementinischen Briefe de virginitate u. meine Abhandl. i. d. Sitzungsberichten d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1891, S. 361 ff.

vor der Mitte des 2. Jahrhunderts und vor dem brennenden Kampf mit dem Gnosticismus vorhanden gewesen sind, mag man nun auf die eigenthümliche Gestalt des Kerygma, mag man auf die Ausprägung des Traditionsgedankens, mag man auf die Theologie mit ihrer moralisch-philosophischen Haltung sehen. Man darf daher wohl urtheilen, dass der Kampf mit dem Gnosticismus die Entwicklung beschleunigt, ihr aber nicht eine neue Richtung gegeben hat; denn das Element, welches im Gnosticismus am wirksamsten gewesen ist — der hellenische Geist —, steckte im ältesten Heidenchristenthum selbst schon: es war die Luft, die man athmete; die Elemente aber, die dem Gnosticismus eigenthümlich sind, sind grösstentheils abgelehnt worden¹. Man kann sogar noch einen Schritt weiter zurückgehen (s. oben S. 41 ff. 73 ff.): der grosse Heidenapostel selbst hat im Römerbrief und in den Korintherbriefen das Evangelium in die Denkweise der Griechen hineingepflanzt; er hat es mit griechischen Gedanken zu erläutern unternommen und nicht nur die Griechen zum alten Testament und zum Evangelium gerufen, sondern auch das Evangelium als einen Sauerteig in die religiöse und philosophische Gedankenwelt der Griechen eingeführt. Darüber hinaus hat er in seiner pneumatisch-kosmischen Christologie den Griechen den Anstoss zu einem Theologumenon gegeben, in dessen Dienst sie ihre ganze Philosophie und Mystik zu stellen vermochten. Er hatte die Thorheit des gekreuzigten Christus gepredigt und doch dabei die Weisheit des die Natur bezwingenden Geistes, des himmlischen Christus, verkündet. Von diesem Moment an war eine Entwicklung begründet, die zwar noch sehr verschiedene Formen annehmen konnte, in der aber nach und nach alle Kräfte und Ideen des Griechenthums an das Evangelium herantreten mussten. Aber selbst hiermit ist noch nicht das Letzte gesagt; vielmehr ist daran zu erinnern, dass das Evangelium selbst in die Zeit der „Erfüllung“ gehört, welche durch den Austausch der alttestamentlichen Religion und des Hellenischen bezeichnet ist (s. oben S. 41 ff. 56 ff.). |

Die Urkunden, die uns aus dem 1. Jahrhundert der Heidenkirche erhalten sind, sind dogmengeschichtlich sehr verschieden. In der Didache besitzen wir einen Katechismus für das christliche Leben, abhängig von einem jüdisch-griechischen Katechismus, das specifisch Christliche in den Gebeten und der Kirchenordnung zum Ausdruck bringend. Der Barnabasbrief, wahrscheinlich alexandrinischen Ur-

¹ S. Weizsäcker Gött. Gel. Anz. 1886 Nr. 21 S. 829 f., dessen Ausführungen ich mir fast vollständig anzueignen vermag.

sprungs, lehrt die richtige (christliche) Deutung des A. T.'s, verwirft die wörtliche Deutung und das Judenthum als teuflisch und folgt in der Christologie wesentlich dem Paulus. Dieselbe Christologie vertritt der römische 1. Clemensbrief, der auch sonst paulinische Reminiscenzen (Versöhnung und Rechtfertigung) enthält, sie aber in eine moralistische Denkweise einstellt — ein höchst charaktervolles Schreiben, in dem sich der Geist der Tradition, Ordnung, Festigkeit und allgemeiner kirchlichen Fürsorge Roms bereits ausgeprägt hat. Die moralistische Denkweise ist klassisch repräsentirt durch den Hirten des Hermas und den 2. Clemensbrief, in denen ausserdem das eschatologische Element stark hervortritt. Im Hirten haben wir die wichtigste Urkunde für das Gemeindecristenthum des Zeitalters im Spiegel eines Propheten, der doch schon mit den concreten Verhältnissen rechnet. Die Theologie des Ignatius ist insofern die vorgeschrittenste, als er, Gnostiker bekämpfend, Heilsthatsachen ist den Vordergrund rückt und seine Gnosis nicht sowohl auf das A. T. als auf die Geschichte Christi richtet. Er versucht es, Jesu Christus *κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα* zum Mittelpunkt des Christenthums zu machen. In diesem Sinne ist seine Theologie und Sprache der des Paulus und des 4. Evangelisten verwandt (besonders auffallend ist die Verwandtschaft mit Ephes.), christocentrisch und hebt sich stark von der seiner Zeitgenossen ab. Seine Geistesverwandten sind Melito und Irenäus, deren Vorläufer er ist. Er verhält sich zu ihnen wie später Methodius zur klassischen orthodoxen Theologie des 4. und 5. Jahrhunderts. Diese Parallele trifft nicht nur formal zu; es ist vielmehr eine und dieselbe Geistesrichtung, die von Ignatius über Melito, Irenäus, Methodius, Athanasius, Gregor von Nyssa (hier aber mit Origenistischem vermischt) zu Cyrill von Alexandrien geht. Ihr Charakteristisches besteht darin, dass nicht nur die Person Christi als des Gottmenschen Mittelpunkt und Sphäre der Theologie bildet, sondern dass auch alle Hauptstücke seiner Geschichte Mysterien der Welterlösung sind, s. ad Ephes. 19. Ignatius aber ist auch dadurch ausgezeichnet, dass man aus seinen Briefen hinter allem Enthusiastischen, Pathetischen, Abrupten und wiederum liturgisch-Formelhaften ein wahrhaftiges Christuspathos (*ὁ θεός μου*) heraushört. Er ist von Christus ergriffen; vgl. ad Rom. 6: *ἐκείνον ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἐκείνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα*. 7: *ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῶρ φιλόλογον*. Als Probe seiner theologischen Sprache und seiner Glaubensregel s. ad Smyrn. 1: *ἐνόησα ὑμᾶς καθηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι*

Χριστοῦ, πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ, ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί — ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς, ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους —, ἵνα ἄρῃ σόσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. Der Brief des Polykarp ist charakteristisch durch seine Abhängigkeit von älteren christlichen Schriftstücken (Paulusbriefen, I. Petr., I. Joh.), somit durch seine conservative Haltung in Bezug auf die werthvollsten Traditionen der apostolischen Zeit. Das Kerygma Petri bezeichnet den Uebergang aus der urchristlichen Schriftstellerei in die apologetische (Christus als νόμος und λόγος).

Dass sich die Linie: „Ignatius, Polykarp, Melito, Irenäus“ charakteristisch von allen übrigen abhebt, starke Wurzeln im apostolischen Zeitalter hat (Paulus, johanneische Schriften) und wichtige Factoren der zukünftigen Dogmenbildung keimhaft enthält (wie sie bei Methodius, Athanasius, Marcell, Cyrill von Jerusalem hervorgetreten sind), ist offenbar. Ob man desshalb berechtigt ist, von einer kleinasiatischen Theologie zu reden (Ignatius ist nicht Kleinasiat), ist sehr zweifelhaft. Jedenfalls ist der Ausdruck „kleinasiatisch-römische“ Theologie unberechtigt. Aber er hat seine Wahrheit in der richtigen Beobachtung, dass die Massstäbe, mit denen man in Rom und in Kleinasien das Christliche und Kirchliche im Lauf des 2. Jahrhunderts gemessen und abgegrenzt hat, ähnlich gewesen sein müssen. Einsicht in die näheren Zusammenhänge fehlen uns. Man kann nur immer wieder auf die Reise Polykarps nach Rom, auf die Reise des Irenäus über Rom nach Gallien, auf die Reise des Abercius u. A. verweisen (s. die Anfrage der montanistischen Gemeinden in Rom). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Kleinasien neben Rom das geistige Centrum der Christenheit in der Zeit von c. 60—200 gewesen; aber wir haben nur wenige Mittel, um zu beschreiben, wie sich dieses Centrum in der Peripherie geltend gemacht hat. Was wir wissen, gehört auch mehr der Kirchengeschichte an als der speciellen Dogmengeschichte.

Quellen: Die Schriften der sog. apostolischen Väter, s. die Ausgabe von v. Gebhardt, Harnack, Zahn 1876 f. Weitere Reste der urchristlichen Litteratur sind gesammelt von Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. recept. fasc. IV; 2. edit. 1884. Die Lehre der zwölf Apostel (meine Ausgabe 1884, kl. Ausgabe 1886). Bruchstücke des Ev.'s und der Apok. des Petrus (meine Ausgabe, 2. Aufl. 1893). Auch die Schriften Justin's und anderer Apologeten, sofern sie Aufschlüsse über den Gemeindeglauben ihrer Zeit geben, kommen hier in Betracht,

sowie Angaben bei Celsus im Ἀληθὺς Λόγος, bei Irenäus, Clemens Alex. und Tertullian. Selbst gnostische Fragmente können vorsichtig verwerthet werden. — Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. 1857. Pfeleiderer, das Urchristenthum 1887. Renan, Hist. des Orig. du Christian. T. V ff. v. Engelhardt, Das Christenthum Justin's d. M. 1878 S. 375 ff. Schenkel, Das Christusbild der Apostel u. s. w. 1879. Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons. 2 Bände 1888 ff. Behm, Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1886 H. 6—9). Dörner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi I. Th. 1845. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881 S. 22 ff. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer 1851. Höfling, Das Sacrament d. Taufe 1848 2 Bde. Kahn, Die Lehre vom Abendmahl 1851. Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter 1854. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. KK. i. Alterth. 1883. Meine Prolegomena zur Lehre der zwölf Apostel (Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. II. Bd., H. 1. 2). Diestel, Gesch. des A. T. in der christlichen Kirche 1869. Sohm, Kirchenrecht I 1892. Monographien über die apostolischen Väter: Zu I Clemens: Lipsius, Lightfoot [genauester Commentar], Wrede; zu II Clemens: A. Harnack (Ztschr. f. K.-Gesch. I 1877); zu Barnabas: J. Müller; zu Hermas: Zahn, Hückstädt Link; zu Papias: Weiffenbach, Leimbach, Zahn, Lightfoot; zu Ignatius und Polykarp: Lightfoot [genauester Commentar] und Zahn; zum Evangelium und der Apok. des Petrus: A. Harnack; zum Kerygma Petri: von Dobschütz; zu den Theklaacten: Schläu.

Viertes Capitel: Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums.

1. Die Bedingungen für das Aufkommen des Gnosticismus.

Die christlichen Gemeinden waren ursprünglich Verbände zu einem heiligen Leben auf Grund einer gemeinsamen Hoffnung, die auf dem Glauben ruhte, dass der Gott, welcher durch die Propheten geredet hat, seinen Sohn Jesum Christum gesandt, das ewige Leben durch ihn geoffenbart habe und es demnächst zur Erscheinung bringen werde. Das Christenthum hatte seine Wurzeln in gewissen Thaten und Sprüchen, und die Grundlage der christlichen Vereinigung bildeten die gemeinsame Hoffnung, das heilige Leben im Geist nach dem Gesetze Gottes und das Festhalten an jenen Thaten und Sprüchen. Darüber hinaus gab es, wie der vorige Abschnitt gezeigt haben wird, keine feststehende διδαχή¹. Eine Fülle von Phantasien, Ideen und

¹ Es mag hier noch einmal überlegt werden, welche Stücke die zehn ersten Capitel der jüngst entdeckten Διδαχή τῶν ἀποστόλων umfassen, nach deren Aufzählung und Beschreibung der Verfasser fortfährt (11 1): ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὁμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημενα, διέξασθε αὐτόν.

Erkenntnissen war bereits vorhanden, aber dieselben hatten noch nicht die Geltung, die Religion selbst zu sein. Jedoch der Glaube war von Anfang an wirksam, dass das Christenthum die volle Erkenntniss gewähre und von einer Klarheit zur anderen führe. Diese Ueberzeugung musste sich sofort an dem A. T. erproben, d. h. der Mehrzahl der denkenden Christen war durch die Umstände, unter welchen ihnen das Evangelium verkündet worden war, die Aufgabe gestellt, sich das A. T. verständlich zu machen, resp. dieses Buch als ein christliches Buch zu gebrauchen und die Mittel zu finden, durch die der jüdische Anspruch auf dasselbe zurückgewiesen und das jüdische Verständniss widerlegt werden konnte. Diese Aufgabe wäre weder gestellt und noch viel weniger gelöst worden, wenn die christlichen Gemeinden im Reiche nicht in das Erbe der jüdischen Propaganda eingetreten wären, die bereits starke Einflüsse seitens fremder Religionen (babylonische, persische, s. die jüdischen Apokalypsen), erlebt und in der bereits eine weitgehende Spiritualisirung der ATlichen Religion stattgefunden hatte. Diese Spiritualisirung war die Folge einer philosophischen Betrachtung der Religion, und diese philosophische Betrachtung war das Ergebniss einer nachhaltigen Einwirkung der griechischen Philosophie und des griechischen Geistes überhaupt auf das Judenthum gewesen. In Folge dieser Betrachtung wurden alle Thatsachen und Sprüche des A. T., in die man sich nicht zu finden vermochte, zu Allegorien. „Nichts war das, was es zu sein schien, sondern es war nur das Symbol eines Unsichtbaren. Die Geschichte des A. T. wurde hier sublimirt zu einer Geschichte der Emancipation der Vernunft von der Leidenschaft“. Es bezeichnet aber den Anfang der weltgeschichtlichen Entwicklung des Christenthums, dass es die Methode jenes phantastischen Synkretismus adoptiren musste, sobald es sich über sich selbst Rechenschaft geben oder die Offenbarungs-urkunde, die man besass, für sich ausbeuten und verwerthen wollte. Wir haben oben gesehen, dass diejenigen Schriftsteller, die einen fleissigen Gebrauch vom A. T. gemacht haben, ohne Schwanken die allegorische Methode benutzten. Nicht nur die Unfähigkeit, den Wortlaut des A. T. zu verstehen, resp. abweichende religiös-sittliche Meinungen, forderten zu jener Methode auf, sondern vor Allem die Ueberzeugung, dass auf jedem Blatte jenes Buches Christus und die christliche Gemeinde zu finden sein müssten. Wie hätte man diese Ueberzeugung bestätigt sehen können, wenn nicht bereits durch die jüdisch-philosophische Betrachtung des A. T. die concrete Bestimmtheit der Urkunde verwischt worden wäre?

Durch diese nothwendige allegorische Umdeutung des A. T. kam

aber ein intellectuelles, philosophisches Element in die Gemeinden, eine γνῶσις, die von den apokalyptischen Träumen, in denen Engelschaaren auf weissen Pferden, Christus mit Augen wie Feuerflammen, höllische Thiere, Kampf und Sieg erschaut wurden, völlig verschieden war¹. In dieser γνῶσις, die sich an das A. T. anschloss, begannen Viele das specifische Gut zu erkennen, welches dem gereiften Glauben verheissen war und durch das er zur Vollendung kommen sollte. Welch' eine Fülle von Beziehungen, Fingerzeigen und Einsichten schien sich zu ergeben, sobald man das A. T. allegorisch betrachtete, und in welchem Masse war hier schon von den jüdischen philosophischen Lehrern vorgearbeitet worden! Aus den einfachen Erzählungen des A. T. war bereits eine Theosophie entwickelt worden, in welcher die abstractesten Gedanken Wirklichkeit erhalten hatten, und aus der das hellenische hohe Lied von der Macht des Geistes über die Materie und Sinnlichkeit und von der wahren Heimath der Seele hervortönte. Das aber, was bei dieser grossen Umdeutung noch dunkel und unberücksichtigt geblieben war, das empfing jetzt sein Licht aus der Geschichte Jesu, seiner Geburt, seinem Leben, seinem Leiden und Triumphiren. Bei der Betrachtung des A. T., wie es als Urkunde des tiefsten Wissens denen, die es als solche zu lesen verstanden, überliefert worden war, entfesselte sich das intellectuelle Interesse, und dieses sollte nicht eher ruhen, als bis es die neue Religion aus der Welt der Gefühle, Handlungen und Hoffnungen ganz und gar auch in die Welt der hellenischen Begriffe übergeführt und in eine Metaphysik verwandelt hatte. In jener Auslegung des A. T., wie sie z. B. der sog. Barnabas geübt hat, steckt schon ein bedeutendes philosophisches, hellenisches Element, und in jener Predigt, welche den Namen des Clemens führt (sog. 2. Clemensbrief), haben bereits Begriffe, wie der der Kirche, körperliche Gestalt angenommen und sind zu wunder-

¹ Es ist eine gute Ueberlieferung, die den sog. Gnosticismus einfach als Gnosis bezeichnet und dieses Wort doch auch für die Speculationen nicht gnostischer Lehrer des Alterthums (z. B. des Barnabas) benützt; aber die sich ergebenden Consequenzen sind nicht gezogen worden. Richtig Origenes (c. Cels. III 12): „Da nun die Menschen, und zwar nicht nur die arbeitenden und dienenden Classen, sondern auch viele aus den gebildeten Ständen Griechenlands, in dem Christenthum etwas Ehrwürdiges sahen, so mussten nothwendig Secten entstehen, nicht einfach aus Lust an Streit und Widerspruch, sondern weil mehrere Gelehrte in die Wahrheiten des Christenthums tiefer einzudringen sich bestrebten. So entstanden Secten, welche ihren Namen von Männern erhielten, die zwar das Christenthum in seinem Grundwesen bewunderten, aber aus mancherlei Ursachen zu abweichenden Auffassungen kamen.“

samen Verbindungen zusammengeschlossen, während umgekehrt Concretes in Unsichtbares verwandelt ist. |

Aber war einmal das intellectuelle Interesse entfesselt und hatte sich die neue Religion durch das Medium einer philosophischen Betrachtung des A. T. dem hellenischen Geiste genähert, wie konnte es verhindert werden, dass dieser Geist sie völlig und unmittelbar in Besitz nahm, und wo war zunächst die Macht zu finden, die zu entscheiden vermochte, ob diese oder jene Erkenntniss mit dem Christenthum unvereinbar sei? Dieses Christenthum, wie es war, schloss unzweideutig allen Polytheismus und alle Volksreligionen aus, die im Reiche bestanden; ihnen setzte es den einen Gott, den Heiland Jesus und eine geistige Gottesverehrung gegenüber; aber es forderte gleichzeitig alle Nachdenkenden zur Erkenntniss auf, indem es behauptete, die einzig wahre Religion zu sein, während es doch nur eine Abart des Judenthums zu sein schien. Der Art und dem Umfange der Erkenntniss schien es keine Schranken zu ziehen, und am wenigsten einer solchen Erkenntniss, die im Stande war, alles Ueberlieferte gleichzeitig bestehen zu lassen und abzuthun, weil sie es in geheimnissvolle Symbole verwandelte. Das war ja die Methode, die Jeder anwenden musste und anwandte, der dem Christenthum mehr entnehmen wollte als praktische Motive und überirdische Hoffnungen. Wo war aber die Grenze der Anwendung? War es nicht der gewiesene nächste Schritt, dass man auch in den evangelischen Aufzeichnungen neuen Stoff für geistige Deutungen erkannte und sich aus den Erzählungen dort, ebenso wie aus dem A. T., das Bild von den Kämpfen des Geistes mit der Materie, der Vernunft mit der Sinnlichkeit, verdeutlichte? Lag die Auffassung, nach welcher die überlieferten Thaten Christi in Wahrheit der letzte Act in dem Ringen jener gewaltigen geistigen Mächte seien, deren Kampf die ATliche Urkunde schildert, nicht mindestens eben so nahe als die andere, dass jene Thaten die Erfüllung geheimnissvoller Verheissungen seien? Entsprach es nicht dem Selbstgefühl der neuen Religion, die Weltreligion zu sein, dass man sich nicht mit blossen Ansätzen zu einer neuen Erkenntniss und mit Fragmenten derselben begnügte, sondern eine solche in abgeschlossener und systematischer Form aufstellen und somit das beste und universale System des Lebens auch als das beste und universale System der Welterkenntniss aufweisen wollte? Forderten endlich die freien und doch so festen Formen, in denen die Gemeinden organisirt waren, die Verbindung des Geheimnissvollen mit einer wunderbaren Offenheit, des Geistigen mit bedeutungsvollen Riten (Taufe und Abendmahl), nicht dazu auf, hier das Ideal ver-

wirklicht zu finden, welches der hellenische religiöse Geist damals suchte, nämlich eine Gemeinschaft, die auf Grund göttlicher Offenbarung im Besitze der höchsten Erkenntniss ist und desshalb das heiligste Leben führt, und welche diese Erkenntniss nicht durch Discurse, sondern durch geheimnissvolle, wirkungskräftige Weihen und durch geoffenbarte Lehrsätze übermittelt? Nach Anleitung des geschichtlichen Ganges, den das Christenthum genommen hat, sind diese Fragen hier aufgeworfen worden; Antwort auf dieselben gibt die Erscheinung, welche man den Gnosticismus genannt hat¹.

2. Das Wesen des Gnosticismus.

Die katholische Kirche hat nachmals diejenigen Schriftsteller des 1. Jahrhunderts (60—160), welche dabei stehen geblieben sind, die Speculation wesentlich nur für die Vergeistigung des A. T. zu verwerthen, ohne noch eine systematische Umbildung des Ueberlieferten zu versuchen, zu den Ihrigen gerechnet, während sie alle diejenigen, welche es im 1. Jahrhundert unternahmen, der christlichen Praxis den Unterbau einer geschlossenen systematischen Erkenntniss zu geben, für falsche Christen, für blosse Namenchristen, erklärt hat. Die geschichtliche Betrachtung kann bei dieser Prädicirung nicht verharren; sie erkennt vielmehr in dem Gnosticismus eine Reihe von Unternehmungen, denen in gewisser Weise die katholische Ausprägung des Christenthums in Lehre, Sitte und Cultus analog ist. Der grosse Unterschied hier besteht aber wesentlich darin, dass sich in den gnostischen Bildungen die acute Verweltlichung, resp. Hellenisirung des Christenthums darstellt (mit Verwerfung des A. T.)², in dem katholischen System dagegen eine allmählich gewordene (mit Conservirung des A. T.). Die überlieferte Religion, der man so zu sagen plötzlich zumuthete, in einem

¹ Die Mehrzahl der Christen gehörte freilich im 2. Jahrhundert den ungebildeten Klassen an, suchte keine begriffliche Erkenntniss, ja war gegen dieselbe misstrauisch; s. den λόγος ἀληθείης des Celsus (namentlich III 44) und die Schriften der Apologeten. Noch aus der Gegenschrift des Origenes gegen Celsus lässt sich folgern, dass die Zahl der Christiani rudes, die sich gegen die philosophisch-theologische Erkenntniss absperreten, um 240 eine sehr grosse gewesen ist, und Tertullian sagt (adv. Prax. 3): „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est“, vgl. de ieiun. 11: „maior pars imperitorum apud gloriosissimam multitudinem psychi-corum.“

² Es ist Overbeck's Verdienst (Stud. z. Gesch. d. alten Kirche S. 184) diese Auffassung des Gnosticismus zuerst bündig zum Ausdruck gebracht zu haben.

ihr fremden Bilde sich selbst wiederzuerkennen, war noch kräftig genug, dieses Bild abzulehnen; aber der langsamen und, man darf sagen, schonenden Umbildung, der man sie unterwarf, leistete sie nur geringen Widerstand, ja hat sie in der Regel gar nicht empfunden. Es ist daher keine Paradoxie, wenn man behauptet, dass im Katholicismus der Gnosticismus, der eben Hellenismus ist, einen halben Sieg erlangt habe. Wenigstens lässt sich das mit demselben Rechte behaupten, mit dem man — die Parallele sei gestattet — in dem ersten Empire einen Sieg der Ideen des 18. Jahrhunderts und nur unter Vorbehalt eine Fortsetzung des alten Regime's erkennen darf.

Durch diese Betrachtung sollte den Gnostikern ihre Stellung in der Dogmengeschichte angewiesen werden, die bisher noch immer verkannt wird. Sie sind kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts gewesen¹; sie haben zuerst das Christenthum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition systematisch bearbeitet; sie haben das Christenthum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es deshalb den anderen Religionen, auch dem Judenthum, bestimmt entgegengesetzt; aber die absolute Religion war ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, für welche die Unterlage einer Offenbarung gesucht werden sollte; so sind sie diejenigen Christen, welche es versucht haben, in schnellem Vorgehen das Christenthum für die hellenische Cultur und diese für jenes zu erobern, und sie haben dabei das A. T. preisgegeben, um sich die Schliessung des Bundes zwischen beiden Mächten zu erleichtern und die Möglichkeit zu gewinnen, die Absolutheit des Christenthums zu behaupten. Das aber ist die weltgeschichtliche Bedeutung des

¹ Die Capacität der hervorragenden gnostischen Lehrer ist von den KVV anerkannt worden; s. Hieron., Comm. in Osee II 10 Opp. VI 1²⁰⁸ ed. Vall.: „nullus potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae quae a deo artifice sunt creata: talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cuius etiam philosophi admirantur ingenium.“ Noch wichtiger ist es zu sehen, wie die alex. Theologen (Clemens und Origenes) die exegetischen Bemühungen der Gnostiker beurtheilt und sich mit ihnen auseinandergesetzt haben. Origenes hat den Herakleon unzweifelhaft als einen hervorragenden Exegeten anerkannt und höchst respektvoll auch dort behandelt, wo er von ihm abweichen zu müssen gemeint hat. — Nicht alle Gnostiker können natürlich als Theologen gelten. In ihrer Gesamtheit bilden sie die griechische Gesellschaft mit christlichem Namen.

A. T. gewesen, dass es, um überhaupt aufrecht erhalten zu werden, die Anwendung der allegorischen Methode, d. h. ein bestimmtes Mass von griechischen Ideen verlangte, und dass es andererseits der völligen Hellenisirung des Christenthums den stärksten Damm entgegengesetzt hat. Weder die Sprüche Jesu noch die christlichen Hoffnungen waren zunächst fähig, einen solchen Damm zu bilden. Wenn nun die Gnostiker in ihrer Mehrzahl sich auch über das A. T. hinwegzusetzen den Versuch machen konnten, so ist das ein Beweis dafür, dass man sich doch in weiten Kreisen in der Christenheit zunächst an der verkürzten Gestalt des Evangeliums, wornach dasselbe die Predigt von dem einen Gott, der Auferstehung und der Enthaltung — eine Norm und ein Ideal des praktischen Lebens — gewesen ist, genügen liess¹. In dieser Gestalt, wie sie lebendig verwirklicht wurde, schien das der „Lehren“ entbehrende Christenthum zur Verbindung mit jeder tiefsinnigen und ernsten Philosophie fähig, weil die jüdische Grundlage hier gar nicht hervortrat. Man kann die gnostischen Unternehmungen ihrer Mehrzahl nach aber auch als die Versuche betrachten, das Christenthum in eine Theosophie resp. in eine geoffenbarte Metaphysik und Geschichtsphilosophie zu verwandeln unter völligem Absehen von dem jüdisch-alttestamentlichen Boden, auf dem es entstanden ist, unter Benutzung paulinischer Ideen² und durchwaltet von platonischem Geist. Man kann aber ferner Schriftsteller wie Barnabas und Ignatius einer Vergleichung mit den sog. Gnostikern unterziehen, bei welcher diese im Besitze einer geschlossenen Theorie, jene im Besitze von Fragmenten erscheinen, die mit eben jener Theorie manche frappante Verwandtschaft aufweisen.

In der bisherigen Betrachtung ist stillschweigend vorausgesetzt worden, dass sich im Gnosticismus der hellenische Geist des Christenthums oder richtiger der christlichen Gemeinden habe bemächtigen wollen. Diese Auffassung kann bestritten werden und ist noch eben bestritten. Scheint doch nach den Berichten späterer Gegner, und auf diese sind wir hier fast ausschliesslich angewiesen, bei den Gnostikern die Reproduction asiatischer Mythologumena aller Art die Hauptsache gewesen zu sein, so dass man vielmehr im Gnosticismus eine Verbindung des Christenthums mit den abgelegensten orientalischen Culten und ihrer Weisheit zu erkennen hätte. Allein

¹ Sonst liesse sich das Aufkommen des Gnosticismus überhaupt nicht erklären.

² Vgl. Bigg, *The Christian Platonists of Alex.* p. 83: „Gnosticism was in one aspect distorted Paulinism“.

in Hinblick auf die bedeutendsten gnostischen Systeme gilt in Wahrheit das Wort: „Die Hände sind Esau's Hände, aber die Stimme ist Jakob's Stimme“. Darüber nämlich kann kein Zweifel sein, dass der Gnosticismus, welcher ein Factor in der dogmengeschichtlichen Bewegung geworden ist, in der Hauptsache vom griechischen Geist durchwaltet und von den religionsphilosophischen Interessen und Lehren der — freilich selbst schon im Synkretismus sich bewegenden — Griechen bestimmt gewesen ist¹. Diese Thatsache erscheint allerdings dadurch verdeckt, dass der Stoff der Speculationen bald dieser, bald jener orientalischen Cultusweisheit, der Astrologie und den semitischen Kosmologien, entnommen ist. Aber das entspricht ja nur der Stufe, auf der sich die religiöse Entwicklung bei den Griechen und Römern damals befand². Die Gebildeten — und diese kommen hier zunächst in Betracht — hatten Religion im Sinne einer Volksreligion nicht mehr, sondern Religionsphilosophie. Sie suchten aber nach der Religion, d. h. nach einem festen Grunde für die Ergebnisse ihrer Speculationen, und sie hofften ihn dadurch zu gewinnen, dass sie sich den „uralten“ orientalischen Culten zuwandten und sie mit den religiös-sittlichen Erkenntnissen zu erfüllen strebten, die ein Erwerb der Schulen Plato's und Zeno's waren. Die Verbindung der als Mysterien gedachten Ueberlieferungen und Riten der orientalischen Religionen mit dem Geiste der griechischen Philosophie ist das Charakteristische der Epoche; so sollten die Bedürfnisse, die sich mit gleicher Stärke geltend machten, nach voller Erkenntniss des Alls, nach einem geistigen Gott, nach einer sicheren (und daher uralten) Offenbarung, nach Entsöhnung und Unsterblichkeit, zusammen befriedigt werden. Der sublimirteste Spiritualismus trat hier in die seltsamste Verbindung mit einem crassen, an

¹ Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (I. Bd. 1880 S. 101–170), hat mit Recht den griechischen Charakter der Gnosis stark betont und die Bedeutung des Platonismus für dieselbe besonders hervorgehoben: „Das Orientalische stammt bei den Gnostikern nicht immer aus erster Hand, sondern ist schon durch's Griechenthum gegangen.“

² Das Zeitalter der Antonine ist die Blüthezeit des Gnosticismus. Von diesem Zeitalter sagt Marquardt (Römische Staatsverwaltung 3 Bd. 1878 S. 81): „Mit den Antoninen beginnt die letzte Periode der römischen Religionsentwicklung, in welcher wieder zwei neue Elemente in dieselbe eintraten. Es sind dies die syrischen und persischen Gottheiten, welche in dieser Zeit nicht nur in der Stadt Rom, sondern im ganzen römischen Reich zur vorherrschenden Geltung gelangen, und zugleich das Christenthum, das mit aller antiken Ueberlieferung in Kampf tritt und in diesem Kampf auch auf die orientalischen Götterdienste einen gewissen Einfluss geübt hat.“

orientalische Culte sich lehnenen Aberglauben; dieser sollte die geistigen Güter sicher stellen und vermitteln. Diese complicirten Tendenzen traten nun an das Christenthum heran.

Demgemäss hat man in den hervorragenden gnostischen Schulen, wie sie im 2. Jahrhundert auf griechischem Boden ein wichtiger Factor in der Geschichte der Kirche geworden sind, die semitisch-kosmologischen Grundlagen, die hellenisch-philosophische Denkweise und die Anerkennung der Welterlösung durch Jesus Christus zu unterscheiden. Ferner hat man die drei Elemente des Gnosticismus zu beachten, nämlich das speculativ-philosophische, das cultisch-mythische und das praktisch-asketische. Die enge Verbindung, in der diese drei Elemente erscheinen¹, ferner die totale Umsetzung aller ethischen Probleme in kosmologische, der Aufbau einer Gott-Welt-Philosophie auf dem Grunde der Combination von Volksmythologien, physikalischen, der orientalischen (babylonischen) Cultusweisheit angehörigen Beobachtungen und geschichtlichen Vorgängen, sowie endlich die Anschauung, dass die Religionsgeschichte der letzte Act in der einem dramatischen Gedichte gleichenden Geschichte des Kosmos sei — dies Alles ist dem Gnosticismus nicht eigenthümlich, entspricht vielmehr einer bestimmten Stufe der allgemeinen Entwicklung. Wohl aber lässt sich behaupten, dass der Gnosticismus die allgemeine Entwicklung anticipirt hat, und zwar nicht nur in Hinsicht auf den Katholicismus, sondern auch in Hinsicht auf den die letzte Stufe in der inneren Geschichte des Hellenismus darstellenden Neuplatonismus²: die

¹ Es ist ein besonderes Verdienst von Weingarten (Histor. Ztschr. Bd. 45, 1881 S. 441 f.) und Koffmane (Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. Zwölf Thesen 1881), den Mysteriencharakter der Gnosis und damit im Zusammenhang ihre praktische Richtung stark betont zu haben. Namentlich Koffmane hat ein reiches Material gesammelt, um die These zu belegen, dass die Tendenz der Gnostiker dieselbe war wie die der antiken Mysterien, und dass sie ihre Organisation und Disciplin diesen entlehnt haben. So ist auch von hier aus der Satz, dass der Gnosticismus acute Hellenisirung des Christenthums gewesen ist, bewiesen. Koffmane hat aber die Einheit der praktischen und der speculativen Tendenz bei den Gnostikern unterschätzt und in dem Bestreben, den Mysteriencharakter der gnostischen Gemeinschaften zur Anerkennung zu bringen, übersehen, dass dieselben zugleich Schulen waren. Die Verbindung von Mysteriencultus und Schule ist aber gerade für sie charakteristisch. Auch darin erweisen sie sich als die Vorläufer des Neuplatonismus und — der katholischen Kirche. Uebrigens hat schon Moehler in seinem Programm v. J. 1831 (Urspr. d. Gnosticismus. Tübingen) die praktische Tendenz des Gnosticismus energisch betont, ohne jedoch zu überzeugen. Richtig hat Hackenschmidt (Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs S. 83 f.) geurtheilt.

² Auch für die Methode der ekstatischen Schauung bei den Gnostikern

Valentinianer sind schon so weit vorgeschritten wie Jamblichus. Der Name „Gnosis, Gnostiker“ bezeichnet die Richtungen insofern zutreffend, als ihre Anhänger sich der absoluten Erkenntniss rühmten und der Glaube an das Evangelium umgesetzt wurde in ein Wissen um Gott, die Natur und die Geschichte. Dieses Wissen galt aber nicht als ein natürliches, sondern ruhte den Gnostikern auf Offenbarung, wurde durch heilige Weihen mitgetheilt und versichert und demgemäss durch die von der Phantasie unterstützten Reflexion ausgebaut. Aus der sinnlichen Mythologie irgend einer orientalischen Religion wurde durch Umsetzung der concreten Gestalten in speculative und sittliche Ideen, wie „Abgrund“, „Schweigen“, „Logos“, „Weisheit“, „Leben“, eine Mythologie von Begriffen geschaffen, indem man das gegenseitige Verhältniss und die Zahl dieser Begriffe nach der Angabe der Vorlage bestimmte. So entstand ein philosophisches dramatisches Gedicht, dem platonischen ähnlich, aber ungleich complicirter und darum phantastischer, in dem gewaltige Mächte, das Geistige und Gute mit dem Materiellen und Schlechten, in eine unheilvolle Verbindung gesetzt erscheinen, aus der aber schliesslich das Geistige, unterstützt durch jene stammverwandten Mächte, die zu erhaben sind, um je in das Gemeine herabgezogen zu werden, doch wieder befreit wird. Das in das Materielle und darum wahrhaft Nicht-Seiende herabgezogene Gute und Himmlische ist der menschliche Geist, die erhabene Macht, die ihn befreit, ist Christus. Die evangelische Geschichte, wie sie überliefert war, ist nicht die Geschichte Christi, sondern eine Sammlung allegorischer Darstellungen der grossen Gott-Welt-Geschichte. Christus hat in Wahrheit keine Geschichte; seine Erscheinung in dieser Welt der Mischung und Verwirrung ist seine That, und die Aufklärung des Geistes über sich selber die aus dieser That entspringende Wirkung. Diese Aufklärung selbst ist das Leben. Aber die Aufklärung ist abhängig von Offenbarung, von der Askese und von der Hingabe an jene von Christus gestifteten Mysterien, in denen man in die Gemeinschaft mit einem praesens numen tritt, und die in geheimnissvoller Weise den Process der Entsinnlichung des Geistes befördern. Diese Entsinnlichung soll aber auch activ geübt werden. Enthaltung ist daher

haben wir Belege, s. die Pistis Sophia und die wichtige Rolle, welche „Propheten“ und Apokalypsen in mehreren bedeutenden gnostischen Verbänden gespielt haben (Barkoph und Barkabbas, Propheten der Basilidianer; Martiades, Marsanes bei den Ophiten; die Philumene bei Apelles; Valentinianische Prophetieen; Apokalypsen des Zostrianus, Zoroaster etc.; auch Apokalypsen unter den Namen ATlicher Gottesmänner und Apostel wurden von Einigen gebraucht).

in der Regel die Lösung. So erscheint hier das Christenthum als speculative Philosophie, die den Geist erlöst, indem sie ihn aufklärt, ihn weihet und zur richtigen Lebensführung anleitet. Die Gnosis ist frei von dem rationalistischen Interesse im Sinne der natürlichen Religion. Weil die Welträthsel, welche sie lösen will, nicht eigentlich intellectuelle, sondern praktische sind, weil sie letztlich γνῶσις σωτηρίας sein will, so versetzt sie die Mächte, die dem menschlichen Geiste Kraft und Leben verleihen sollen, in das Gebiet des Uebervernünftigen. Dorthin führt aber nur eine auf Offenbarung ruhende, mit μυσταγωγία verbundene μάθησις (nicht exacte Philosophie). Die Gnosis geht von dem grossen Problem dieser Welt aus, aber sie bezieht sich auf eine höhere Welt und will nicht exacte Philosophie, sondern Religionsphilosophie sein. Ihre philosophischen Grundlehren sind folgende: 1) die über alles Denken erhabene, bestimmungslose und unendliche Natur des göttlichen Urwesens, 2) die dem göttlichen Wesen entgegengesetzte (nicht seiende) Materie als Grund des Bösen, 3) die Fülle göttlicher Potenzen (Aeonen), die theils als Kräfte, theils als reale Ideen, theils als relativ selbständige Wesen gedacht, in der Form von Abstufungen die Entfaltung und Offenbarung der Gottheit darstellen, aber zugleich den Uebergang des Oberen in das Untere ermöglichen sollen, 4) der Kosmos als eine Mischung der Materie mit göttlichen Funken, entstanden aus einem Herabsinken dieser in jene, resp. aus dem verwerflichen oder doch von der Gottheit bloss geduldeten Unternehmen eines untergeordneten Geistes (daher der Demiurg ein böses oder mittleres oder schwaches, aber reuiges Wesen; demgemäss ist das Beste in der Welt die Sehnsucht), 5) die Befreiung der geistigen Elemente aus ihrer Vereinigung mit der Materie oder die Ausscheidung des Guten aus der Welt des Sinnlichen durch den Christusgeist, der in heiligen Weihen, Erkenntniss und Askese wirksam ist: so entsteht der vollkommene Gnostiker, der weltfreie, sein selbst mächtige Geist, der in Gott lebt und sich für die Ewigkeit bereitet — durchweg Ideen, die wir in der damaligen Philosophie angebahnt, von Philo anticipirt, im Neuplatonismus als das grosse Endergebniss der griechischen Philosophie dargestellt finden. Es liegt in der Natur der Sache, dass nur ein Theil der Menschen das in diesen Ideen gefasste Christenthum wirklich sich anzueignen vermag, nämlich gerade so viele, als fähig sind, auf diese Art von Christenthum einzugehen (Pneumatiker); die anderen sind als von Anfang an des Geistes untheilhaftig zu betrachten und daher als profanum vulgus von der Erkenntniss ausgeschlossen. Doch wurde von Einigen (z. B. den Valentinianern) noch ein Unterschied in diesem

vulgus gemacht, der erst unten zur Sprache kommen kann, weil er mit der Stellung der Gnostiker zur jüdisch-christlichen Ueberlieferung zusammenhängt.

Die späteren Bestreiter des Gnosticismus haben die phantastischen Details der gnostischen Systeme mit Vorliebe aufgeführt und dadurch das Vorurtheil erzeugt, als läge in ihnen das Wesen der Sache. Sie haben so moderne Erklärer zu Speculationen über die gnostischen Speculationen veranlasst, die sich durch noch grössere Seltsamkeit auszeichnen. Vier Beobachtungen zeigen deutlich, wie ungeschichtlich und ungerecht eine solche Betrachtung — wenigstens gegenüber den Hauptschulen — ist. Erst nämlich haben die grossen gnostischen Schulen Propaganda gemacht, wo sie konnten. Es ist aber schlechthin unglaublich, dass sie allen ihren Jüngern und Jüngerinnen eine genaue Kenntniss der Details des Systems zugemuthet haben, vielmehr lässt sich erweisen, dass sie sich vielfach mit der Ertheilung der Weihen, der Regelung des praktischen Lebens ihrer Anhänger und einer summarischen Unterweisung begnügt haben¹. Sodann gewahrt man, wie in ein und derselben | Schule, z. B. der valentinianischen, die Details der religiösen Metaphysik sehr verschieden und wechselnd gewesen sind. Drittens hören wir nur wenig von Kämpfen zwischen den einzelnen Schulen; wir erfahren aber umgekehrt, dass die Lehr- und Erbauungsbücher von der einen Schule in die andere übergegangen sind². Viertens endlich — und das ist das Wichtigste — zeigen die uns erhaltenen Fragmente gnostischer Schriften, dass die Gnostiker ihre Hauptkraft der Bearbeitung solcher religiöser, sittlicher, philosophischer und geschichtlicher Probleme gewidmet haben, die zu allen Zeiten die Denkenden beschäftigen müssen³. Man braucht nur eine einzige wirklich gnostische Urkunde

¹ S. Koffmane, a. a. O. S. 5 f.

² S. Fragm. Murat v. 81 f. Clem., Strom. VII 17 108. Orig., Hom. 34 in Lc. Die marcionitischen Antithesen verbreiteten sich wahrscheinlich auch bei anderen gnostischen Secten. Die Kirchenväter heben häufig hervor, dass die Gnostiker gegenüber der Kirche einig sind (Tertull. de praescr. 42: „Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent. Schisma est enim unitas ipsa“); allerdings betonen sie auch mit Vorliebe die Widersprüche der verschiedenen Schulen; aber auf einen energischen Kampf derselben untereinander können sie nicht verweisen. Bestimmt wissen wir, dass Bardesanes gegen ältere Gnostiker polemisiert hat, Ptolemäus gegen Marcion.

³ S. die allerdings nicht vollständigen Sammlungen gnostischer Fragmente von Grabe (Spicileg.) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte). Unsere Geschichtsschreibung des Gnosticismus berücksichtigt diese Fragmente, wie sie uns vor allem Clemens und Origenes bieten, noch immer viel zu wenig und hält sich mit

zu lesen, wie den Brief des Ptolemäus an die Flora oder gewisse Abschnitte der Pistis Sophia, um zu erkennen, dass die phantastischen Details der philosophischen Gedichte bei den Gnostikern selbst nur den Werth eines liturgischen Apparates besessen haben können, dessen Construction natürlich nicht gleichgiltig war, aber auch schwerlich das vornehmste Interesse gebildet hat. Was es zu erweisen und durch Anlehnung an diese oder jene uralte Cultusweisheit zu befestigen galt, waren gewisse religiöse und sittliche Grundüberzeugungen und eine präzise Auf|fassung von Gott, dem Sinnlichen, dem Welt-schöpfer, Christus, dem A. T. und der evangelischen Ueberlieferung. Hier gab es wirklich „Dogmen“. Wie aber die grossartige und phantastische Verbindung aller Factoren zu Stande zu bringen sei, das war eine Aufgabe, deren Lösung, wie die valentinianische Schule zeigt, einer immer wiederholten Prüfung unterlag¹. Niemand vermag heute in allen Stücken zu entscheiden, was jenen Denkern Bild gewesen ist und was Sache, in welchem Masse sie Bild und Sache überhaupt zu unterscheiden vermocht haben und in wie weit die Zauberformeln ihrer Mysterien wirklich Gegenstand ihres Nachdenkens gewesen sind. Aber mit völliger Deutlichkeit tritt hervor, was sie letztlich erstrebt haben, welchen Glauben und welche Erkenntniss des eigenen Innern sie ihren Jüngern einflössen, welche praktischen Richtlinien sie ihnen geben, und welche Anschauung von Christus sie in ihnen befestigen wollten. Den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, den der denkende Mensch in sich beobachtet,

Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter über die „Systeme“ (Besseres bei Heinrici, Valent. Gnosis 1871). Das energische Bestreben der Gnostiker, sich die paulinischen und johanneischen Gedanken verständlich zu machen, und ihre z. Th. überraschend verständigen und scharfsinnigen Lösungen verständiger Probleme sind im Zusammenhang noch nirgends gewürdigt. Wer sollte z. B. nach dem, was über das System des Basilides landläufig bekannt ist, vermuthen, dass nach Clemens (Strom. IV 12 ss) Folgendes von Basilides herrührt: ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἡγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, καὶ τὸ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἔν, und wo finden wir in der Zeit vor Clemens Alexandrinus den Glauben an Christus mit solcher geistigen Reife und soviel innerer Freiheit verbunden, wie bei den Valentinianern Ptolemäus und Herakleon?

¹ Wie verschieden die Lösung z. B. des Valentin und seines Schülers Ptolemäus war, zeigt die Angabe Tertullian's (adv. Valent. 4): „Ptolemaeus nomina et numeros Aeonum distinxit in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat.“ Wichtig ist übrigens, dass Tertullian selbst dies so scharf unterscheidet.

— haben sie zum Ausgangspunkt der Welterklärung, wie Plato, erhoben; die freudige Askese, die Kräfte des Geistigen und Guten, die in den christlichen Gemeinden hervortraten, zogen sie an und schienen sie dazu aufzufordern, der Praxis die Theorie hinzuzufügen. Theorie ohne nachfolgende Praxis hatte man längst; hier dagegen war das bisher so seltene Phänomen einer sittlichen Praxis, die doch das zu entbehren schien, was für unentbehrlich galt, die Theorie. Das „philosophische“ Leben war schon da, wie konnte die philosophische Lehre fehlen, und nach welchem anderen Muster konnte die latente Lehre zu reproduciren sein, als nach dem der griechischen religiösen Philosophie¹? Dass sich der hellenische Geist im Gnosticismus so stürmisch auf die christlichen Gemeinden geworfen hat und sogar

¹ Nichts ist hier lehrreicher, als die Urtheile der gebildeten Griechen und Römer über das Christenthum zu vernehmen, sobald sie auf die landläufigen groben Vorurtheile verzichten. Dieselben zeigen nämlich mit wünschenswerther Deutlichkeit, wie es zum Gnosticismus gekommen ist. Galen sagt (citirt nach Gieseler, K.-Gesch. I 1, 4. Aufl., S. 167 f.): „Hominum plerique orationem demonstrativam continuam mente assequi nequeunt, quare indigent, ut instituantur parabolis. Veluti nostro tempore videmus, homines illos, qui Christiani vocantur, fidem suam e parabolis petiisse. Hi tamen interdum talia faciunt, qualia qui vere philosophantur. Nam quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint; sunt etiam, qui in animis regendis coercendisque et in acerrimo honestatis studio eo progressi sint, ut nihil cedant vere philosophantibus.“ Also die Christen sind Philosophen ohne Philosophie; welche Aufforderung ihnen eine solche zu geben, resp. die latente Philosophie herauszufinden! Auch Celsus hat nicht umhin gekonnt, eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Christen und den Philosophen zuzugestehen. Da er sich aber davon überzeugt hat, dass die erbärmliche Religion der Christen keine Philosophie einschliessen oder vertragen kann, so behauptet er, dass die christliche Sittenlehre von den Philosophen entlehnt worden sei (I 4). Im Fortgang seiner Darstellung (V 65 VI 12 15—19 42. VII 27—35) leitet er die entscheidendsten Merkmale des Christenthums, sowie die wichtigsten Sprüche Jesu aus (missverstandenen) Sätzen Plato's und anderer griechischer Philosophen ab. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, in welche Widersprüche Celsus sich hierdurch verwickelt. Aber von höchster Bedeutung ist es, dass selbst dieser verständige Mann nur Philosophie zu sehen vermochte, wo er Werthvolles erkannte. Für Celsus stellte sich (in einer Hinsicht) das ganze Christenthum vor seinem Ursprung her genau so dar, wie sich uns die gnostischen Systeme darstellen, d. h. diese sind das in Wirklichkeit, was das Christenthum als solches dem Celsus zu sein schien. Uebrigens ist noch fort und fort bis zum 5. Jahrhundert hin behauptet worden, Christus habe aus den Schriften Plato's geschöpft. Gegen Solche, die dies behaupteten, hat Ambrosius (nach Augustin, ep. 31 c. 8) eine Schrift geschrieben, die leider nicht mehr existirt.

bereit war, an Christus zu glauben, um die sittlichen Kräfte, die er in den christlichen Gemeinden wirksam sah, sich anzueignen, ist ein strenger Beweis für den ausserordentlichen Eindruck, den diese Gemeinden hervorgerufen haben. Denn was hatten sie anderes Eigenthümliches und Anziehendes jenem Geiste zu bieten als die Sicherheit ihrer Ueberzeugung (des ewigen Lebens) und die Reinheit ihres Lebens. Wir hören nicht, dass im 2. Jahrhundert auf dem Grunde irgend eines anderen orientalischen Cultus — selbst der Mithrascult ist hier kaum zu nennen — ähnliche Gebäude errichtet worden wären, wie die gnostischen auf dem Fundamente des christlichen¹. Die christlichen Gemeinden sammt ihrer Verehrung Christi haben aber wirklich den festen Grund der meisten und wichtigsten gnostischen Systeme gebildet, und in dieser Thatsache stellt sich bereits an der Schwelle des grossen Kampfes ein Triumph des Christenthums über den Hellenismus dar. Der Triumph lag in der Anerkennung dessen, was das Christenthum als sittlich-soziale Macht bereits geleistet hatte. Ausdruck dieser Anerkennung war, dass man der neuen Religion das Höchste zum Geschenke brachte und von ihr weihen liess, was man besass — eine Religionsphilosophie, deren Ziele einfach und deutlich, deren Mittel aber geheimnissvoll und complicirt waren. |

3. Erscheinungsformen und Geschichte des Gnosticismus.

In der sub 2 gegebenen Betrachtung ist der Gnosticismus in's Auge gefasst worden, wie er in den grossen Schulen des Basilides und Valentin und in den ihnen verwandten² am Ausgang der uns hier

¹ Höchstens wäre das simonianische System zu nennen auf dem Grunde der synkretistischen Religionsstiftung des Simon Magus. Aber wir wissen davon wenig, und das Wenige ist unsicher. Im 3. Jahrhundert sind Parallelversuche auf dem Grunde verschiedener „geoffenbarter“ Unterlagen nachweisbar (ἡ ἐκ λογίων φιλοσοφία).

² Dazu rechne ich diejenigen Gnostiker, welche Irenäus (I 29—31) geschildert hat, sowie einen Theil der sog. Ophiten, Peraten, Sethianer und die Schule des Gnostikers Justin (Hippol., Philosoph. V 6—28). Sie für älter und für „orientalischer“ zu halten als die Valentinianer liegt kein Grund vor (mit Hilgenfeld gegen Baur, Möller und Gruber [die Ophiten 1864]; s. auch Lipsius, Ophit. Systeme i. d. Ztschr. f. wiss. Theol. 1863 IV 1864 I). Den Namen „Gnostiker“ haben sich diese Schulen selbst beigelegt (Hippol., Philos. V 6). Ein Theil von ihnen, wie namentlich aus Orig. c. Cels. I. VI hervorgeht, ist nicht zu den Christen zu rechnen. Diese bunte Gruppe kennen wir durch Epiphanius nur schlecht, viel besser durch die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalschriften (Pistis Sophia und die von Carl Schmidt, Texte u. Unters. Bd. VIII veröffentlichten Werke). Doch gehören diese Originalschriften

beschäftigenden Epoche seine Blüthe erreicht hat und ein wichtiger dogmengeschichtlicher Factor geworden ist. Aber dieser Gnosticismus hat 1) Vorstufen gehabt, und er ist 2) stets begleitet gewesen von einer grossen Anzahl von Secten, Schulen und Unternehmungen, die ihm nur theilweise verwandt waren und doch nicht ohne Grund mit ihm zusammengestellt werden.

Was zunächst das Zweite betrifft, so erscheinen die grossen gnostischen Schulen zur Rechten und zur Linken flankirt von einer bunten Reihe von Gruppen, die an ihren Endpunkten einerseits sich von dem vulgär Christlichen, andererseits dagegen von dem Hellenischen und von der gemeinen Welt kaum mehr unterscheiden ¹. Dort sind es Gemeinschaften, wie die der Enkratiten, welche alles Gewicht auf eine strenge Askese legten, für die sie das Vorbild Christi geltend machten, dabei aber auch hie und da auf dualistische Vorstellungen geriethen ²; es sind ferner ganze Gemeinden, die Jahr|zehnte hindurch

grösstentheils der 2. Hälfte des 3. Jahrh. an (s. auch die wichtigen Mittheilungen des Porphyrius in der Vita Plotini c. 16) und zeigen einen dach die Fülle von wilden Spekulationen, Formeln, Mysterien und Ritenüb erlasteten Gnosticismus. Indessen wird gerade an diesen Denkmälern deutlich, dass der Gnosticismus den Katholicismus als Ritualsystem anticipirt hat (s. unten).

¹ Ueber Marcion s. das folgende Capitel.

² Wir wissen, dass es von der ältesten Zeit an (vielleicht ist schon auf den Römerbrief zu verweisen) in den christlichen Gemeinden Kreise von Asketen gegeben hat, die die völlige Enthaltung von der Ehe, den Verzicht auf den Besitz und eine vegetarianische Lebensweise unter dem Titel der christlichen Vollkommenheit als unverbrüchliches Gesetz von Allen gefordert haben (Clem., Strom III 6 40: ὑπὸ διαβόλου ταύτην παραδίδοσθαι δογματίζουσαι, μιμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μεγάλαυχοί φασι τὸν κύριον μήτε γῆμναντα μήτε τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον, μᾶλλον παρὰ τοὺς ἄλλους νενοηκέναι τὸ εὐαγγέλιον καυχόμενοι — also war hier bereits Nachahmung des armen Lebens Jesu, „evangelisches“ Leben die Losung; Tatian hat ein Buch geschrieben: περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ d. i. über die dem Erlöser gemässe Vollkommenheit; in diesem hat er die Unvereinbarkeit des weltlichen Lebens mit dem Evangelium dargelegt). Nun aber bestand darüber in den Gemeinden kein Zweifel, dass sich der Ehe, des Wein- und des Fleischgenusses und des Besitzes zu enthalten, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes Christi (βαστάζειν ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου) sei. Aber man leitete in weiten Kreisen die strenge Enthaltung von einem besonderen Charisma ab, verbot jede Ruhmredigkeit und gab die Losung aus; ὅσον δύνασαι ἀγνεύσεις, die sowohl als Compromiss mit dem weltlichen Leben, wie als Reminiscenz an eine freiere Sittlichkeit zu verstehen ist (s. meine Bemerkungen zu Διδαχὴ c. 6; 11, 11 und Prolegg. S. 42 ff.). Immerhin ergab sich, die Stellung zu den Asketen anlangend, ein schweres Problem, dessen Lösung mehr und mehr so gefunden wurde, dass man eine höhere und eine niedere, aber noch ausreichende Sittlichkeit unterschied, die höhere Sittlichkeit jedoch verwarf, sobald sie mit dem Anspruch, die allein giltige zu sein, auftrat. Dem gegenüber beharrten Vereine christlicher Asketen darauf, dass die höchsten Forderungen Christi sich an

ihre Ansichten von Christus aus Büchern schöpften, die ihn als einen himmlischen Geist, der nur einen Scheinleib angenommen habe, schilderten¹; es sind endlich einzelne Lehrer, die absonderliche Meinungen vortrugen, ohne desshalb zunächst irgend welches Aufsehen in den Gemeinden zu erregen². Hier sind es umgekehrt Schulen wie die der Karpokratianer, in denen die Philosophie und der Communismus Plato's gelehrt, der Sohn des Stifters und zweite Lehrer Epiphanes (zu Kephallene) als ein Gott verehrt (wie Epikur in seiner Schule) und das Bild Jesu zusammen mit den Bildern des Pythagoras, Plato und Aristoteles bekränzt wurde³. | Hier sind es ferner Schwindler, die ihr Wesen treiben

doctum

alle Christen richten und unabdinglich seien, und so entstanden, indem sie auschieden, die Gemeinden der Enkratiten und Severianer. Aber unter den damaligen Verhältnissen konnte es nicht ausbleiben, dass auch sie von der hellenischen Denkweise berührt wurden, der Askese eine speculativ-philosophische Theorie unterschoben und so sich den „Gnostikern“ näherten. Es ist dies besonders deutlich bei Tatian, der sich den Enkratiten anschloss und in Folge der harten Askese, die er vorschrieb, die Identität des höchsten Gottes mit dem Welterschöpfer nicht mehr aufrecht zu erhalten vermochte (s. Fragmente seiner späteren Schriften im Corp. Apol. ed. Otto T. VI). Da aus den paulinischen Briefen in utramque partem argumentirt werden konnte, so sehen wir, dass einige Enkratiten, wie Tatian selbst, sie fleissig ausgebeutet, andere dagegen, wie die Severianer, sie verworfen haben (Euseb., h. e. IV 29 s und Orig. c. Cels. V 65). Die enkratitische Controverse wurde einerseits in die gnostische verschlungen, andererseits von der montanistischen abgelöst. Die in der Zeit Marc Aurel's (?) von einem gewissen Musanus (wo?) geschriebene Schrift, in der vor dem Anschluss an die Enkratiten gewarnt wurde (Euseb., h. e. IV 28), besitzen wir leider nicht mehr.

¹ S. Euseb., h. e. VI 12; auch das jetzt entdeckte Fragment des Petrus zeigt doketisches.

² Hier ist vor Allem an Tatian zu erinnern, der bereits in seiner hochgepriesenen Apologie den Fleischgenuß überhaupt verworfen (c. 23) und über den „Geist“ der Materie und das Wesen des Menschen (c. 12 ff.) sehr eigenthümliche Lehren aufgestellt hat. Wie viel man in einzelnen Landeskirchen auch noch am Ende des 2. Jahrhunderts ertragen hat, zeigen die Fragmente der Hypotyposen des Clemens Alexandrinus.

³ S. Clem. Alex., Strom. III 25: Ἐπιφάνης, υἱὸς Καρποκράτους, ἔζησε τὰ πάντα ἔτη ἑπτακαίδεκα καὶ θεοῦ ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας τετίμηται, ἔνθα αὐτῷ ἱερὸν ῥυτῶν λίθων, βωμοί, τεμένη, μουσεῖον ᾠκοδόμηται τε καὶ καθιέρωται, καὶ συνιόντες εἰς τὸ ἱερὸν οἱ Κεφαλληνεῖς κατὰ νομιμίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν θύουσιν Ἐπιφάνει, σπένδουσιν τε καὶ εὐαχοῦνται καὶ ὕμνοι λέγονται. Was Clemens aus den Schriften des Epiphanes mitgetheilt hat, zeigt ihn als einen reinen Platoniker (der Satz, dass Eigenthum Diebstahl sei, findet sich bei ihm). Epiphanes und sein Vater Karpokrates sind die ersten, die den „Staat“ Plato's mit dem christlichen Ideal der Verbindung der Menschen unter einander zu verschmelzen versucht haben. Christus war ihnen daher ein philosophischer Genius wie Plato; s. Iren. I 25 5: „Gnosticos autem se vocant; etiam imagines, quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent . . . et has

gleich dem Alexander von Abonoteichos, Magier, Wahrsager, Geldschneider und Taschenspieler unter dem Aushängeschild des Christenthums, Betrüger und Mucker, die ungeheure Worte machen, mit einem Schwall unverständlicher Formeln auftreten und anstössige Ceremonien vornehmen, um den Männern das Geld und den Weibern die Ehre zu stehlen¹. Das Alles ist nachmals „Häresie“ und „Gnosticismus“ genannt worden² und wird noch heute so genannt. Es mag auch diese Namen behalten, wenn man unter ihnen nichts anderes verstehen will, als die in das Christenthum eingezogene Welt, alle die mannigfaltigen Bildungen, die sich aus dem ersten Contacte der neuen Religion mit der Gesellschaft, in die sie eintrat, ergaben. Für die Dogmengeschichte hat die Constatirung jenes linken Flügels des „Gnosticismus“ das höchste Interesse, aber die Details sind gleichgiltig; umgekehrt sind gerade die Details in den Richtungen und Unternehmungen der gnostischen Rechten von höchster Bedeutung, weil sie zeigen, dass die Grenzen zwischen dem, was man Gemeinchristliches nennen kann, und dem Gnostischen fliegend gewesen sind. Wie aber, auf den Inhalt gesehen, der Gnosticismus sich von den Enkratiten und der philosophischen Deutung gewisser Stücke der christlichen Verkündigung, wie sie arglos in den Gemeinden von einzelnen Lehrern vorgetragen wurde, bis zur vollkommenen Auflösung des Christlichen durch die Philosophie (oder den religiösen Schwindel des Zeitalters) erstreckt, so stellt er sich auch formell in einer langen Reihe von Gruppen dar,

coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt.“

¹ S. die „Gnostiker“ des Hermas, namentlich auch den falschen Propheten den er Mand. XI schildert, Lucian's Peregrinus und den Marcus, von dessen Treiben Irenäus (I 13 ff.) ein so abscheuliches Bild gibt. Um zu verstehen, wie solche Leute sich so rasch einen Anhang in den Gemeinden zu bilden vermochten, muss man sich erinnern, in welchem Ansehen die „Propheten“ standen (s. Δδ. XI). Hatte Einer einmal den Anschein erweckt, als habe er den „Geist“, so konnte er für das Seltsamste Glauben finden und sich alles Mögliche erlauben (s. die Schilderung des Celsus bei Orig. c. Cels. VII 9 11). Von gnostischen Propheten (Prophetinnen) hören wir nicht selten (s. oben und meine Bemerkungen zu Herm., Mand. XI 1 und Δδ. XI 7 S. 42). Ist hier von den gnostischen Schulen ein urchristliches Element bewahrt, so ist es doch ohne Zweifel gräcisirt und verweltlicht worden, wie die Berichte zeigen. Dass aber die Propheten überhaupt in Gefahr standen, zu verweltlichen, zeigt Δδ. XI. Bei den Gnostikern ist wiederum nur der Process beschleunigt.

² Ursprünglich haftete der Namen „Gnostiker“ an den Schulen, die sich selbst so genannt hatten; dazu gehörten vor Allem die sog. Ophiten, nicht aber die Valentinianer und Basilidianer.

die alle denkbaren Formen von Vereinigungen umfassten (Gemeinden, Asketenvereine, Mysterienculte, streng geschlossene philosophische Schulen¹, zwanglose Erbauungsvereine, Unterhaltungen durch christliche Schwindler und betrogene Betrüger, die als Magier und Propheten auftraten, Versuche neuer Religionsstiftungen nach dem Muster und unter dem Einfluss der christlichen u. s. w.). Endlich aber bestätigt sich die These, dass der Gnosticismus mit einer acuten Säcularisirung des Christenthums im weitesten Sinne des Wortes identisch ist, auch durch die Betrachtung seiner Schriftstellerei. Im Gnosticismus ist nämlich die urchristliche Production von Evangelien und Apokalypsen zwar fortgesetzt worden, so jedoch, dass die Gattung der Apostelgeschichten ihnen hinzugefügt worden ist, und dass didaktische, biographische und belletristische Elemente in sie Aufnahme gefunden haben und einen sehr bedeutenden Raum beanspruchten. Nähert sich hierdurch bereits die gnostische Litteratur der profanen, so ist das noch in viel höherem Masse der Fall bei der wissenschaftlich-theologischen Litteratur, die der Gnosticismus zuerst hervorgebracht hat. Dogmatisch-philosophische Tractate, theologisch-kritische Abhandlungen, historische Untersuchungen und wissenschaftliche Commentare zu heiligen Büchern sind von den Gnostikern, die z. Th. auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntniss des Zeitalters und religiösen Ernstes und Schwunges standen, zuerst in der Christenheit verfasst worden; sie bilden in jeder Hinsicht die Seitenstücke zu den wissenschaftlichen Arbeiten, wie sie aus den damaligen philosophischen Schulen hervorgingen. Nimmt man noch hinzu, dass wir von gnostischen Hymnen und Oden, cultischen Gesängen, Lehrgedichten, Zauberformeln, magischen Büchern u. s. w. ausreichende Kunde besitzen, so gewahrt man auch an diesem Punkt, dass der christliche Gnosticismus wiederum ein ganzes

¹ Auf diese Form ist besonders zu achten, da sie in späterer Zeit für die Entwickelung der Lehre in der Kirche überhaupt von höchster Bedeutung geworden ist. Die Secte des Karpokrates war eine Schule; von Tatian sagt Irenäus (I 281): Τατιανὸς Ἰουστίνου ἀκροατῆς γεγονώς . . . μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, ὁλήματι διδασκάλου ἐπαρθείς . . . ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο. Rhodon (bei Euseb., h. e. V 134) spricht von einem marcionitischen διδασκαλείον. Andere Namen waren „collegium“ (Tertull. ad Valent. 1), „secta“ (das Wort hat nicht immer eine schlimme Nebenbedeutung), αἵρεσις, ἐκκλησία (Clem., Strom. VII 16⁹⁸, dagegen VII 15⁹²; Tertull., de praescr. 42: „plerique nec ecclesias habent“), θίασος (Iren. I 134 für die Marcianer), συναγωγή, σύστημα, διατριβή, αἱ ἀνθρώπιναι συνηλύσεις, „factiuncula“, „congregatio“, „conciliabulum“, „conventiculum“. Die Mysterienorganisation tritt besonders deutlich bei den Naassenern des Hippolyt, den Marcianern des Irenäus, den Elkesaiten des Hippolyt und in den uns erhaltenen koptisch-gnostischen Urkunden hervor (s. Koffmane, a. a. O. S. 6—22).

Gebiet des weltlichen Lebens in seiner vollen Breite mit Beschlag belegt und dabei die ursprünglichen Formen der christlichen Schriftstellerei nicht selten in profane verwandelt hat¹. Erinnert man sich aber, wie später dies Alles allmählich auch in der katholischen Kirche legitimirt worden ist, die Philosophie, die Wissenschaft von den heiligen Büchern (Kritik und Exegese), die Asketenvereine, die theologischen Schulen, die Mysterien, die heiligen Formeln, der Aberglaube, der Schwindel, alle Gattungen der profanen Litteratur u. s. w., so erscheint auch die These bewiesen, dass den fehlgeschlagenen Versuchen der

¹ Das Nähere hier gehört der Kirchengeschichte an. Overbeck („Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur“ in d. hist. Ztschr. N. F. Bd. XII, S. 417ff.) gebührt das Verdienst, die Bedeutung der Formen der Litteratur, wie sie allmählich in der Christenheit recipirt worden sind, für die Geschichte der Kirche zuerst nachgewiesen zu haben. Unzweifelhaft hat die wissenschaftlich-theologische Litteratur ihren Ursprung in der gnostischen. Hier ist zuerst das A. T. systematisch und z. Th. auch schon historisch kritisirt worden; hier ist eine Auswahl aus der christlichen Urlitteratur getroffen worden; hier hat man wissenschaftliche Commentare zu heiligen Büchern geschrieben (so Basilides und namentlich die Valentinianer, s. Herakleon's Commentar zu dem Joh.-Ev. [bei Origenes]; auch die paulinischen Briefe sind kunstmässig exegesirt worden); hier hat man Tractate über dogmatisch-philosophische Probleme (z. B. *περί δικαιοσύνης* — *περί προσφύου ψυχῆς* — *ἡθικά* — *περί ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας*) verfasst und bereits systematische Lehrgebäude aufgerichtet (so die Basilidianer und Valentinianer); hier hat man zuerst die ursprüngliche Form des Evangeliums in die griechische Form der heiligen Novelle und der Biographie umgebildet (s. vor Allem das Ev. des Thomas, welches von den Marcianern und Naassenern gebraucht worden ist und Wundergeschichten aus der Kindheit Jesu enthielt); hier endlich hat man zuerst Psalmen, Oden und Hymnen gedichtet (s. die Acten des Leucius, die Psalmen Valentin's, die Psalmen des Valentin-schülers Alexander, die Gedichte des Bardesanes). Dass die wissenschaftliche Interpretationsmethode der Gnostiker dieselbe gewesen ist, wie die der Philosophen (resp. Philo's), haben Irenäus, Tertullian und Hippolyt wohl bemerkt. Valentin ragt hervor durch die Kraft religiöser Phantasie und des Geistes — das haben auch die KVV. anerkannt —, Herakleon durch sein exegetisch-theologisches Vermögen, Ptolemäus durch seine geniale Kritik am A. T. und seinen treffenden Blick für die Stufen religiöser Entwicklung (s. seinen Brief an die Flora bei Epiph., haer. 33, c. 7). Als Probe der Sprache Valentin's diene ein Stück aus einer Homilie (bei Clemens, Strom. IV 13⁸⁹): 'Απ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας, καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα διαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὧμων. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κρίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης. Hinter Valentin und seiner Schule tritt Basilides zurück. Doch nennen die KVV., wenn sie die bedeutendsten Gnostiker zusammenfassen wollen, gewöhnlich Simon M., Basilides, Valentin, Marcion (auch Apelles). — Ueber das Verhältniss der Gnostiker zu NTlichen Schriften und zum N. T. s. Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons I 2, S. 718ff.

acuten Hellenisirung die siegreiche Epoche der allmählichen Hellenisirung des Christenthums gefolgt ist.

Die herkömmliche Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung des Gnosticismus wird auf Grund der bisherigen Betrachtung zu modificiren sein, ebenso wie die andere nach der Classification der gnostischen Systeme. Da die verschiedenen gnostischen Gebilde gleichzeitig sein konnten, z. Th. unzweifelhaft gleichzeitig gewesen sind, und da nur zwischen einzelnen wenigen Gruppen das Verhältniss von Stufen obwaltet, so hat man sich bei der Classification wesentlich auf die Momente zu beschränken, die in dem vorhergehenden Abschnitt aufgeführt sind und die zusammenfallen mit der Stellung der verschiedenen Gruppen zur urchristlichen Ueberlieferung, in ihrer Verbindung mit der ATlichen Religion, sowie als Norm des praktischen Lebens und des gemeinsamen Cultus¹. Was nun den Ursprung des Gnosticismus betrifft, so gewahren wir, wie schon in ältester Zeit alle möglichen dem Christenthum fremden Gedanken und Principien an dasselbe herandringen resp. sich christlichen Regeln unterschieben und namentlich bei der Betrachtung des A. T.'s Eingang finden². Man könnte sich nun mit der Einsicht begnügen, dass sich das gesteigert habe und so die mannigfachen gnostischen Gebilde entstanden seien. In der That müssen wir gestehen, dass darüber hinaus nach dem Stande unserer Quellen nur unsichere Kunde erreicht werden kann. Indessen geben sie doch gewisse Fingerzeige, die man nicht unbeachtet lassen darf. Sieht man von den beiden Behauptungen der Gegner ab, dass der Gnosticismus von den Dämonen hervorgebracht³ und dass er — dies ist indessen erst verhältnissmässig spät gesagt worden — aus Ehrgeiz und Auflehnung wider das kirchliche Amt (den Episcopat) entstanden sei, so findet sich bei einem der ältesten Berichterstatter, Hegesipp, die Angabe, dass die häretischen Schulen sämmtlich aus

¹ Die Baur'sche Classification der gnostischen Systeme auf Grund der Beobachtung, in welcher Weise sich in den einzelnen der Begriff des Christenthums als der absoluten Religion im Gegensatz zu Judenthum und Heidenthum realisiert hat, ist höchst geistvoll und enthält ein grosses Wahrheitsmoment. Aber sie ist ungenügend gegenüber der Gesamtterscheinung des Gnosticismus, und sie ist von Baur unter gewaltsamen Abstractionen durchgeführt worden.

² Die Frage nach dem zeitlichen Ursprung des Gnosticismus als Gesamtterscheinung ist daher gar nicht zu beantworten. Was Hegesipp (bei Euseb., h. e. IV 22) bemerkt hat, bezieht sich auf die jerusalemische Kirche und hat auch für diese nicht den Werth eines festen Datums. Wichtig ist allein hier die Frage, von welchem Zeitpunkte an in den verschiedenen Landeskirchen die Ausscheidung, resp. der Austritt der Schulen und Vereinigungen erfolgt ist.

³ Justin, Apol. I 26.

dem Judenthum, resp. den jüdischen Secten, entsprungen seien, bei den späteren (Irenäus, Tertullian und Hippolyt) die andere, dass jene Schulen das Meiste den Lehren des Pythagoras, Plato, Aristoteles, Zeno u. s. w. verdanken¹. Dabei sind aber Alle darin einig, dass eine bestimmte Persönlichkeit, nämlich der Magier Simon, für die Wurzel der Häresie zu halten sei. Versucht man es mit diesen Angaben der KVV., so muss man sich sofort klar machen, dass man sich in diesem Fall die Aufgabe — allerdings in zweckmässiger Weise — beschränkt; denn nachdem das Gnostische als die acute Verweltlichung des Christenthums erkannt ist, kann die Frage nur noch die sein, wie man sich den Ursprung der grossen gnostischen Schulen zu erklären habe, resp. ob Vorstufen für sie nachweisbar seien. Was sich mit einiger Sicherheit hier behaupten lässt, ist folgendes: Schon lange vor dem Auftreten des Christenthums haben in Syrien und Palästina — vor Allem in Samarien — Religionsmischungen stattgefunden², sofern einerseits sowohl die assyrisch-babylonische Cultusweisheit sammt ihren Mythen als auch die griechische Volksreligion sammt mannigfaltigen Deutungen bis an den Ostrand des Mittelmeers vorgedrungen ist und auch bei Juden Eingang gefunden hat, und sofern andererseits die jüdische Messiasidee sich verbreitet und mannigfache Bewegungen hervorgerufen hat³. Der Erfolg jeder Mischung nationaler Religionen ist aber der, dass die überlieferte gesetzliche und particulare Form derselben gesprengt wird⁴.

¹ Heges. bei Euseb., h. e. IV 22. Iren. II 14 ff. Tertull., de praescr. haer. 7. Hippol., Philosoph. Auf die Aehnlichkeit der gnostischen Schulen mit den Culten des Mithras u. a. Götter sind die KVV. auch schon aufmerksam geworden.

² Von den Essenern wird hier ganz abzusehen sein, da ihre Lehre höchst wahrscheinlich nicht als eine synkretistische im strengen Sinn des Worts zu beurtheilen ist (s. Lucius, der Essenismus 1881), und da wir von einer grösseren Verbreitung derselben schlechterdings nichts wissen. Wir brauchen aber auch keinen Namen hier, da ein asketisches, synkretistisches Judenthum überall, in Palästina und in der Diaspora, entstehen konnte und entstanden ist.

³ Ueber den samaritanischen Synkretismus belehren Freudenthal's „Hellenistische Studien“ H. 1. 2 (1875), s. auch Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 149 ff. Ueber babylonische Mythologie im Gnosticismus s. die Angaben in dem reichhaltigen Artikel „Manichäismus“ von Kessler (Real-Encykl. f. protest. Theol. 2. Aufl.).

⁴ Wo unter dem Zeichen der Philosophie überlieferte Religionen vereinigt werden, da ergiebt sich ein conservativer Synkretismus, weil die allegorische Methode, d. h. die verhüllte und ihrer selbst unbewusste Kritik an aller Religion, auch Felsen zu sprengen und Abgründe zu überbrücken vermag. Hier können unter Umständen alle Formen bleiben, aber ein neuer Geist hält in dieselben seinen Einzug. Dagegen wo die Philosophie noch unkräftig und die über-

Für die jüdische Religion bedeutete der Synkretismus die Erschütterung der Autorität des A. T. durch Unterscheidung qualitativ verschiedener Bestandtheile in ihm sowie den Zweifel an der Identität der höchsten Gottheit mit dem nationalen Gott. Durch das Christenthum wurden diese Gährungen in neue Bewegung gesetzt. Wir wissen, dass geradezu neue Religionsstiftungen im apostolischen Zeitalter in Samarien versucht worden sind, auf deren Hervortreten aller Wahrscheinlichkeit nach bereits die Ueberlieferung und Verkündigung von Jesus von Einfluss gewesen ist. Dositheus, Simon Magus, Kleobius und Menander traten als Messias', resp. als Träger der Gottheit auf und verkündigten eine Lehre, in der Jüdisches mit babylonischen Mythen und einigen griechischen Zuthaten seltsam und abenteuerlich vermischt war. Der geheimnissvolle Cultus, die Zersprengung des jüdischen Particularismus, die Kritik am A. T., dessen Ansehen längst schon in manchen Kreisen in Folge des erweiterten Horizontes und der religiösen Vertiefung nur mühsam aufrecht erhalten worden war, endlich der wilde Synkretismus, in dem es doch auf eine Universalreligion abgesehen war, gewannen namentlich dem Simon Anhänger¹. Sein Unternehmen stellte sich den Christen als das teuflische Zerrbild der eigenen Religion dar, und diese Auffassung wurde unterstützt durch die Eindrücke des Erfolges, den der Simonianismus durch eine lebhaft propaganda, auch über Palästina hinaus bis in's Abendland hin, gewann². Dass alle

lieferte Religion doch schon durch eine andere erschüttert ist, da entsteht der kritische Synkretismus, in welchem entweder die Götterwelt der einen Religion der der anderen untergeordnet wird oder die Elemente der überlieferten Religion theilweise eliminirt und durch andere ersetzt werden. Hier ist auch der Boden für neue Religionsbildungen, für das Auftreten von Religionsstiftern, gegeben.

¹ Simon Magus für eine Fiction zu halten war eine schwere Verirrung der Kritik, von der übrigens Hilgenfeld (Ketzer Geschichte S. 163 ff.) und Lipsius (Apokr. Apostelgesch. II 1) — der letztere jedoch nicht entschieden — wieder zurückgekommen sind. Die ganze Figur sowie die Lehren, die Simon beigelegt werden (s. die Ap.-Gesch., Justin, Irenäus, Hippolyt), haben nicht nur nichts Unwahrscheinliches, sondern entsprechen sehr wohl dem religiösen Zustande, wie wir ihn für Samarien anzunehmen haben. Auf den Versuch, eine Universalreligion des höchsten Gottes zu schaffen, ist bei Simon alles Gewicht zu legen; aus diesem Versuche erklärt sich sein Erfolg bei Samaritanern und Griechen. Es ist wirklich ein Gegenbild zu Jesus, dessen Wirksamkeit ihm ebensowenig wie die des Paulus unbekannt gewesen sein kann. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass die spätere Ueberlieferung von Simon die denkbar verworrenste und tendenziöseste gewesen ist, und dass gewisse Judenchristen in späterer Zeit versucht haben mögen, den Magier mit den Zügen des Paulus auszustatten, um so die Persönlichkeit und die Lehren des Apostels zu discreditiren. Doch bedarf letztere Annahme einer erneuten Untersuchung.

² Justin, Apol. I 26: Καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν

Häresieen nachmals von Simon abgeleitet wurden, ist schon desshalb verständlich. Es kommt aber noch hinzu, dass in der That in vielen gnostischen Systemen dieselben Elemente nachweisbar sind, die in der von Simon verkündeten Religion hervortraten (die babylonisch-syrischen), und dass nachmals die „neue Religion“ der Simonianer es sich ebenso wie das Christenthum hat gefallen lassen müssen, in eine philosophische Schullehre verwandelt zu werden¹. Damit war dann auch die formelle Parallele zu den gnostischen Lehren hergestellt. Aber auch abgesehen von diesen Versuchen zu neuen Religionsbildungen hat das Christenthum in Syrien der unter dem Einfluss der auswärtigen Religionen und der religionsphilosophischen Speculation bereits erwachten Kritik an den Propheten und am Gesetz einen mächtigen Anstoss gegeben. In Folge hievon traten um die Wende des 1. Jahrhunderts zum 2. eine Reihe von Lehrern auf, die unter dem Eindruck des Evangeliums das A. T. nicht durch allegorische Umdeutung, sondern durch eine ausscheidende Kritik dazu fähig machen wollten, den Tendenzen einer universalen Religion zu dienen. Diese Versuche waren von sehr verschiedener Art. Lehrer, wie Cerinth, hielten daran fest, dass die universale, von Christus geoffenbarte Religion mit dem reinen Mosaismus identisch sei, und behaupteten daher selbst solche Stücke, wie die Beschneidung, das Sabbathgebot (auch das irdische Zukunftsreich). Aber sie verwarfen gewisse Bestandtheile des Gesetzes — in der Regel vor Allem die Opfervorschriften, die zu der geistigeren Auffassung der Religion nicht mehr passten —, fassten den Weltschöpfer als ein vom höchsten Gott verschiedenes, untergeordnetes Wesen — dies ist immer ein Beweis eines Synkretismus mit dualistischer Tendenz —, führten Speculationen über Aeonen und Engelmächte ein, in die sie auch Christus hineinzogen und empfahlen eine strenge Askese. Wenn sie in der Christologie die wunderbare Geburt leugneten und in Jesus einen erwählten Menschen erkannten, auf den bei der Taufe der Christus [= der heilige Geist] herabgekommen sei, so stellt sich darin keine Neuerung dar, sondern die älteste palästinensische Ueberlieferung; wenn sie die Autorität des Paulus verwarfen, so erklärt sich das auch

ἅλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν Σίμωνα ὁμολογοῦντες, ἐκείνον καὶ προσκυνοῦσιν (dazu den Bericht in den Philos. u. Orig. c. Cels. I 57 VI 11). Die positive Angabe des Justin, Simon sei auch nach Rom gekommen (unter Claudius), ist schwerlich aus dem Bericht des Apologeten selbst und darum überhaupt nicht zu widerlegen (s. Renan, Antichrist. Deutsche Ausgabe S. 22 ff.).

¹ Als solche liegt sie in der Μεγάλη Ἀπόφασις vor, die Hippolyt (Philosoph. VI 19. 20) benutzt hat. Dieser Simonianismus mag sich zu dem ursprünglichen etwa so verhalten haben, wie die Lehren der christlichen Gnostiker zu der apostolischen Verkündigung.

aus dem Bestreben, die ATliche Religion soweit möglich für die Universalreligion zu retten¹. Andere | verwarfen alle Ceremonialgebote † des A. T. als vom Teufel, resp. von einem mittleren Wesen herrührend, hielten dagegen immer noch daran fest, dass der Judengott der höchste Gott sei. Neben diesen Gruppen standen aber auch entschieden anti-jüdische, auf die neben Anderem die paulinische Predigt nicht ohne Einfluss gewesen zu sein scheint. Sie schritten in der Kritik des A. T. viel weiter vor und erkannten die Unmöglichkeit, es für die christliche Universalreligion zu retten. Sie verknüpften diese vielmehr mit babylonischer und syrischer Cultusweisheit, die für allegorische Umdeutungen geeigneter erschien, und setzten diesem Gebilde die ATliche Religion gegenüber. Der ATliche Gott erscheint hier höchstens als ein untergeordneter Engel von beschränkter Macht, Weisheit und Güte. Sofern er mit dem Weltschöpfer identificirt, die Weltschöpfung selbst aber für ein unvollkommenes resp. missrathenes Unternehmen gehalten wurde, spricht sich hier sowohl der Antijudaismus als jene religiöse Stimmung der Zeit aus, welche die geistigen Güter nur im Contraste zur Welt und zum Sinnlichen zu schätzen vermöchte. In dem Masse als in diesen Systemen noch eine leise Mitwirkung des höchsten Gottes bei der Menschenschöpfung angenommen wurde oder nicht, erscheinen sie mehr oder minder streng dualistisch, und die Art wie der Charakter und die Macht des weltschaffenden Judengottes gefasst wurde, kann als Gradmesser dienen, wie weit sich die einzelnen Schulen von der jüdischen Religion und von dem sie beherrschenden Monismus entfernt haben. Alle Möglichkeiten in der Auffassung des Judengottes von der Annahme, er sei ein von der höchsten Gottheit bei seinen Unternehmungen unterstütztes Wesen, bis zur Identificirung mit dem Satan, + scheinen in diesen Schulen erschöpft worden zu sein; demgemäss ist das A. T. hier für die Offenbarung eines untergeordneten Gottes, dort für die Kundgebung des Satans gehalten worden, und es gestaltete sich daher die Ethik — bisweilen sind paulinische Formeln benutzt — immer antinomistisch (verglichen mit dem jüdischen Gesetz), in einzelnen Fällen auch antinomistisch im Sinne des Libertinismus; die Anthropologie weist dem entsprechend eine Zwei- resp. auch eine Dreitheilung der Menschen auf und die Christologie ist streng doketisch und anti-jüdisch gehalten. Die Erlösung durch Christus bezieht sich selbstverständlich

¹ Die im Colosserbrief bekämpften Irrlehrer mögen hierher gehören; über Cerinth s. Polykarp bei Iren. III 34, Irenäus (I 261 III 111), Hippolyt u. die Bearbeitungen des Syntagma, Cajus bei Euseb. III 282. Hilgenfeld, Ketzer-gesch. S. 411ff. Auch die Ebioniten des Epiphanius und die Elkesaiten gehören hierher (s. Cap. 6).

immer nur auf das Element in der Menschheit, welchem eine Stammverwandtschaft mit der Gottheit zukommt¹. |

Ob wir uns die Propaganda dieser Lehren in Syrien in der Form von Schulen oder von Culten zu denken haben, ist ungewiss; wahrscheinlich ist Beides anzunehmen. Von den grossen gnostischen Systemen, wie sie durch Basilides und Valentin ausgebildet worden sind, unterscheiden sie sich dadurch, dass das eigentlich philosophische d. h. das hellenische Element, die speculative Umdeutung der Engel und Aeonen in reale Ideen u. s. w., noch fehlt. Was ihre Wirksamkeit betrifft, so mangelt uns fast jede Kunde. Ein geschichtlicher Factor von hervorragender Bedeutung ist dieser Gnosticismus direct nie gewesen, und ob er es indirect war, ist die grosse Frage². Wir wissen nämlich nicht, ob dieser syrische Gnosticismus in dem strengen Sinne die Vorstufe der grossen gnostischen Schulen gewesen ist, dass diese für eine wirkliche Umbildung jenes zu halten sind. Gewiss ist, dass das Auftreten der grossen gnostischen Schulen im Reiche von Aegypten

¹ Hier sind namentlich die beiden syrischen Lehrer Satornil und Cerdo zu erwähnen. Der Erstere (s. *Iren.* I 241 2, Hippolyt und die Bearbeitungen des *Syntagma*) war kein strenger Dualist und liess daher den ATlichen Gott als einen Engel des höchsten Gottes gelten, indem er ihn zugleich vom Satan unterschied. Dem entsprechend nahm er an, dass bei der Menschenschöpfung durch die Engelmächte der höchste Gott — einen Lichtstrahl sendend, ein liches Bild, das als Vorbild nachgeahmt, als Urbild eingepägt werden sollte — mitgewirkt habe. Aber nicht alle Menschen erhielten den Lichtfunken. Somit stehen sich zwei Gattungen von Menschen schroff gegenüber. Die Geschichte ist der Kampf der beiden. Satan steht an der Spitze der Einen, der Judengott an der Spitze der Anderen. Das A. T. ist eine Sammlung von Prophetien aus beiden Lagern. Das wahrhaft Gute erscheint erst in dem Aeon Christus, der nichts Kosmisches an sich genommen, auch keiner Geburt sich unterzogen hat. Er zerstört die Werke des Satans (Zeugung, Fleischgenuss u. s. w.) und befreit die Menschen, welche einen Lichtfunken in sich tragen. Viel schroffer war die Gnosis Cerdo's (*Iren.* I 271 Hippol. u. die Bearbeitungen). Er hat den guten Gott und den Gott des A. T. als zwei Grundwesen einander gegenübergestellt. Letzteren identificirte er mit dem Welterschöpfer. Somit verwarf er das A. T. und alles Kosmische vollständig und lehrte, dass sich erst in Christus der gute Gott offenbart habe. Wie Satornil verkündete er einen strengen Doketismus: Christus habe keinen Leib gehabt, er sei nicht geboren worden, und er habe in einer Scheingestalt gelitten. Anderes, was die KVV. von der Lehre Cerdo's berichten, ist wohl von Marcion auf ihn übertragen worden und daher sehr zweifelhaft.

² Besässen wir noch das justinische *Syntagma* wider alle Häresien, so liesse sich diese Frage vielleicht beantworten; bei dem Stande unserer Quellen bleibt sie in Dunkel gehüllt. Was man den Fragmenten des Hegesipp, den Ignatius- und Pastoralbriefen und anderen Schriftstücken, wie z. B. dem Judasbrief, entnehmen kann, ist an sich selbst so dunkel, so abgerissen und so vieldeutig, dass es zu keiner geschichtlichen Construction verwerthet werden darf.

bis nach Gallien zeitlich zusammenfällt mit dem mächtigen Vorstosse der syrischen Culte nach Westen, und nahe liegt daher die Annahme, dass im Zusammenhange mit jenem Vor|stosse sich auch der syrische christliche Synkretismus verbreitet und den neuen Bedingungen entsprechend umgebildet hat. (Von dem syrischen Gnostiker Cerdo wissen wir bestimmt, dass er nach Rom gekommen ist, dort gewirkt und auf Marcion Einfluss gewonnen hat). Allein nicht minder wahrscheinlich ist die Annahme, dass die grossen, hellenischen, gnostischen Schulen in dem Sinne spontan entstanden sind, dass sie sich aus den Elementen, zu denen unzweifelhaft die asiatischen Culte auch gehörten, selbständig entwickelt haben, ohne irgend welche Beeinflussung seitens der syrischen synkretistischen Versuche. Die Bedingungen für das Aufkommen solcher Bildungen waren ja überall im Reiche nahezu dieselben. Der grosse Fortschritt liegt darin, dass der religiöse Stoff, wie er im Evangelium, im A. T. und in der alten Cultusweisheit vorlag, philosophisch. d h. wissenschaftlich durch das Mittel der Allegorie bearbeitet und der Complex von mythologischen Grössen in einen Complex von Ideen übergeführt wurde. Die pythagoräische und platonische, seltener die stoische Philosophie musste hier Dienste leisten. Erst in dieser Gestalt (s. oben sub 2) treten grosse gnostische Schulen, die zugleich Cultvereine gewesen sind, wirklich in das helle Licht der Geschichte, und an die Auseinandersetzung mit ihnen, die, wie oben bemerkt, umgeben sind von einer Menge verschiedenartiger, und verwandter Bildungen, knüpft sich der Fortschritt in der Entwicklung¹. Wie diese Schulen aufgetreten sind und wie sie sich zu den Gemeinden verhalten haben, davon vermögen wir uns ein völlig deutliches Bild nicht mehr zu machen. Es lag in der Natur der Sache,

¹ Es sind vor Allem die Schulen der Basilidianer, Valentinianer und der Ophiten. Die Systeme in vollständiger Entwicklung vorzuführen, liegt m. E. ausserhalb der Aufgabe der Dogmengeschichte und könnte leicht zu dem Irrthum verführen, als seien die Systeme als solche controvers gewesen und als sei ihre Construction dem christlichen Gnosticismus eigenthümlich. Die Construction ist vielmehr, wie bereits oben bemerkt, die der späteren griechischen Philosophie, wenn sich auch nicht verkennen lässt, dass für uns erst in den neuplatonischen Systemen die volle Parallele zu den gnostischen hervortritt. Wirklich controvers aber sind nur einzelne Lehren und Principien der Gnostiker geworden (ihre Kritik der Welt, der Vorsehung, der Auferstehung u. s. w.); diese sollen daher im nächsten Abschnitt aufgeführt werden. Die Grundzüge einer inneren Entwicklung lassen sich nur für die bedeutendste, die valentinianische, Schule nachweisen. Hier ist auch ein abend- und ein morgenländischer Zweig zu unterscheiden (Tertull. adv. Valent. 1: „Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos“; I. c. 4; Iren. I. I; Hippol., Philos. VI 35; Orig. Hom. II 5 in Ezech. Lomm. XIV p. 40: „Valentini robustissima secta“).

dass sich die Schulhäupter, wie auch die älteren umherziehenden „häretischen“ Lehrer, vorzüglich, wenn nicht ausschliesslich an Solche, die schon Christen waren, | d. h. an die christlichen Gemeinden gewendet haben¹. Aus den Ignatiusbriefen, dem Hirten des Hermas (Vis. III, 7 1; Sim. VIII, 6 5; Sim. IX, 19 und namentlich 22) und der *Διδαχὴ* (11 1 2) erkennen wir, dass diejenigen Lehrer, welche sich einer besonderen Erkenntniss rühmten und „fremde“ Lehren einzuführen suchten, es darauf absahen, die ganzen Gemeinden zu gewinnen. Die Conventikelbildung ist wohl in der Regel der nothgedrungene Anfang gewesen; daher erschöpften sich in der ersten Zeit, wo man wirklich feste Massstäbe zur Abwehr „fremder“ Lehren nicht besass — Hermas ist nicht einmal im Stande die Irrlehren zu charakterisiren —, häufig die Warnungen in der Mahnung: *κολλᾶσθε τοῖς ἀγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἀγιασθήσονται*. Die Lehren mögen sich in der Regel wirklich „eingeschlichen“ und die für sie Gewonnenen mögen sich eine Zeit lang an einem doppelten Cultus, dem öffentlichen der Gemeinde und den neuen Weihen, betheiligt haben. Agressiver müssen freilich die Lehrer aufgetreten sein, die das ganze A. T. verwarfen. Entlarvten oder erkannten falschen Lehrern gegenüber war die Stellung der Gemeinde, wenn sie eine tüchtige Leitung besass, entschieden. Doch zeigt uns noch der Bericht des Irenäus über Cerdo in Rom, wie schwer es im Anfang hielt, einen Irrlehrer los zu werden². Für Justin um 150 sind die Marcioniten, Valentinianer, Basilidianer und Saturnilianer Gruppen, die ausserhalb der Gemeinden stehen und den

¹ Tertull., de praescr. 42: „De verbi autem administratione quid dicam cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? Hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem operentur. Quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione; nostra suffodiunt, ut sua aedificent. Adime illis legem Moysis et prophetas et creatorem deum, accusationem eloqui non habent“ (s. adv. Valent. 1 init.). Dies ist schwerlich eine böswillige Anklage. Die philosophische Umdeutung einer Religion wird immer nur auf solche Eindruck machen, auf die die Religion selbst schon Eindruck gemacht hat.

² Iren. III 4 2: *Κέρδων εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἔφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας*; s. dazu den kostbaren Bericht Tertullian's de praescr. 30. Sehr lehrreich ist, was Irenäus (I 13) über die Art der Propaganda des Marcus und über die Stellung der von ihm bethörten Weiber zur Gemeinde berichtet. Gegenüber wirklich erkannten Irrlehrern galt die feste Regel, dass man ihnen jeden Verkehr zu kündigen habe (II Joh 10 11; Iren. ep. ad Florin. über Polykarp's Verfahren bei Euseb., h. e. V., 20 7; Iren. III 3 4); aber woran waren die Häetiker sicher zu erkennen?

Namen „Christen“ nicht verdienen¹. Damals muss also | wenigstens
 in Rom und Kleinasien, eine wirkliche Scheidung jener Schulen von
 den Gemeinden perfect gewesen sein (anders stand es noch in Ale-
 xandrien). Trotzdem blieben diese das Gebiet, aus welchem jene
 Schulen ihre Anhänger warben. Erkannten doch die Valentinianer an,
 dass die gemeinen Christen viel besser als die Heiden seien, eine
 Mittelstufe zwischen den „Pneumatikern“ und „Hylikern“ einnehmen
 und einer Art von Seligkeit entgegensähen. Dieses Zugeständniss,
 sowie die Anpassung an die gemeinchristliche Ueberlieferung, befähigte
 sie in ausgezeichneter Weise Propaganda zu machen, und häufig
 mögen sie nichts dagegen einzuwenden gehabt haben, dass die Ge-
 wonnenen in der grossen Gemeinde verblieben. Wird diese aber überall
 sofort erkannt haben, dass die valentinianische Unterscheidung von
 Psychikern und Pneumatikern nicht identisch sei mit der überlieferten
 von Kindern und von Männern an Verständniss? Wo die Organi-
 sation der Schule (des Cultvereins) eine längere Probezeit verlangte,
 Grade der Zugehörigkeit zu derselben unterschieden wurden und man
 den Vollendeten eine strenge Akese zumuthete, ergab es sich von
 selbst, dass man die noch auf den unteren Stufen Befindlichen nicht
 zu einem schnellen Bruch mit der Gemeinde veranlassen durfte².
 Nachdem aber die katholische Kirchenconföderation geschaffen war,
 wurde jenen Schulen die Existenz immer schwieriger gemacht. Theils
 führten sie noch ein Leben in Weise unserer freimaurerischen Ver-
 bindungen, theils — so im Osten — wurden sie zu wirklichen Secten

¹ Unter denen, die diesen Namen mit Recht führen, unterscheidet er aber noch solche, οἱ ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί εἰσιν (Dial. 80).

² Sehr wichtig ist die Schilderung, die Irenäus (III 15 2) und Tertullian von dem Verfahren der Valentinianer geben, das sie selbst beobachtet haben (adv. Valent. 1): „Valentiniani nihil magis curant quam occultare, quod praedicant; si tamen praedicant qui occultant. Custodiae officium conscientiae officium est (folgt eine Vergleichung mit den eleusinischen Mysterien). Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio, Altum est, aiunt. Si subtiliter temptes, per ambiguitates bilingues communem fidem adfirmant. Si scire te subostendas, negant quidquid agnoscunt. Si cominus certes, tuam simplicitatem sua caede dispergunt. Ne discipulis quidem propriis ante committunt quam suos fecerint. Habent artificium quo prius persuadeant quam edoceant“. In späterer Zeit spricht Dionysius v. Alex. (bei Euseb. h. e. VII 7) von solchen Christen, „die zwar scheinbar Gemeinschaft mit den Brüdern unterhalten, aber einen der Irrlehrer besuchen“ (vgl. dazu Euseb., h. e. VI 2 13). Die von Valentin beeinflusste Lehre des Bardesanes — die übrigens dem Marcionitismus feindlich war — war in Edessa eine Zeit lang (von den christlichen Königen) geduldet, ja anerkannt. Erst nach dem Anfang des 3. Jahrh. differenzirten sich Bardesaniten und „Palutianer“ (Katholiken).

(Confessionen), in denen nun Wissende und Einfältige Platz fanden, da sie sich durch die Familien fortpflanzten. In beiden Fällen hörten sie auf, das zu sein, was sie am Anfang gewesen waren; sie waren seit c. 210 kein Factor der geschichtlichen Entwicklung mehr, wenn auch erst die konstantinisch-theodosianische Kirche sie wirklich zu unterdrücken vermocht hat. |

4. Die wichtigsten gnostischen Lehren.

Es erübrigt noch, die gnostischen Lehren, welche theils sofort, theils in der Folgezeit wichtig geworden sind, an der ältesten Ueberlieferung zu messen und zusammenzustellen. Ausdrücklich aber sei nochmals darauf hingewiesen, dass die epochemachende Bedeutung der gnostischen Systeme für die Dogmengeschichte nicht hauptsächlich in den einzelnen Lehren gesucht werden darf, sondern vielmehr in der ganzen Art, wie das Christenthum hier aufgefasst und umgebildet ist. Die Verwandlung des Evangeliums in eine Lehre (in eine absolute Religionsphilosophie) und die Umsetzung der disciplina evangelii in eine auf der dualistischen Auffassung beruhende Askese und in Mysterienpraxis ist das Entscheidende¹. Inwiefern diese Umsetzung für die Folgezeit von positiver und von negativer Bedeutung gewesen ist, resp. in welchen Stücken der Gnosticismus die folgende Entwicklung anticipirt und in welchen diese ihn desavouirt hat, soll unter Berücksichtigung der ältesten Ueberlieferung hier in Kürze gezeigt werden²:

¹ Das Unvermögen, Gemeinden zu organisiren und zu discipliniren, das für alle philosophischen Religionsbildungen charakteristisch ist, hat ohne Zweifel die gnostische Propaganda sehr gehemmt. Mit der episcopalen Organisation der Gemeinden vermochte die gnostische Schul- und Mysterienorganisation nicht zu wetteifern; s. Ignat. ad Smyrn. 62 und aus späterer Zeit Tertull., de praescr. 41. Ansätze zu wirklicher Gemeindebildung fehlen auch in den ältesten Zeiten nicht ganz; später wurde sie einigen Schulen aufgezwungen. Man muss Iren. III 152 lesen, um zu erkennen, dass diese Gemeinschaften nur bestehen konnten, wenn sie Anlehnung an eine Gemeinde fanden. Ausdrücklich bemerkt Irenäus, dass die Valentinianer die gemeinen Christen als καθολικοί (communes) καὶ ἐκκλησιαστικοί bezeichneten, dass sie sich aber andererseits darüber beklagten, „dass wir uns, da sie doch ähnlich dächten wie wir, ohne Ursache von ihrer Gemeinschaft fern hielten.“

² Fließend waren die Unterschiede zwischen dem gnostischen Christenthum und dem gemein Kirchlichen resp. der späteren kirchlichen Theologie, wenn man folgende Punkte beachtet: 1) dass auch in der grossen Kirche in steigendem Masse das Erkenntnissmoment betont wurde und man sich anschickte, das Evangelium in ein vollkommenes Wissen um die Welt zu verwandeln (fortschreitende Reception der griechischen Philosophie, Fortbildung der πίστις zur γνῶσις), 2) dass die dramatische Eschatologie zu verblassen begann, 3) dass man

1. das Christenthum, welches die allein wahre und absolute Religion ist, umschliesst ein geoffenbartes Lehrsystem (pos.),

2. diese Lehre enthält als Lehre geheimnissvolle Kräfte in sich, deren Uebertragung an Weihe (Mysterien) gebunden ist,

3. der Offenbarer ist Christus (pos.), aber Christus allein und Christus nur in seiner historischen Erscheinung — kein ATlicher Christus (neg.); diese Erscheinung ist selbst die Erlösung; die Lehre ist die Verkündigung von ihr und von ihren Voraussetzungen (pos.)¹, |

4. die christliche Lehre ist aus der kritisch untersuchten apostolischen Tradition zu schöpfen; diese liegt in einer Reihe von apostolischen Schriften und in einer von den Aposteln stammenden Geheimlehre vor (pos.)²; als öffentliche ist sie zusammengefasst in der

doketischen Ansichten Raum liess und eine strenge Askese schätzte. Dagegen ist zu beachten: 1) dass zur Zeit der Blüthe des Gnosticismus dies Alles in der Grosskirche nur in Keimen oder Fragmenten vorhanden war, 2) dass die grosse Kirche an den im Taufbekenntniss (im Kerygma) fixirten Thatfachen und an den eschatologischen Erwartungen, ferner am Weltschöpfer als dem höchsten Gott, an der Einheit Jesu Christi und am A. T. festhielt und darum den Dualismus ablohnnte, 3) dass die grosse Kirche für die Einheit und Gleichheit des menschlichen Geschlechts und desshalb für die Einheitlichkeit und universale Tendenz des christlichen Heils eintrat, 4) dass sie jede Einschleppung neuer, namentlich orientalischer Mythologien ablehnnte, hierbei von dem althechristlichen Bewusstsein und einer gewissen Verständigkeit geleitet. — Ein tiefer, durchgreifender Unterschied endlich zwischen der Kirche und den gnostischen Parteien kam beiden schwerlich zum Bewusstsein: die Kirche gestaltete sich instinctiv zur Reichskirche aus, in der das Amt die Hauptrolle spielen sollte; die Gnostiker suchten Verbindungen zu gründen oder zu conserviren, in denen der Genius herrschte, der Genius in der Weise der alten Propheten oder im Sinne Plato's oder im Sinne einer Verbindung der Prophetie und Philosophie. Im gnostischen Kampf — wenigstens am Schluss desselben — kämpfte der richterliche Priester mit dem Virtuosen und hat ihn niedergekämpft.

¹ Im Gnosticismus ist die absolute Bedeutung der Person Christi zu einem sehr deutlichen Ausdruck gekommen (Christus nicht nur der Lehrer der Wahrheit, sondern die Erscheinung der Wahrheit), zu einem deutlicheren als dort, wo er auch als das Subject der ATlichen Offenbarung angesehen wurde. Der präexistente Christus hat in einigen gnostischen Systemen eine Bedeutung, aber immer eine verhältnissmässig untergeordnete. — Die Isolirung der Person Christi entspricht offenbar der ältesten Ueberlieferung nicht, ebensowenig entspricht ihr die Verflüchtigung seiner Menschheit; aber andererseits darf nicht verkannt werden, dass die Gnostiker in der geschichtlichen Person Jesu die Erlösung angeschaut haben: Christus hat sie persönlich beschafft (s. sub 6 h).

² In dieser These, wie sie gerade für die bedeutendsten gnostischen Lehrer sich erhärten lässt, zeigt der Gnosticismus, dass er in thesi (ähnlich wie Philo) auf dem Boden des Christenthums als einer positiven Religion verharren wollte. Indem er sich an die Ueberlieferung gebunden wusste, hat er zuerst die Frage bestimmt gestellt, was Christenthum sei, und die Quellen zur Beantwortung

regula fidei | (pos.)¹, als esoterische wird sie von berufenen Lehrern fortgepflanzt²,

dieser Frage kritisirt und ausgesondert. Die Verwerfung des A. T. führte ihn zu jener Frage und zu dieser Aussonderung. Man darf mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, dass die Idee einer kanonischen Sammlung christlicher Schriften (im strengen Sinn) zuerst bei den Gnostikern (s. auch Marcion) aufgetaucht ist. Diese hatten eine solche Sammlung wirklich nöthig, während alle diejenigen, welche das A. T. als Offenbarungsurkunde anerkannten und christlich interpretirten, eine neue Urkunde zunächst nicht bedurften und das Neue, das Evangelium, an das Alte, nämlich das A. T., einfach anschlossen. Aus den zahlreichen, uns erhaltenen Fragmenten gnostischer Commentare zu NTlichen Schriften erkennen wir, dass diese Schriften dort kanonisches Ansehen genossen, während wir von einem solchen Ansehen, und daher auch von Commentaren, in der grossen Christenheit z. d. Z. noch nichts hören (s. Heinrichi, die Valentinianische Gnosis u. d. h. Schrift 1871). Unzweifelhaft ist es das Princip der Apostolicität gewesen, nach dem heilige Schriften ausgesondert wurden (das beweist schon die Einrechnung der paulinischen Briefe in die Sammlungen; solche sind für die Naassener, Peraten, Valentinianer, Marcion, Tatian und den Gnostiker Justin zu belegen). Die Sammlung der Valentinianer und der Kanon des Tatian müssen sich bereits mit den Hauptbestandtheilen des späteren kirchlichen Kanons wesentlich gedeckt haben; die späteren Valentinianer haben sich diesem accommodirt, d. h. sie haben die Bücher anerkannt, die hinzugefügt worden sind (Tertull. de praescr. 38). Die Frage, wer zuerst die Idee eines Kanons christlicher Schriften gefasst und realisirt hat, ob Basilides oder Valentin oder Marcion, oder ob mehrere gleichzeitig, wird immer dunkel bleiben (für Marcion spricht Manches). Sollte sich auch erweisen lassen, dass Basilides (s. Euseb., h. e. IV 77) und Valentin selbst lediglich Evangelienschriften für massgebend gehalten haben, so liegt doch eben darin, dass sie diese zu Grunde gelegt und allegorisch gedeutet haben, bereits die volle Idee des Kanons. Nachmals ist die Frage nach dem Umfang des Kanons zu einer wichtigen Controverse zwischen der katholischen Kirche und den Gnostikern geworden. Die Katholiken haben sich durchweg auf den Standpunkt gestellt, dass ihr Kanon der ältere und die gnostischen Sammlungen die verfälschten Bearbeitungen desselben seien (Beweise haben sie nicht beizubringen vermocht, wie Tertullian's Schrift de praescr. bezeugt). Es ist aber die Absicht der Gnostiker, sich auf die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende, apostolische Tradition zu gründen, durch drei Momente gekreuzt worden, die übrigens sämmtlich in den christlichen Gemeinden überhaupt wirksam waren und dem Gnosticismus also nicht eigenthümlich sind: 1) durch den Glauben an die fortgehende Prophetie, in der noch immer vom h. Geist Neues geoffenbart werde (die basilidianischen und marcionitischen Propheten), 2) durch die Annahme einer esoterischen Geheimtradition von den Aposteln her (s. Clem., Strom. VII 17 108 108; Hipp., Philosph. VII 20; Iren. I 25 s. III 21; Tertull., de praescr. 25. Man vergleiche das uns erhaltene gnostische Buch *Πίσις Σοφία*, das sich grösstentheils auf Lehren gründet, die Jesus Einigen seiner Jünger nach der Auferstehung mitgetheilt haben soll), 3) durch das Unvermögen, sich der noch fortgehenden Production evangelischer Schriften entgegenzustellen, resp. durch die Fortsetzung dieser Art von Schriftstellerei und die Hinzufügung von Apostelgeschichten (Aegypter-

5. die Offenbarungsurkunden (apost. Schriften) müssen, eben weil sie solche sind, | durch das Mittel der Allegorie bearbeitet werden,

evangelium (?), andere Evv., Acten des Johannes, Thomas, Philippus u. s. w.; über die Bedingungen, unter denen diese Schriften entstanden sind, über das Mass von Ansehen, welches sie erlangt haben, über die Art, wie sie zu diesem Ansehen gekommen sind, ist uns nur sehr wenig bekannt). In allen diesen Stücken, wie sie im Gnosticismus die Entwicklung des Christenthums zu der „Religion eines neuen Buches“ noch gehemmt haben, zeigen die gnostischen Schulen, dass sie genau unter den nämlichen Bedingungen gestanden haben, unter denen die christlichen Gemeinden überhaupt standen (s. ob. Cap. 3 § 2). Es lässt sich, wenn nicht Alles täuscht, sogar in den valentinianischen Schulen dieselbe innere Entwicklung beobachten, wie in der grossen Kirche, dass nämlich die Production h. evangelisch-apostolischer Schriften, die Prophetie und die Geheimgnosis mehr und mehr zurücktraten und der festgeschlossene Kanon die wichtigste Basis der Religionslehre wurde. Die späteren Valentinianer (s. Tertull., de praescr. und adv. Valent.) scheinen sich vorzüglich auf diesen berufen zu haben, nicht minder Tatian (s. über dessen Kanon meine Texte u. Unters. I 1 2 S. 213—218). Es ist aber schliesslich darauf hinzuweisen, dass es das höchste Anliegen der Gnostiker gewesen ist, den historischen Beweis der Apostolicität ihrer Lehre durch pünktlichen Nachweis der Traditionsglieder zu liefern (s. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 338 f.). Auch hier steht es wiederum so, dass der Gnosticismus die allgemeine Voraussetzung, dass das Werthgeschätzte das Apostolische sei, mit der Christenheit überhaupt getheilt hat (s. oben S. 151 f.), dass er aber zuerst künstliche Traditionsketten geschaffen hat, und dass die Kirche ihm hierin erst gefolgt ist (s. die Berufungen auf den Apostel Matthias, auf Petrus und Paulus durch Vermittelung des „Glaukias“ und „Theodas“, auf Jakobus und die Lieblingsjünger des Herrn bei Naassenern, Ophiten, Basilidianern, Valentinianern u. s. w.; s. ferner den Schluss des Briefs des Ptolemäus an die Flora bei Epiphan., h. 33 v: Μαθήσῃ ἐξῆς καὶ τὴν τοῦτου ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣ ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφθαμεν, μετὰ καί τοῦ [sic] κανονισμοῦ πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ, sowie die oben sub 2 angeführten Stellen). Eben hieraus folgt weiter, dass die Gnostiker ihren Kanon lediglich nach dem Princip der Apostolicität zusammengestellt haben können. Im Ganzen aber zeigt sich hier, wie thöricht es ist, sich durch die Phrase „zuchtlose Phantasien“ mit dem Gnosticismus abfinden zu wollen. Die Gnostiker haben vielmehr ihrer Absicht nach auf der Tradition Stellung genommen; ja sie haben zuerst in der Christenheit Umfang, Inhalt und Art der Fortpflanzung der Tradition bestimmt. So sind die ersten christlichen Theologen.

¹ Auch hier liegt ein geschichtlich ausserordentlich wichtiger Punkt vor. Wie wir bei den Gnostikern zuerst einen neuen Kanon finden, so tritt uns auch zuerst bei ihnen (und bei Marcion) der überlieferte Complex des christlichen Kerygma's als Lehrbekenntniss (regula fidei) entgegen, d. h. als ein Bekenntniss, das, weil es grundlegend ist, der speculativen Auslegung bedarf, durch diese aber als der Inbegriff aller Weisheit aufgewiesen wird. Das Schwanken über die Einzelheiten des Kerygma's zeigt nur die allgemeine Unsicherheit, die damals noch herrschte. Wiederum aber gewahren wir, dass sich die späteren Valentinianer der späteren Entwicklung in der Kirche völlig accommodirt (Ter-

d. h. es ist ihnen auf diese Weise der tiefere Sinn zu entnehmen, den sie einschliessen (pos.)³, |

6. was die einzelnen Stücke der regula anlangt, wie die Gnostiker sie fassten, so sind hauptsächlich folgende bemerkenswerth:

a) die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer und damit die Entgegenstellung von Erlösung und Schöpfung, resp. auch die Trennung des Offenbarungs- und Schöpfungsmittlers⁴,

tull., adv. Valent. 1: „communem fidem adfirmant“), also wohl auch von Anfang an sich an die vorgefundenen Formen angeschlossen haben, während in der marcionitischen Kirche (s. dort) eine eigenthümliche regula durch Kritik der Ueberlieferung hergestellt worden ist. Die regula galt selbstverständlich als die apostolische. Ueber gnostische regulae s. Iren. I 21 5 I 31 3 II praef.; II 19 8 III 11 3 III 16 1 5; Ptolem. ap. Epiph., h. 33 7; Tertull., adv. Valent. 1 4; de praescr. 42; adv. Marc. I 1 IV 5 17; Ep. Petri ad Jacob. in Clem. Hom. c. 1; die regula des Apelles besitzen wir noch grösstentheils im Wortlaut bei Epiph., h. 44 2. Dass in der valentinianischen regula die Formel: γεννηθέντα διὰ Μαρίας, gestanden habe, sagen Irenäus (I 7 2) und Tertullian (de carne 20); s. über sie oben S. 195. Beachtet man, dass die beiden für den Katholicismus so entscheidenden Stücke, der Kanon des N. T. und die apostolische regula (auf Grund einer Präcisirung und Systematisirung der ältesten Ueberlieferung) im strengen Sinn zuerst von den Gnostikern aufgestellt worden sind, so wird man schon hier darauf hinweisen dürfen, dass die Schwäche der gnostischen Position darin bestanden hat, dass die Gnostiker nicht im Stande waren, die Oeffentlichkeit der Tradition nachzuweisen und die Fortpflanzung derselben mit der Organisation der Gemeinden in enge Verbindung zu setzen.

² [Zu Seite 242] In welches Verhältniss die Valentinianer die apostolische öffentliche regula fidei zu der Geheimlehre, welche von einem Apostel stammt gesetzt haben, wissen wir nicht. Die Kirche hat die Oeffentlichkeit aller Ueberlieferung den Gnostikern gegenüber stark betont, jedoch nachmals der Annahme einer geheimen Ueberlieferung, wenn auch unter Cautelen, einen weiten Spielraum gegeben.

³ Die Gnostiker haben die Methode, nach der von Barnabas u. A. das A. T. ausgelegt wurde, auf die evangelischen Schriften übertragen und als schlechthin nothwendig gefordert (s. die Proben ihrer Auslegung bei Irenäus und Clemens. Heinrici, a. a. O.). Auf diese Weise liessen sich natürlich alle Specialitäten der Systeme in den Urkunden finden. Die Kirche hat zuerst diese Methode verurtheilt (Tertull., de praescr. 17—19 39; Iren. I 8 9), sie aber von dem Momente an selbst angewendet, wo sie einen NTlichen Kanon dem ATlichen gleichgestellt hatte. Indess bleibt immer der Unterschied, dass bei Confrontationen der beiden Testamente zum Zweck des Weissagungsbeweises die in den Evangelien aufgezeichnete Geschichte Jesu zunächst nicht allegorisirt worden ist. Doch forderte nachmals das christologische Dogma des 3. und der folgenden Jahrhunderte, sie in vielen Stücken doketisch zu erklären.

⁴ In den valentinianischen, sowie in allen nicht schroff dualistischen Systemen hat der Erlöser Christus allerdings einen gewissen Antheil an der Constitution der höchsten Menschenklasse, aber nur durch complicirte Vermittelungen. Die

b) die Trennung des höchsten Gottes vom Gott des A. T.'s und damit die Verwerfung des A. T.'s, resp. die Behauptung, dass das A. T. keine — oder nur in gewissen Bestandtheilen — Offenbarungen des höchsten Gottes enthalte¹,

c) die Lehre von der Selbständigkeit und Ewigkeit der Materie,

d) die Behauptung, dass die gegenwärtige Welt aus einem Sündenfall resp. aus einem widergöttlichen Unternehmen entstanden und daher das Product eines bösen oder mittleren Wesens sei², |

Bedeutung, die Christus in manchen Systemen für die Hervorbringung, resp. Organisation der oberen Welt beigelegt wird, mag erwähnt werden. In den valentinianischen Systemen giebt es mehrere Vermittler. Bemerkt sei, dass die abstracte Fassung des göttlichen Urwesens eine wirkliche Controverse selten hervorgerufen hat. Man stiess sich in der Regel nur an den Ausdrücken.

¹ Sehr lehrreich ist hier der Brief des Ptolemäus an die Flora. Sieht man von der eigenthümlichen gnostischen Fassung ab, so stellt sich in Ptolemäus' Kritik des A. T. sowohl die spätere katholische Betrachtung desselben als auch der Anfang einer historischen Auffassung dar. Die Gnostiker sind in der Christenheit die ersten Kritiker des A. T. gewesen. Ihre allegorische Auslegung evangelischer Schriften ist mit ihren Versuchen, das A. T. wörtlich und historisch zu interpretiren, zusammen zu halten. (Man beachte z. B., dass die Gnostiker zuerst auf die Bedeutung des Wechsels der Gottesnamen im A. T. aufmerksam geworden sind; s. Iren. II 35 s.). Die urchristliche Ueberlieferung leitete gerade zu dem entgegengesetzten Verfahren an. Eine verstandesmässige Kritik am A. T. hat namentlich Apelles, der Schüler des Marcion, geübt, s. meine Schrift *de Apellis gnosi* p. 71 sq. und dazu Texte u. Unters. VI 3 S. 111 ff. Marcion selbst hat den historischen Inhalt des A. T. als zuverlässig anerkannt, und die Kritik der meisten Gnostiker am A. T. wird wohl nur den religiösen Werth des Buchs beanstandet haben.

² Die kirchlichen Bestreiter haben mit Recht keinen Werth darauf gelegt, dass einige Gnostiker bis zum Pansatanismus in Bezug auf die Auffassung von der Welt fortgeschritten sind, während andere eine gewisse *justitia civilis* in der Welt regieren sahen. Dieser Unterschied ist für den Standpunkt, den die christliche Ueberlieferung vorgezeichnet hatte, ebenso gleichgiltig, wie der andere, ob das A. T. von einem bösen oder einem mittleren Wesen herrühre. Die Gnostiker haben versucht, das Urtheil des Glaubens über die Welt und ihr Verhältniss zu Gott durch eine empirische Betrachtung der Welt zu corrigiren. Wiederum sind sie hier also keineswegs die „Phantasten“, so phantastisch die Mittel sind, durch die sie ihr Urtheil über den Befund der Welt ausgedrückt und diesen Befund zu erklären versucht haben. „Phantasten“ sind vielmehr diejenigen, welche dem Glauben sich hingeben, dass die Welt das Werk einer allmächtigen und guten Gottheit sei, mögen sie auch noch so vernünftig scheinende Argumente beibringen. An diesem Punkte tritt die gnostische (hellenische) Religionsphilosophie in den schärfsten Gegensatz zum Centralpunkt des alttestamentlich-christlichen Glaubens, und eigentlich hängt alles Andere hiervon ab. Der Gnosticismus ist Widerchristenthum, sofern er dem Christenthum die ATliche Grundlage und den Glauben an die Identität des Welt schöpfers und des höchsten Gottes entzieht. Das haben die Bestreiter sofort gefühlt und bemerkt.

e) die Lehre, dass das Böse der Materie inhärent, also eine physikalische Potenz sei¹,

f) die Annahme von Aeonen, resp. realen Kräften und himmlischen Personen, in denen sich die Absolutheit der Gottheit entfalte², |

g) die Behauptung, dass Christus eine bisher unbekannte Gottheit verkündet habe,

h) die Lehre, dass man in der Person Jesu Christi — die Gnostiker sahen in ihr die Erlösung, aber sie haben die Person auf das physische Wesen reducirt — den himmlischen Aeon Christus und die menschliche Erscheinung desselben scharf unterscheiden und jeder Natur ein „distincte agere“ beilegen müsse (demgemäss nahmen die Einen, wie Basilides, überhaupt keine wirkliche Vereinigung zwischen

¹ An diesem Punkte ist der kirchliche Gegensatz lange unsicher geblieben. Interessant ist, dass Basilides die von der Geburt an dem Kinde inhärente Sünde so geschildert hat, dass man Augustin zu hören meint (s. das Fragment aus dem 23. Buch der 'Εξήγησις bei Clem., Strom. IV 12 ss). Ueberhaupt aber ist es wichtig zu bemerken, wie selbst sehr specielle spätere kirchliche Terminologien, Dogmen u. s. w. von den Gnostikern in gewisser Weise anticipirt worden sind. Einige Beispiele werden unten noch folgen; doch sei schon hier auf ein Fragment aus Apelles' Syllogismen bei Ambrosius (de Parad. V 28) verwiesen: „Si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit: nonne videtur plus sibi homo acquirere, quam ei deus contulit?“ Man glaubt sich hier in das 5. Jahrhundert versetzt.

² Auch an diesem Punkt ist die gnostische Lehre einem energischen Widerstand nicht begegnet und konnte sich auch auf die älteste Ueberlieferung berufen. Bestritten wurde die Willkürlichkeit in der Zahl, Abfolge und Benennung der Aeonen. Hier wirkte auch der Abscheu vor dem Barbarischen mit, sofern der Gnosticismus sich in geheimnissvollen, von den Semiten entlehnten Worten gefiel. Das Semitische aber hat die Griechen und Römer im 2. Jahrhundert sowohl angezogen als abgestossen. Die gnostischen Terminologien innerhalb der Aeonen-speculation finden sich z. Th. bei den katholischen Theologen vom 3. Jahrhundert ab wieder; am wichtigsten ist, dass die Gnostiker schon den Begriff „ὁμοούσιος“ benutzt haben; s. Iren. I 51: ἀλλὰ τὸ μὲν πνευματικὸν μὴ δεδονήσθαι αὐτὴν μορφῶσαι, ἐπειδὴ ὁμοούσιον διήρχεν αὐτῇ (von der Sophia gesagt); I 54: καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγνότα· κατ' εἰκόνα μὲν τὸν ὁλικὸν ὑπάρχειν, παραπλήσιον μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ τὸν ψυχικόν. I 55: τὸ δὲ κῆγμα τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμῶθ, ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ μητρὶ. Das Wort bedeutet in allen diesen Fällen: „unius substantiae“. In demselben Sinn steht es Clem. Hom. 20 7; s. auch Philos. VII 22; Clem., Exc. Theod. 42. Auch andere Termini, die seit Origenes in der Kirche eine grosse Bedeutung erlangt haben (z. B. ἀγέννητος) finden sich bei den Gnostikern; s. ep. Ptol. ad Floram. 5 u. Bd. II dieses Lehrbuchs S. 192f. Bigg (a. a. O. p. 58 n. 3) macht darauf aufmerksam, dass in Excerpt. ex Theodoto § 80 τριάς — vielleicht die älteste Stelle — vorkommt.

Christus und dem Menschen Jesus an, den sie übrigens für einen irdischen Menschen hielten; die Anderen, wie ein Theil der Valentinianer — unter ihnen gab es die grössten Verschiedenheiten, s. Tertull. adv. Val. 39 —, lehrten, dass der Leib Jesu ein himmlisch-psychisches Gebilde gewesen und nur scheinbar dem Schosse der Maria entstammt sei; die Dritten endlich, wie Saturnil, erklärten, dass die ganze sichtbare Erscheinung Christi ein Phantasma gewesen sei, und stellten consequent die Geburt Christi in Abrede¹; Christus trennt das wider-

¹ Nicht der Dokerismus (im strengen Sinn) ist das Charakteristische der gnostischen Christologie, sondern die Zwei-Naturenlehre d. h. die Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, resp. die Lehre, dass der Erlöser als Erlöser nicht Mensch gewesen ist. Aus der inhärenten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur begründeten die Gnostiker diese Anschauung, die ohne principielle Begründung von vielen Lehrern des Zeitalters getheilt wurde (s. oben S. 183f.). Von den drei oben kurz charakterisirten Christologien war unzweifelhaft die, welche die Valentinianer vertreten haben, die verbreitetste; sie findet sich, in Einzelheiten sehr variirend, in den meisten namenlosen Fragmenten der gnostischen Litteratur, die uns erhalten sind, sowie bei Apelles. Diese Christologie gestattete es, sich den Berichten der Evangelien und dem Taufbekenntniss zu accommodiren (wie sehr, das zeigt die regula des Apelles, und ähnlich mögen die der Valentinianer gelautet haben). Man lehrte hier, dass Christus durch die Maria wie durch einen Canal hindurchgegangen sei; von dieser Lehre aus ergab sich die Vorstellung der auch nach der Geburt unversehrten Jungfräulichkeit der Maria — schon Clem. Alex. (Strom. VII 16⁹³) war sie bekannt — sehr leicht. Auch die Kirche hat später diese Ansicht recipirt. Sehr schwierig ist es, über die Christologie des Basilides in's Klare zu kommen, da in seiner Schule, wie die Berichte zeigen, nachmals sehr verschiedene Lehren aufgestellt worden sind. Zu ihnen gehört auch die — sie findet sich bei Anderen ebenfalls —, dass Christus, indem er von dem höchsten Himmel herabstieg, aus allen Sphären etwas an sich genommen habe. (Aehnliches bei den Valentinianern, unter ihnen haben einzelne namhafte Schulhäupter aus Christus eine sehr complicirte Erscheinung gemacht und ihm auch eine directe Beziehung zum Demiurg gegeben. Ferner findet sich hier die nachmals von kirchlichen Theologen recipirte Lehre von der himmlischen Menschheit). Am zuverlässigsten scheint mir neben den Fragmenten des Basilides der Bericht des Clemens Alex. Darnach lehrte Basilides, dass bei der Taufe Christus auf den Menschen Jesus herabgekommen sei. (Aehnlich lehrten einige Valentinianer; für die Christologie des Ptolemäus ist die Verbindung aller denkbaren christologischen Theorien charakteristisch. Man kann die verschiedenen urchristlichen Auffassungen aus ihm belegen). Eine wirkliche Verbindung nahm Basilides zwischen Beiden nicht an; aber interessant ist es zu sehen, wie die paulinischen Briefe den Theologen veranlasst haben, das Leiden Christi als in der Annahme des Sündenfleisches nothwendig begründet zu betrachten, resp. aus dem Leiden zu folgern, dass Christus Sündenfleisch angenommen habe. Die basilidianische Christologie wird sich als eine eigenthümliche Vorstufe der späteren kirchlichen Christologie erweisen. Der Jahrestag der Taufe Christi war für die Basilidianer als Tag der ἐπιφάνεια ein hoher Festtag (s. Clem., Strom. I 21 140); sie bestimmten ihn auf den 6. (2.) Januar. Auch hier ist also die katholische

natürlich Verbundene und führt so jedes wieder zu sich selbst zurück: darin besteht die Erlösung (voller Gegensatz zur Vorstellung der ἀνακεφαλαιώσεις). |

Kirche der Gnosis gefolgt. Die eigentlich doketische Christologie, wie sie Sartonil (und Marcion) vertreten haben, war der Ueberlieferung gegenüber radical und strich die Geburt Jesu sowie die 30 ersten Lebensjahre überhaupt. — Eine genaue Darlegung der gnostischen Christologien (s. namentlich Tertull., de carne Christi), die hier zu weit führen würde, würde zeigen, ein wie grosser Theil der Fragen, welche die kirchliche Dogmatik bis heute beschäftigen, von den Gnostikern bereits aufgeworfen worden ist, z. B. was mit dem Leibe Christi nach der Auferstehung geschehen sei (s. die Lehren des Apelles und Hermogenes), welche Bedeutung die Erscheinung Christi für die himmlischen und satanischen Mächte gehabt habe, welche Bedeutung seinem Leiden zukomme, trotzdem es eigentlich für den himmlischen Christus kein Leiden war, sondern nur für Jesus u. s. w. An keinem anderen Punkte treten so deutlich die Anticipationen in der gnostischen Dogmatik hervor (s. das System des Origenes und die Nachweise in dem II. Bd. dieses Lehrbuchs S. 11 81 123 127f. 174f. 192ff. 302ff. 309 311 357 421 425 429 443 450 467). In der Lehre von Gott und Welt hat die katholische Kirche von den Gnostikern d. h. von den ältesten Theologen der Christenheit nur wenig gelernt, in der Christologie ausserordentlich vieles, und wer kann behaupten, dass sie die gnostische Zwei-Naturenlehre, ja auch den Doketismus je vollständig überwunden habe? Die Erlösung in der geschichtlichen Person Jesu anschauen (d. h. in der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf Erden), die Person aber spalten und die reale Geschichte Jesu verflüchtigen, umdeuten und wirksam machen, ist die Signatur der gnostischen Christologie — dies aber ist auch die Gefahr des Systems des Origenes und der von ihm abhängigen Systeme (Doketismus), sowie in anderer Weise die Gefahr der Anschauung Tertullians und der Abendländer (Zwei-Naturenlehre). Schliesslich sei noch bemerkt, dass die Gnosis zwischen dem höchsten Gott und Christus zwar stets einen Unterschied gemacht hat, dass sie aber von der religiösen Position aus keinen Grund hatte, diesen Unterschied zu betonen. Christus ist doch vielen Gnostikern in gewisser Weise die Erscheinung des höchsten Gottes selbst gewesen, und so ist denn auch in den populäreren gnostischen Schriften (s. die Acta Johannis) von Christus in Ausdrücken geredet, die ihn mit Gott zu identificiren scheinen. Aehnlich ist es bei Marcion, aber auch bei Valentin, s. seinen Brief bei Clemens, Strom. II 20 114: εἷς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, ὃ παρούσα ἢ διὰ τοῦ νοῦ φανέρωσις. Unzweifelhaft hat diese gnostische Schätzung Christi mächtig auf die spätere kirchliche Entwicklung der Christologie eingewirkt. Man kann ohne Zögern behaupten: den meisten Gnostikern ist Christus ein πνεῦμα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, gewesen. Was die Einzelheiten der Lebens-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu betrifft, so finden sich dieselben bei manchen Gnostikern so umgedeutet, ergänzt und berichtigt, wie Celsus (bei Orig. c. Cels. I. I u. II) das für eine glaubwürdige und imponirende Geschichte verlangt hat. Celsus giebt an, wie Alles hätte verlaufen müssen, wenn Christus ein Gott in Menschengestalt gewesen wäre. Die Gnostiker erzählen es z. Th. wirklich so. Welch' ein lehrreiches Zusammentreffen! Wie stark die doketische Betrachtung selbst bei einem Valentin ausgeprägt war, wie aber die Erhabenheit Jesu über das Irdische doch dabei auf seine sittliche Anstrengung zurückgeführt werden sollte,

i) die Umsetzung der ἐκκλησία (dass die himmlische Kirche als ein Aeon galt, war keine Neuerung) in das Collegium der Pneumatiker, die allein, kraft ihrer psychologischen Ausstattung, der Gnosis und des göttlichen Lebens fähig sind, während die Anderen ebenfalls kraft ihrer Constitution als Hyliker dem Untergange verfallen (die Valentinianer und wahrscheinlich auch manche andere Gnostiker unterschieden zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern, hielten die Psychiker einer gewissen Seligkeit und dem entsprechend auch einer gewissen Erkenntniss des Uebersinnlichen für fähig, welche letztere für sie durch die Pistis, d. h. durch den christlichen Glauben, zu Stande komme)¹, |

k) die Verwerfung der gesamten urchristlichen Eschatologie, speciell der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches und des Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden, und damit im Zu-

zeigt das merkwürdige Brieffragment (bei Clem., Strom. III 7 59): Πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς τὴν θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο. ἤσθιεν γὰρ καὶ ἐπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. ποσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθεῖρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. In dieser Vorstellung liegt indess noch immer mehr Verstand und historischer Sinn als in der des späteren kirchlichen Aphthartodoketismus.

¹ Die gnostische Unterscheidung der Menschenklassen hat an die alte Unterscheidung von Stufen in dem geistlichen Verständniss angeknüpft, aber sie naturgesetzlich fundamentirt. Es sind wiederum empirisch-psychologische Betrachtungen gewesen — man müsste sie für sehr bedeutend halten, wenn sie die Gnostiker nicht aus philosophischen Schulüberlieferungen geschöpft hätten —, welche den Gnostikern den Universalismus der christlichen Heilsverkündigung unannehmbar erscheinen liessen. Dazu kommt, dass die Umsetzung der Religion in eine Schullehre resp. in einen Mysteriencult stets die Unterscheidung der Wissenden und des profanum vulgus zur Folge hat. In der valentinianischen Annahme aber, dass die gemeinen Christen als Psychiker eine Mittelstufe einnehmen und dass der Glaube sie selig mache, stellt sich eine Capitulation dar, welche die Gnosis vollends auf die Stufe einer Schullehre innerhalb der Christenheit herabsetzte. Ob und wie man in der katholischen Kirche die Bedeutung der Pistis gegenüber der Gnosis behauptet hat, und auf welche Weise man auch dort schliesslich zu einem Unterschied von Wissenden (Priestern) und Laien gelangt ist, wird an seinem Ort zu untersuchen sein. Bemerkt sei noch, dass der Valentinianer Ptolemäus den Psychikern den freien Willen zuspricht (der den Pneumatikern und Hylikern fehlt) und somit — als Parergon könnte man sagen — neben der Theologie für die Pneumatiker eine Theologie für die Psychiker entworfen hat, welche frappante Uebereinstimmungen mit dem exoterischen System des Origenes aufweist. Die Leugnung des freien Willens und damit der sittlichen Verantwortlichkeit im Gnosticismus hat den Widerspruch besonders stark herausgefordert. An dem freien Willen, an dem A. T. und — an der Eschatologie ist der Gnosticismus, d. h. die acute Verweltlichung des Christenthums, in der Kirche gescheitert. #

sammenhang die Behauptung, dass von der Zukunft lediglich die Befreiung des Geistes von dem Sinnlichen zu erwarten sei, während der über sich selbst aufgeklärte Geist die Unvergänglichkeit bereits besitze und nur auf die Einführung in das pneumatische Pleroma warte ¹. |

¹ In der Eschatologie stellt sich neben der Verwerfung des A. T.'s und der Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott die stärkste Abkehr des Gnosticismus von der Ueberlieferung dar. Im Ganzen berichten unsere Quellen von der gnostischen Eschatologie sehr wenig. Dies ist aber nicht auffallend; denn die Gnostiker hatten über sie nicht viel zu sagen, resp. was sie zu sagen hatten, kam bereits in ihrer Lehre von der Entstehung der Welt und von der Erlösung durch Christus zum Ausdruck. Wir erfahren, dass Apelles' regula mit den Worten geschlossen hat: ἀνέπηγ εἰς οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἦκε (statt ὅθεν ἔρχεται χρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς); wir wissen, dass Marcion, der hier schon genannt werden darf, die ganze urchristliche eschatologische Erwartung in das Gebiet des Judengotts verwiesen hat, und wir hören, dass Gnostiker (Valentinianer) die Worte *σαρὶς ἀνάστασιν* beibehalten, aber so gedeutet haben, dass man in diesem Leben auferstehen, d. h. die Wahrheit erkennen müsse (so setzten sie auch an Stelle der „resurrectio mortuorum“ die „resurrectio a mortuis“ d. h. die Erhebung über das Irdische; s. Iren. II 31 2; Tertull., de resurr. carnis 19). Während die christliche Ueberlieferung ein grosses Drama an das Ende aller Geschichte gestellt hat, ist den Gnostikern vielmehr die Geschichte das Drama, das im Grunde bereits mit der (ersten) Erscheinung Christi abschliesst. Mögen auch nicht alle Gnostiker der Meinung gewesen sein, „die Auferstehung sei schon geschehen“, so scheinen doch die Zukunftserwartungen für die Meisten ganz blass und vor Allem bedeutungslos gewesen zu sein. So sehr ist das „Leben“ in die Erkenntniss mit eingeschlossen, dass uns in den Quellen fast nirgends ein kräftiger Ausdruck der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben entgegentritt (anders steht es in den jüngsten gnostischen Schriften, den uns koptisch erhaltenen) und jene Einführung der Geister in das Pleroma sehr unsicher und vage erscheint. Es ist aber hoch bedeutsam, dass diese Gnostiker, die nach ihren Prämissen als höchstes Gut die *reale* Erlösung von der Welt fordern, in Bezug auf solche Erlösung schliesslich in derselben Unsicherheit und religiösen Muthlosigkeit stecken geblieben sind, welche die griechischen Philosophen charakterisirt. Eine Religion, die Religionsphilosophie ist, bleibt eben schliesslich immer im Diesseits haften, mag auch der Contrast des Geistes mit seiner Umgebung noch so stark betont und die Erlösung sehnüchtig verlangt werden. An die Stelle des Wunsches nach Erlösung schiebt sich unbemerkt die Freude des Denkers an seiner Erkenntniss, und diese stillt ihm den Wunsch. (Iren. III 15 2: „Inflatus est iste [scil. der erkenntnissfreudige Valentinianer], neque in coelo neque in terra putat se esse, sed intra Pleroma introisse et complexum iam angelum suum, cum institorio et supercilio incedit gallinacei elationem habens Plurimi, quasi iam perfecti semetipsos spiritales vocant et se nosse iam dicunt eum qui sit intra Pleroma ipsorum refrigerii locum“). Wie in aller Religionsphilosophie tritt auch hier ein Moment der Freigeisterei sehr deutlich auf. Die eschatologischen Hoffnungen haben nur durch die Ueberzeugung kräftig erhalten werden können, dass die Welt Gottes sei. Schliesslich sei aber darauf hin-

Neben dem hier Genannten muss schliesslich noch die gnostische Ethik in's Auge gefasst werden. Wie die Ethik aller Systeme, welche den Gegensatz zwischen den sinnlichen und den geistigen Elementen der menschlichen Natur zum Fundament machen, nahm auch die gnostische eine zweifache Richtung. Einerseits suchte sie die Sinnlichkeit zu unterdrücken und auszurotten und wurde so streng asketisch (*Imitatio Christi* als Motiv der Askese¹; Christus und die Apostel als Asketen vorgestellt)², andererseits behandelte sie das sinnliche Element als indifferent und wurde so libertinistisch resp. weltförmig. Viel häufiger war ohne Zweifel das Erstere; doch fehlen glaubwürdige Zeugnisse für Letzteres nicht, namentlich hat das frequentissimum collegium — die Valentinianer — zur Zeit des Irenäus und Tertullian eine laxe und weltförmige Moral nicht kräftig genug abgewehrt³ und unter den syrischen und ägyptischen Gnostikern hat es Verbände gegeben, die die scheusslichsten Orgien gefeiert haben⁴. Da die urchristliche Ueberlieferung zu strenger Weltflucht und Selbstzucht aufforderte, so musste die gnostische Askese zunächst imponiren; aber die Begründung, welche auf einer dualistischen Ansicht ruhte, musste, sobald man fähig war zu prüfen, Bedenken erregen⁵. |

gewiesen, dass gerade auch in der Eschatologie der Gnosticismus nur die Consequenzen von Ansichten gezogen hat, die von allen Seiten in die Christenheit eindringen und ihre Zukunftshoffnungen in steigendem Masse gefährdeten. Uebrigens wurde doch in einigen valentinianischen Kreisen das zukünftige Leben als ein Zustand der Erziehung betrachtet, als ein Fortschritt durch die Reihe der (sieben) Himmel, resp. es wurden zukünftige Läuterungen angenommen. Beides ist nachmals — von Origenes ab — in die kirchliche Lehre eingedrungen (Fegefeuer, verschiedener Rang im Himmel), wie denn überhaupt die valentinianische Eschatologie stark auf Clemens und Origenes eingewirkt hat.

¹ S. die Stelle Clem. Alex. Strom. III 6 49, die oben S. 226 abgedruckt ist.

² Vgl. die apokryphen Apostelgeschichten und verschiedene Apostellegenden (z. B. bei Clemens Alex.).

³ Mehr darf man schwerlich sagen; die Schulhäupter selbst waren ernste Männer. Allerdings aber scheinen Sätze wie der des Herakleon in den unteren Schichten des Collegiums zur Laxheit verführt zu haben: ὁμολογίαν εἶναι τὴν μὲν ἐν τῇ πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ· ἡ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται, ἣν μόνην ὁμολογίαν ἡγοῦνται εἶναι οἱ πολλοί, οὐχ ὁγίως· δύνανται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν.

⁴ S. Epiphan. h. 26 und die Mittheilungen in den koptisch-gnostischen Werken (Schmidt, Texte u. Unters. VIII 1 2, S. 566 ff.).

⁵ Es entstand so theoretisch ein ausserordentlich schwieriges Problem, praktisch aber eine bequeme Gelegenheit, mit der gnostischen Askese die Askese überhaupt über Bord zu werfen resp. sie auf leichte Uebungen einzuschränken. Das Nähere gehört nicht hierher. Losungen, wie die: φεῦγετε οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν, mögen bald aufgetaucht sein. Bemerket sei hier, dass im

Quellen: Die Schriften des Justin (sein Syntagma gegen die Häresien ist nicht auf uns gekommen), Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Clemens Alex., Ori-

Mönchthum wesentlich nicht die urchristlich, sondern die griechisch motivirte Askese, allerdings ohne ihre principielle Begründung, gesiegt hat. Der Gnosticismus hat auch hier anticipirt. Das würde schliesslich an der Geschichte des Cultus noch viel deutlicher zu erweisen sein. Ein paar Punkte, die auch für die Dogmengeschichte wichtig sind, seien hier hervorgehoben: 1) die Gnostiker haben die überlieferten h. Handlungen (Taufe und Abendmahl) ganz als Mysterien betrachtet und die Terminologie der Mysterien auf sie angewendet (einige Gnostiker haben sie auch als psychisch abgethan); aber sie haben damit nur die Konsequenzen von Wandelungen gezogen, die sich damals in der ganzen Christenheit anbahnten; in welchem Grade namentlich der spätere Gnosticismus sacramental interessirt gewesen ist, lässt sich besonders an der Pistis Sophia und den anderen koptisch-gnostischen Werken studiren, die Carl Schmidt edirt hat; s. z. B. Pistis Sophia, p. 233: „Dixit Jesus ad suos μαθητας: ἀμην, dixi vobis, haud adduxi quidquam in κόσμον veniens nisi hunc ignem et hanc aquam et hoc vinum et hunc sanguinem.“ 2) sie haben die Handlungen durch Hinzufügung von neuen (wiederholte Taufen [Entsühnungen], Oelung, Salbung, Sacrament der Confirmation [ἀπολύτρωσις]) vermehrt (s. über gnostische Sacramente Iren. I 21 u. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, S. 336—343, vergl. bereits das πυκνῶς μετανοοῦσαι in der Schilderung Mand. XI. des Hirten des Hermas), 3) Marcus liess bei dem Abendmahle bereits den Wein in Folge der Segnung wirklich als Blut erscheinen; s. Iren. I 13: ποτήρια οἶνον κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν, καὶ ἐπὶ πλεόν ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἐαυτῆς στάζειν ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ, καὶ ὑπερμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύεσθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληϊζομένη Χάρις. Marcus war wohl ein Schwindler; aber der religiöse Schwindel ist nachmals sehr ernsthaft geworden und von vielen Anhängern des Marcus gewiss auch schon ernsthaft genommen worden. Der Transsubstantiationsgedanke in Bezug auf die Elemente bei den Mysterien ist auch in den Excerpt. ex Theodoto § 82 deutlich ausgesprochen: Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται (also nicht in eine neue überirdische Materie, nicht in den realen Leib Christi, sondern in eine geistige Kraft). οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξοριζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἀγριασμὸν προσλαμβάνει. Irenäus hat ein liturgisches Handbuch der Marcianer in der Hand gehabt und viele sacramentale Formeln aus ihm (I c. 13 sq.) mitgetheilt. In meiner Abhandlung über die Pistis Sophia (Texte und Unters. VII 2, S. 59—94) glaube ich gezeigt zu haben („Die gemein-christlichen und die katholischen Elemente der Pistis Sophia“), in welchem Masse der Gnosticismus den Katholicismus als Lehrsystem und als Cultusanstalt anticipirt hat. Diese Ergebnisse sind von Carl Schmidt (Texte und Unters. VIII 12) noch verstärkt worden. (Auch das Fegefeuer, die Fürbitten für die Todten und vieles Andere, in grübelnden Fragen entstanden und entschlossen beantwortet, findet man in jenen koptisch-gnostischen Schriften, was dann wiederum im Katholicismus begegnet). — Zum Schluss sei noch eine allgemeine Bemerkung gestattet: die Gnostiker sind nicht

genes, Epiphanius, Philastrius und Theodoret; vgl. Volkmar, Die Quellen der Ketzergeschichte 1855. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865; Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875. Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnostic. 1873 (Fortsetzung i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 II und in der Schrift de Apellis gnosi monarch. 1874). Von gnostischen Schriften besitzen wir das Buch *Πίστες Σοφία*, die im kopt. Cod. Brucianus erhaltenen Schriften und den Brief des Ptolemäus an die Flora, dazu zahlreiche Fragmente, um die sich besonders Hilgenfeld (s. u., sowie in seiner Ztschr. 1875 I, 1878 II, 1880 III. IV, 1881 I. II, 1883 III) verdient gemacht hat, die aber immer noch einer vollständigen Sammlung und eingehenden Behandlung ermangeln (s. Grabe, Spicilegium T. I. II. 1700. Heinrici, Die valentin. Gnosis u. d. h. Schrift 1871). Ueber die (gnostischen) apokryphen Apostelgeschichten s. Zahn, Acta Joh. 1880 und das grosse Werk von Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I Bd. 1883, II Bd. 1. Abth. 1887, 2. Abth. 1884 (s. auch desselben Quellen d. röm. Petrussage 1872). Neander, Genet. Entw. d. vornehmsten gnostischen Systeme 1818. Matter, Hist. crit. du gnosticisme. 2 Tom. 1828. Baur, Die christl. Gnosis 1835. Lipsius, Der Gnosticismus (in Ersch. und Gruber's Allg. Encykl. 71. Bd.) 1860. Moeller, Geschichte d. Kosmologie i. d. griech. K. bis auf Origenes 1860. King, The gnostics and their remains 1873. Mansel, The gnostic heresies 1875. Jacobi, Art. „Gnosis“ in Herzog's REncykl. 2. Aufl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums 1884, woselbst die neuere Speciallitteratur, die einzelnen Gnostiker betreffend, angeführt ist. Lipsius, Art. Valentin im Dictionary of Christ. Biogr., Harnack, Art. Valentin in der Encycl. Britt. Derselbe über die Pistis Sophia in den Texten und Unters. VII 2. Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus (Texte und Unters. VIII 1. 2). Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrhunderts. Zwei Abtheilungen 1880. 1883. Renan, Hist. des Orig. du Christianisme T. V, p. 412 f. 448 f. VI, p. 63 f. 140 f. 157 f. 350 f. VII, p. 113—161; 289 f.

apologetisch interessirt gewesen, und das ist höchst bedeutsam. Das *πνεῦμα* im Menschen galt ihnen als übernatürliches Princip; eben desshalb sind sie in der Regel frei von allem Rationalismus und moralistischen Dogmatismus; eben desshalb nehmen sie es ernst mit dem Begriff der Offenbarung und versuchen nicht, für dieselbe einen „Beweis“ zu liefern oder ihren Inhalt in „natürliche“ Wahrheiten umzusetzen. Dass ihre Lehre die christliche sei, dies nachzuweisen waren sie bestrebt; aber auf jeden „Beweis“, dass die Offenbarung die Wahrheit sei (Altersbeweis), haben sie verzichtet. So wird man auch nicht leicht die Bezeichnung „Philosophie“ für die geoffenbarte Wahrheit und „philosophisches Leben“ für die Moral bei den Gnostikern selbst finden. Vergleicht man daher das erste und grundlegende katholische Lehrsystem, das des Origenes, mit den Systemen der Gnostiker, so ergibt sich, dass Origenes Offenbarungsphilosoph gewesen ist wie Basilides und Valentin, dass ihm aber daneben ein zweites Element zu Gebote gestanden hat, welches seinen Ursprung in der Apologetik hatte.

Fünftes Capitel: Das Unternehmen des Marcion, die ATliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformiren.

Zu den Gnostikern im strengeren Sinn des Wortes darf Marcion¹ nicht gezählt werden; denn 1) leitete ihn kein speculativ-wissenschaftliches (auch kein apologetisches), sondern ein soteriologisches Interesse², 2) legte er darum auf den Glauben (nicht auf die Gnosis) allen Nachdruck³, 3) verwendete er demgemäss für die Darlegung seiner Auffassungen weder die Elemente irgend welcher semitischen Cultusweisheit noch die Methode der griechischen Religionsphilosophie⁴,

¹ Er stammte aus dem Pontus und war ein reicher Schiffsherr; um 139 kam er, bereits Christ, nach Rom und gehörte kurze Zeit der dortigen Gemeinde an. Da er mit seinem Versuche, dieselbe zu reformiren, nicht durchdringen konnte, erfolgte um 144 der Bruch: er gründete eine eigene Gemeinde und entfaltete nun eine sehr rege Thätigkeit. Auf zahlreichen Reisen verbreite er seine Ansichten, und bald entstanden in allen Provinzen des Reichs Gemeinden, die sich nach ihm nannten (Adamantius, *de recta in deum fide*, Origenes *Opp. ed. Delarue* I p. 809; *Epiph.*, h. 42 p. 668 *ed. Oehler*), kirchlich (Tertull., *de praescr.* 41 u. *adv. Marc.* IV 5) organisirt waren und Bischöfe, Presbyter u. s. w. besaßen (Euseb., h. e. IV 15⁴⁶; *de mart. Palaest.* X 2; *Les Bas u. Waddington*, *Inscript. Grecq. et Latines rec. en Grèce et en Asie Min.* Vol. III No. 2558). Um 150 berichtet Justin, dass sich Marcion's Verkündigung *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* verbreitet habe (*Apol.* I 26), und i. J. 155 waren die Marcioniten in Rom bereits zahlreich (*Iren.* III 34). Bis zu seinem Tode hat aber Marcion die Absicht nicht aufgegeben, die ganze Christenheit zu gewinnen und deshalb immer wieder Anknüpfung gesucht (*Iren.* I. c.; Tertull., *de praescr.* 30), ebenso seine Schüler (s. das Gespräch des Apelles mit Rhodon bei Euseb., h. e. V 13⁵ sq. und die Dialoge der Marcioniten mit Adamantius). Recht wahrscheinlich ist es, dass Marcion schon vor seiner Ankunft in Rom die Grundzüge seiner Lehre festgestellt und für sie gewirkt hat. In Rom übte der syrische Gnostiker Cerdo einen bedeutenden Einfluss auf ihn aus, so dass man noch eben in der uns überlieferten Form der marcionitischen Lehre den gnostischen Einschlag erkennen und deutlich unterscheiden kann.

² „Sufficit“ -- sagten die Marcioniten -- „unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua“ (Tertull., *adv. Marc.* I 17).

³ Apelles, der Schüler Marcion's, hat erklärt (bei Euseb., h. e. V 13⁵): σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἡλικιότας, μόνον ἂν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὐρίσκωνται.

⁴ Dies ist ein ausserordentlich wichtiger Punkt. Marcion hat alle Allegorie verworfen s. Tertull., *adv. Marc.* II 19 21 22; III 5 6 14 19; IV 15 20; V 1. Orig., *Comment. in Mth.* T. XV 3 *Opp.* III p. 655; in *ep. ad Rom.* *Opp.* IV p. 494 sq.; *Adamant. sect.* I Orig. *Opp.* I p. 808. 817; Ephr. Syrus *hymn.* 36 *Edit. Benedict.* p. 521 sq.) und diese Methode als eine willkürliche bezeichnet. Das heisst aber nichts anderes, als dass er die Umsetzung des Evangeliums in

4) blieb ihm die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Form der Religion stets fremd; er hielt vielmehr an der Oeffentlichkeit der Verkündigung fest und war im Gegensatz zu jenen Unternehmungen, Schulen für die Wissenden und Mysterienculte für die Weiheberechtigten zu gründen, bestrebt, die Christenheit zu reformiren. Erst als er mit seinem Reformversuch nicht durchdrang, stiftete er eigene Gemeinden, in denen die brüderliche Gleichheit, die Freiheit von allen Ceremonien und die evangelische strenge Disciplin herrschen sollten¹.

hellenische Philosophie erkannt und abgewehrt hat. Es findet sich auch keine philosophische Formulirung in den uns von ihm überlieferten Sätzen. Was aber noch wichtiger ist: keiner der älteren Bestreiter hat dem Marcion ein System beigelegt, wie dem Basilides und Valentin. Unzweifelhaft ist ein solches von M. nicht aufgestellt worden (erst der Armenier Eznik giebt ein marcionitisches System, aber es ist dasselbe ein spätes Product; s. meine Abhandlung i. d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 80 f.). Ebensofern lag M. das apologetisch-rationalistische Interesse. Schon Justin (Apol. I 58) sagt von den Marcioniten: ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχουσιν, ἀλλὰ ἀλόγως ὡς ὑπὸ λόγου ἄρνες σονηρηπασμένοι κτλ. Tertullian wirft es dem M. immer wieder vor, dass er keine Beweise beigebracht habe (s. I 11 sq.; III 2 3 4; IV 11: „Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem“. Rhodon (bei Euseb, h. e. V 13 4) sagt von zwei hervorragenden genuine Schülern des M.: μὴ εὐρίσκοντες τὴν διαίρεσιν τῶν πραγμάτων, ὡς οὐδὲ ἐκείνος, δύο ἀρχὰς ἀπεφύγναντο ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως. Von Apelles, dem bedeutendsten Schüler Marcion's, der die gnostischen Entlehnungen des Meisters wieder beseitigt hat, besitzen wir das Wort (I. c.): μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. Σωθῆσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἡλπιότας ἀπεφάνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὐρίσκωνται . . . τὸ δὲ πῶς ἔστι μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον . . . μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστὶν ἀγέννητος θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν. Der Absicht nach hat mithin Marcion lediglich den Glauben gelten lassen, ihn auf die eigene Ueberzeugungskraft stellen und alle philosophische Umschreibung oder Begründung abwehren wollen. Der Contrast, in den er das christliche Heilsgut gestellt hat, hat mit dem Contraste, in welchem die griechische Philosophie das summum bonum schaute, im Princip nichts gemein. Endlich ist darauf hinzuweisen, das M. keine neuen Elemente (Aeonen, Materie u. s. w.) in seine evangelischen Betrachtungen eingeführt und sich an keine orientalische Cultweisheit angelehnt hat. Die Speculationen über die Materie, wie sie die späteren Marcioniten geübt haben (s. den Bericht des Eznik a. a. O.), dürfen dem Meister selbst nicht zur Last gelegt werden; das ergiebt sich deutlich aus dem 2. Buch Tertullian's gegen M. Die Annahme, dass der Weltschöpfer die Welt aus einer materia subiacens geschaffen habe, findet sich allerdings bei M. (s. Tertull. I 15: Hippol., Philos. X 19); aber er hat darüber nicht weiter speculirt, und jene Annahme selbst ist z. B. noch von Clemens Alex. (Strom. II 16 74; Photius über Clemens' Hypotyposen) nicht zurückgewiesen worden. Auch über den guten Gott hat Marcion nicht eigentlich speculirt; doch s. Tertull., adv. Marc. I 14 15 IV 7: „mundus ille superior“ — „caelum tertium.“

¹ Tertull., de praescr. 41 sq.; die Schilderung bezieht sich hauptsächlich

Völlig hingenommen von der Neuheit, Einzigkeit und Herrlichkeit der paulinischen Predigt von der Gnade Gottes in Christo, empfand Marcion alle übrigen Fassungen des Evangeliums, insonderheit seine Verbindung mit der ATlichen Religion, als Gegensatz und Rückfall¹. Er glaubte demgemäss, die scharfen Antithesen des Paulus (Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade, Werke und Glaube, Fleisch und Geist, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben) d. h. die paulinische Kritik an der ATlichen Religion, zum Fundamente der religiösen Betrachtung machen und auf zwei Principien, den gerechten und zornigen Gott des A. T., der zugleich identisch sei mit dem Weltschöpfer, und den vor Christus völlig unbekannten Gott des Evangeliums, der nur die Liebe und das Erbarmen sei, vertheilen zu müssen². Dieser Paulinismus in seiner religiösen Kraft, | aber ohne Dialektik, ohne judenchristliche Geschichtsbetrachtung und losgerissen vom Boden des A. T., war ihm das Christenthum. Marcion empfand wie Paulus den sehr verschiedenen religiösen Werth eines statutarischen Gesetzes mit Geboten und Ceremonien und eines einheitlichen Gesetzes der Liebe³. Demgemäss hatte er auch ein Verständniss für den paulinischen Begriff des Glaubens; er ist ihm das Vertrauen auf die in Christus geoffenbarte, unverdiente Gnade Gottes. Aber als einen Griechen, beeinflusst von dem religiösen Geiste der Zeit, erwies sich Marcion, indem er den ethischen Gegensatz des Guten und Legalen in den Gegensatz des unendlich Erhabenen, Geistigen und des Sinnlichen, Naturgesetzlichen hinüberspielte, an der Allmacht des Guten über die Welt verzweifelte und somit den überlieferten Glauben, dass die Welt und die Geschichte Gottes seien, durch eine empirische Betrachtung der Welt und des Weltlaufes corrigirte⁴, zu welcher Betrachtung ihn allerdings

auf die Marcioniten (s. Epiph., h. 42, c. 3 4 und Esnik's Darstellung). Ueber das Kirchenwesen Marcion's s. auch Tertull., adv. Marc. I 14 21 23 24 28 29 III 1 22 IV 5 34 V 7 10 15 18.

¹ Marcion selbst hat ursprünglich der grossen Kirche angehört, was Tertullian und Epiphanius ausdrücklich sagen und auch ein Brief Marcion's bezeugte.

² Tertull., adv. Marc. I 2 I 19: „separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis“ . . . „ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumentatur deorum.“ II 28 29 IV 1 I 6: dispare deos, alterum, iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum.“ Iren. I 27 2.

³ Marcion behauptete, dass der gute Gott nicht zu fürchten sei. Tertull., adv. Marc I 27: „Atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquit, timebitur; bonus autem diligitur.“ Auf die Frage, warum sie denn nicht sündigten, wenn sie ihren Gott nicht fürchteten, antworteten die Marcioniten mit Röm 6 12 (1. c.).

⁴ Tertull., adv. Marc I 2 II 5.

auch die urchristliche Strenge in der Beurtheilung der Welt angeleitet haben wird. Doch ist ihm die systematische Speculation über die letzten Ursachen des constatirten Gegensatzes keineswegs die Hauptsache gewesen; soweit er sich selbst auf eine solche eingelassen hat, scheint er von dem Syrer Cerdo beeinflusst worden zu sein. Die zahlreichen Widersprüche, die sich ergeben, sobald man versucht, die Sätze Marcion's zu einem System zusammenzuschliessen, und die Thatsache, dass seine Schüler alle möglichen Fassungen der Principienlehre versucht und das Verhältniss der beiden Götter sehr verschiedenen bestimmt haben, sind der deutlichste Beweis, dass Marcion ein religiöser Charakter war, dass er es überhaupt nicht mit „Principien“ zu thun hatte, sondern mit lebendigen Wesen, deren Macht er fühlte, und dass er in dem Evangelium letztlich nicht eine Welt-erklärung, sondern die Erlösung von der Welt erkannt hat¹ — die Erlösung von einer Welt, | die auch in dem Besten, was sie bieten kann, nichts bietet, was an die Höhe des in Christus geschenkten Gutes heranreicht². — Im Einzelnen ist Folgendes hervorzuheben:

1. Das A. T. wurde von M. seinem Wortsinne nach mit Ablehnung jeder allegorischen Deutung erklärt und als das Offenbarungsbuch des Welterschöpfers und Judengottes anerkannt, aber eben desshalb in schroffen Gegensatz zu dem Evangelium gestellt. In einem umfangreichen Werke (die ἀντιθέσεις³) wies M. die Widersprüche des A. T.

¹ S. die S. 254 n. 2 angeführte Stelle und Tertull. I 19: „Immo, inquit Marcionitae, deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum relevatus est in Christo Jesu.“ Gerade die Thatsache, dass auf dem Boden des marcionitischen Christenthums verschiedene theologische Richtungen (Schulen) hervorgetreten sind, die sich gegenseitig duldeten, ist ein Beweis, dass die marcionitische Kirche selbst nicht auf einer formulirten Glaubenslehre gefusst hat. Apelles hat ausdrücklich verschiedene Lehrformen in der Christenheit auf dem Grunde des Glaubens an den Gekreuzigten und eines gemeinsamen h. Lebensideals zugelassen (s. S. 255).

² Tertull. I 13: „Narem contrahentes impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris. Nimirum, inquit, grande opus et dignum deo mundus?“ Die Marcioniten haben (Iren. IV 34 1) ihren kirchlichen Gegnern die Frage vorgelegt: quid novi attulit dominus veniens?“ und ihnen damit nicht geringe Verlegenheit bereitet.

³ Ueber diese s. Tertull. I 19 II 28 29 IV 1 4 6; Epiph.; Hippol., Philos. VII 30; das Buch ist auch von anderen Gnostikern benutzt worden (sehr wahrscheinlich ist, dass I Tim. 6 20 — ein Zusatz zu dem Brief — sich auf Marcion's Antithesen bezieht). Ein ähnliches Werk verfasste Apelles, der Schüler des Marcion, unter dem Titel: „Syllogismi“. Marcion's Antithesen, die sich aus Tertullian, Epiphanius, Adamantius, Ephraem u. A. z. Th. noch reconstruiren lassen, genossen in der marcionitischen Kirche kanonisches Ansehen (vertraten also die Stelle des A. T.). Dies geht aus Tertull. I 19 (vgl. IV 1) deut-

und des Evangeliums nach. Aus jenem Buche trat ihm als „Gott“ ein Wesen entgegen, dessen Charakter harte Gerechtigkeit und darum Eifer, Streitsucht und Unbarmherzigkeit ist. Das Gesetz, welches die Natur und die Menschen beherrscht, schien ihm zu den Eigenheiten dieses Gottes und zu der Art des von ihm geoffenbarten Gesetzes zu stimmen, und so schien ihm auch der Bericht glaubwürdig, dass dieser Gott Schöpfer und Herr der Welt sei (*κοσμοκράτωρ*). Wie das Gesetz, unter dem die Welt steht, ehern und doch andererseits widerspruchsvoll, gerecht und wiederum brutal ist, wie das ATliche Gesetz dieselben Züge aufweist, so war dem M. auch der Schöpfergott ein Wesen, in dem die ganze Stufenfolge der Eigenschaften vom Gerechten bis zum Böswilligen, von der Recht|haberei bis zur Inconsequenz vereinigt ist¹. An den Endpunkten dieser Auffassung vom Weltschöpfer, deren Charakteristisches es ist, dass man sie nicht systematisiren kann, konnte leicht die syrisch-gnostische Auffassung einsetzen, nach der der Weltschöpfer ein schlechtes Wesen ist, weil er zum Diesseits und zur Materie gehört. M. hat sie im Princip nicht angenommen², aber sie gestreift und gewisse Consequenzen sich angeeignet (s. u.)³. Auf Grund des A. T. und der empirischen Beobachtung unterschied M. zwischen den Menschen, die ihm aber alle nach Leib und Seele Geschöpfe des Demiurgen sind: sie zerfallen ihm in gute und böse. Die Guten sind die, welche sich bestreben das Gesetz des Demiurgen zu erfüllen; sie sind äusserlich besser als die, welche ihm den Gehorsam verweigern; aber der Unterschied, der sich hier findet, ist nicht der entscheidende; denn entscheidend ist allein, ob Jemand sich von der göttlichen Gnade gewinnen lässt, und jene Gerechten werden sich gegenüber der Erscheinung des wahrhaft Guten unempfänglicher erweisen als die Sünder. Da M. das A. T. für ein glaubwürdiges Buch hielt (anders sein Schüler Apelles), so bezog er alle Weissagungen in ihm auf einen

lich hervor: „*Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli eius, quod in summo (suo) instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim.*“

¹ Tertullian hat häufig auf die Widersprüche in der marcionitischen Auffassung vom Schöpfergott hingewiesen. Diese Widersprüche verschwinden aber, sobald man Marcion's Gott unter den Gesichtspunkt stellt, dass er ist wie seine Offenbarung im A. T.

² Der Weltschöpfer ist für M. wohl „*malignus*“, aber nicht „*malus*“.

³ Gestreift hat sie M., wenn er lehrte, die „*visibilia*“ gehörten dem Schöpfergott, die „*invisibilia*“ aber dem guten Gott (I 16). Die Consequenzen hat er sich angeeignet, indem er von Christus doketisch lehrte und nur eine Errettung der menschlichen Seelen annahm.

Messias des Weltschöpfers, der noch kommen und als ein kriegesischer Held das irdische Reich des „gerechten“ Gottes aufrichten werde¹.

2. Dem Weltschöpfer stellte M. den guten Gott der Liebe entgegen². Dieser Gott hat sich nur in Christus geoffenbart; vorher war derselbe schlechthin unbekannt³, und die Menschen waren ihm in jeder Hinsicht fremd⁴. Aus lauter Güte und Erbarmen — denn das sind die wesentlichen Eigenschaften dieses Gottes, der nicht richtet und nicht zürnt — hat er sich dieser ihm fremden Wesen angenommen, da er es nicht ertragen konnte, dass sie von ihrem gerechten und doch böswilligen Herrn länger geplagt würden⁵. Der Gott der Liebe erschien in Christus und kündigte ein neues Reich an (Tert., adv. Marc. III, 24 fin.); Christus rief die Mühseligen und Beladenen zu sich⁶; er verkündigte ihnen, dass er sie aus den Banden ihres Herrn und aus der Welt retten werde. Er erwies, während er auf Erden wandelte, Allen Barmherzigkeit und Liebe, und that in jedem Stück das Gegentheil von dem, was der Weltschöpfer den Menschen gethan hatte; die Gläubigen des Weltschöpfers schlugen ihn an's Kreuz; aber sie dienten damit unbewusst seiner Absicht; denn sein Tod wurde der Preis, um welchen der Gott der Liebe die Menschen von dem Weltschöpfer erkauft hat⁷. Wer auf den Ge-

¹ S. namentlich das 3. Buch Tertull. adv. Marc.

² „Solius bonitatis“, „deus melior“ waren stehende Ausdrücke für ihn bei Marcion.

³ „Deus incognitus“ war ebenfalls ein stehender Ausdruck. Gegenüber Angriffen hielten sie die religiöse Position fest, dass es im Wesen der Sache liege und genüge, dass eben nur die Gläubigen Gott kennen (Tert. I 11).

⁴ Dies hat M. scharf betont und sich auf paulinische Stellen berufen; siehe Tertull. I 11 19 23: „scio dicturos, atquin hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos voluntaria et libera effunditur, secundum quam inimicos quoque nostros et hoc nomine iam extraneos diligere iubeamur.“ Die KVV. erklärten desshalb, M. guter Gott sei ein Dieb und Räuber. S. dazu Celsus bei Orig. VI 53.

⁵ S. den Bericht Esnik's, der indess vorsichtig zu benutzen ist.

⁶ Die betreffenden Stellen im Lucas-Ev. hat M. stark betont; s. seine Antithesen und seine Erklärungen zum Evangelium, wie sie Tertullian (l. IV) vorgelegen haben.

⁷ Das steht deutlich bei Esnik zu lesen, und so muss es sich M. selbst gedacht haben, da er Paulus gefolgt ist (s. Tertull. l. V u. I 11). Auch Apelles hat den Kreuzestod betont. Im einzelnen lässt sich allerdings die Erkaufungsauffassung Marcion's nicht mehr feststellen; doch s. Adamant., de recta in deum fide sect. I. Dass der gute Gott, der über die Gerechtigkeit erhaben ist, doch die Menschen kauft, gehört zu den theoretischen Widersprüchen Marcion's.

kreuzigten seine Hoffnung setzt, der kann nun sicher sein, dass er der Macht des Weltschöpfers entronnen ist und in das Reich des guten Gottes versetzt werden wird. Erfahrungsgemäss lassen sich aber wie die Juden so die nach dem Gesetz des Weltschöpfers tugendhaften Menschen von Christus nicht bekehren; es sind vielmehr die Sünder, die seine Botschaft von der Erlösung annehmen. So hat Christus auch aus der Unterwelt (Iren. I, 27 3) nicht die ATlichen Gerechten sondern vielmehr die dem Weltschöpfer Ungehorsamen, die Sünder, heraufgeführt. Zeigt sich hier der bewegende Grundgedanke der christlichen Anschauung Marcion's wiederum sehr deutlich, so ist der gnostische Einschlag in der These unverkennbar, dass der gute Gott nur die Seelen, nicht aber die Leiber der Gläubigen rettet. Hier erscheint der Gegensatz von Geist und Materie als der entscheidende, und der gute Gott der Liebe wird zum Gott des Geistes, der ATliche Gott zum Gott des Fleisches. In der That scheint nun auch M. der Eigenschaft der Liebe und Zornlosigkeit des guten Gottes die Wendung gegeben zu haben, dass er das apathische, von allen Affecten freie, unendlich erhabene Wesen sei. Der Widerspruch, in den sich M. hier gestürzt hat, ist desshalb so deutlich, weil er ausdrücklich lehrte, dass der Geist des Menschen an sich dem guten Gott eben so fremd sei wie der Leib. Aber die strenge Askese, die M. als Christ forderte, hätte sich nicht motiviren lassen ohne die (griechische) Annahme des metaphysischen Gegensatzes von Fleisch und Geist, die anscheinend ja auch die paulinische war.

3. Das Verhältniss, in welches M. die beiden Götter gesetzt hat, scheint auf den ersten Blick das der Gleichordnung zu sein¹: nach den sichersten Zeugnissen hat M. selbst ausdrücklich behauptet, beide seien ungeschaffen, ewig u. s. w. Sieht man aber näher zu, so gewahrt man, dass von Gleichordnung im Sinne Marcion's nicht die Rede sein kann. Nicht nur hat er selbst ausdrücklich hervorgehoben, dass der Weltschöpfer ein sich selbst widersprechendes Wesen von beschränkter Allwissenheit, Allmacht u. s. w. sei, sondern es zeigt auch die ganze Erlösungslehre, dass er eine dem guten Gott untergeordnete Potenz ist. Die Details kann man dahingestellt sein lassen — sicher ist, dass der Weltschöpfer von der Existenz des guten Gottes früher nichts gewusst hat, dass er ihm gegenüber letztlich machtlos ist, dass er von ihm überwunden wird, und dass der Ausgang der Geschichte für die Menschen sich lediglich nach ihrem Verhältniss zu dem guten Gott bestimmt. Bei dem

¹ Tertull. I 6: „M. non negat, creatorem deum esse.“

Ende der Geschichte erscheint der „gerechte Gott“ nicht als ein selbständiges, dem guten Gott feindliches Wesen, sondern als ein ihm untergebenes¹, wesshalb auch einige Gelehrte, | wie Neander, versucht haben, dem Marcion eine Einprincipienlehre zu vindiciren und die volle Selbständigkeit des Weltschöpfers von Anfang an für Marcion zu leugnen (der Weltschöpfer ein Engel des guten Gottes). Diese Consequenz ist allerdings von verschiedenen Punkten aus mit leichter Mühe zu ziehen, aber sie ist durch sichere Zeugnisse verboten. Das eben ist das Charakteristische, dass man auf einen Knäuel von Widersprüchen stösst, sobald man die Gedanken Marcion's aus dem Gebiete praktischer Anschauungen in eine geschlossene Theorie erheben will. Bei M. kreuzten sich hier sehr verschiedene Interessen, und aus ihnen erklären sich die theoretischen Widersprüche. Erstlich wusste er sich an die paulinische Theologie gebunden und war entschlossen, Alles, was er für paulinisch hielt, zu vertreten; sodann war er von dem Contraste bestimmt, in welchem er die ethischen Grössen sah. Dieser Contrast schien eine metaphysische Grundlage zu fordern, und seine wirkliche Lösung schien eine solche zu verbieten. Endlich war dem M. durch die Gnosis, durch die Paradoxien des Paulus und durch die Anerkennung der Pflicht strenger Bezähmung des Fleisches eine Betrachtung nahe gelegt, nach welcher der gute Gott der erhabene Gott des Geistes und der gerechte Gott der Gott des Sinnlichen (des Fleisches) sei. Diese Betrachtung, die den principiellen, metaphysischen Dualismus involvirte, hat für M. etwas Bestechendes gehabt; ihrem Einflusse ist es wohl zuzu-

¹ Hier ist namentlich Tertull. I 27 28 sehr wichtig; s. auch II 28 IV 29 (zu Lc 12 41—46) IV 30. Marcion's Vorstellung war diese: der gute Gott richtet und straft nicht; aber er richtet, sofern er das Böse von sich fern hält; es bleibt ihm fremd: „Marcionitae interrogati, quid fiet peccatori cuique die illo? respondent abici illum quasi ab oculis.“ „Tranquillitatis est et mansuetudinis segregare solummodo et partem eius cum infidelibus ponere.“ Was ist aber der Ausgang des also Verworfenen? „Ab igne, inquit, creatoris deprehendetur.“ Man sollte mit Tertullian denken, dass der Weltschöpfer den Sünder mit Freuden aufnehmen würde; aber dieser ist der Gott des Gesetzes, der den Sünder straft. Der Ausgang bleibt ein zwiespältiger: der Himmel des guten Gottes und die Hölle des Weltschöpfers. Entweder hat M. mit Paulus angenommen, dass Niemand das Gesetz erfüllen könne, oder er hat über den Ausgang der „Gerechten“ geschwiegen, weil er kein Interesse für ihn hatte. In jedem Falle schliesst die Lehre M. mit einem Ausblick, nach welchem der Weltschöpfer als selbständiger Gott nicht mehr in Betracht kommt. Schüler M. (s. Esnik) haben consequent hier eine Theorie ausgebildet: der Weltschöpfer habe sein eigenes Gesetz verletzt, indem er den gerechten Christus getödtet habe und sei daher von Christus aller seiner Macht beraubt worden.

schreiben, dass M. eine Ableitung des Weltschöpfers vom guten Gott nicht mehr versucht hat. Seine Schüler, theoretisch interessirt, haben die Widersprüche wohl bemerkt. Im Interesse, sie zu heben, schritten die Einen zu einer Dreiprincipienlehre fort (der gute Gott, der gerechte Weltschöpfer, der böse Gott), indem sie den Weltschöpfer dabei bald als ein selbständiges, bald als ein vom guten Gott abhängiges Wesen fassten; Andere gingen zum gemeinen Dualismus über (Gott des Geistes, Gott der Materie); Apelles aber, der bedeutendste Schüler Marcion's, kehrte zum Bekenntniss des einen Gottes (μία ἀρχή) zurück und fasste den Weltschöpfer und den Satan als Engel desselben, ohne die Grundgedanken des Meisters fallen zu lassen, vielmehr Andeutungen folgend, die dieser selbst gegeben hatte¹. Wir hören nicht, dass der Streit der Schüler — von Apelles abgesehen, der eine eigene Gemeinde gegründet hat — die marcionitische Kirche gesprengt habe. Wo man des Glaubens lebte, für den der Meister gewirkt hatte, dass die in der Natur und in der Geschichte waltenden Gesetze und der Lauf der gemeinen Legalität und Gerechtigkeit das Widerspiel zu der That göttlichen Erbarmens in Christus sei, und dass herzliche Liebe und gläubiges Vertrauen ihren eigentlichen Gegensatz an Tugendstolz und an der natürlichen Religion des Herzens haben, wo man das A. T. verwarf und sich allein an das von Paulus verkündete Evangelium band, wo man endlich eine strenge Abtödtung des Fleisches und eine ernste Weltflucht im Namen

¹ In der marcionitischen Kirche entstanden bald ebenso wie später in der grossen Christenheit Schulen (s. Rhodon bei Euseb., h. e. V 13 2—4). Die verschiedenen „Principienlehren“, die hier ausgebildet wurden (zwei, drei, vier Principien; die Zweiprincipienlehre des Marcioniten Marcus, nach der der Weltschöpfer ein böses Wesen ist, entfernt sich am weitesten vom Meister), erklären die Verschiedenheit der Berichte der KVV. über Marcion's Lehre. Von den Schülern hat sich Apelles allein wirklich von dem Meister abgezweigt (Tertull., de praescr. 30). Seine Lehre ist desshalb so bedeutsam, weil sie zeigt, dass man die Grundgedanken M. festhalten kann, ohne Dualist zu werden. Die Stellung des Apelles zum A. T. ist die M., sofern das Buch verworfen wird; vielleicht hat er aber die Strenge des Meisters etwas ermässigt; jedenfalls hat er andererseits Vieles im A. T. als unwahr und als Fabel bezeichnet. Merkwürdig ist, dass uns in der Umgebung des Apelles eine hochgeehrte Prophetin begegnet; in der Kirche M. hören wir nichts von solchen, ja es ist für M. ausserordentlich wichtig, dass er sich niemals auf den „Geist“ und auf Propheten berufen hat (die „sanctiores feminae“ Tertull. V 8 gehören nicht hierher; auch auf V 15 wird man sich nicht berufen dürfen; schwerlich auf Marcioniten bezieht sich übrigens Hieron. ad Eph. 3 5). Es stellt sich in diesem völligen Absehen von der urchristlichen Prophetie und in der Beschränkung auf litterarische Urkunden doch eine Entgeistigung resp. eigenthümliche Verweltlichung bei M. dar. M. lebte nicht mehr in der urchristlichen, enthusiastischen Stimmung wie z. B. Hermas.

des Evangeliums für geboten erachtete, da fühlte man sich zu derselben Gemeinde gehörig und liess die Speculationen über die letzten Ursachen allem Anschein nach frei gewähren.

4. M. hat kein Interesse gehabt, den Unterschied zwischen dem guten Gott und Christus, der nach den paulinischen Briefen nicht geleugnet werden konnte, besonders zu betonen. Ihm ist Christus die Erscheinung des guten Gottes selbst¹. Von Christus aber lehrte M., dass er schlechterdings Nichts aus der Schöpfung des Demiurgen an sich genommen habe, sondern im 15. Jahre des Kaisers Tiberius vom Himmel herabgestiegen sei und nach Annahme eines Scheinleibes in der Synagoge zu Kapernaum mit seiner Verkündigung begonnen habe². In diesem schroffen Dokerismus, der die Geburt und jede menschliche Entwicklung Jesu ausschloss³, bekundet sich der Abscheu Marcion's vor der Welt am stärksten. Dieser Abscheu mag der urchristlichen strengen Stimmung der Welt entstammen, aber die Consequenz, welche M. hier gezogen hat, zeigt, dass diese Stimmung sich in M. mit der griechischen Schätzung des Geistes und der Materie verbunden hat. Der Dokerismus M. ist aber um so bemerkenswerther, als ihm nach Paulus' Anleitung die Thatsache des Kreuzestodes Christi von hohem Werthe gewesen ist. Auch hier klafft ein Widerspruch, auf dessen Beseitigung die späteren Schüler bedacht gewesen sind. Soviel aber ist unverkennbar, dass es M. gelungen ist, die Einzigkeit und Grösse der Erlösung durch Christus in das hellste Licht zu stellen und diese Erlösung in der Person Christi, vornehmlich aber im Kreuzestode, anzuschauen.

5. Die Eschatologie ist auch bei M. ganz rudimentär geworden. Doch nahm er nach Paulus an, dass der Gemeinde des guten Gottes noch schwere Anfechtungen seitens des zukünftigen Juden Christus (des

¹ Christus wurde von M. mit Vorliebe „spiritus salutaris“ genannt. Aus Tertullian's Schrift kann man Beides beweisen, das M. Christus von Gott unterschieden und nicht unterschieden habe (s. z. B. I 11 14 II 27 III 8 9 11 IV 7). M. hat auch hier wieder nicht theologisch reflectirt; darauf kam es ihm vor Allem an, dass Gott sich in Christus „per semetipsum“ geoffenbart habe. Spätere Marcioniten haben ausdrücklich patripassianisch gelehrt und sind deshalb nicht selten mit den Sabellianern zusammengestellt worden. Doch kamen auch andere Christologien in der Kirche M. auf — wiederum ein Beweis, dass diese nicht auf eine Schullehre gestellt war und daher später an der Entwicklung der Lehren theilnehmen konnte.

² S. den Anfang des marcionitischen Evangeliums.

³ Tertullian belehrt hierüber ausreichend; der Leib Christi galt M. nur als eine „umbra“, ein „phantasma“. Die Schüler haben dies beibehalten, aber erst Apelles hat eine „Lehre“ vom Leibe Christi gebildet.

Antichrist's) bevorstehen. Eine sichtbare Wiederkunft Christi scheint er nicht gelehrt zu haben, wohl aber, trotz der Allmacht und Güte Gottes, einen zwiespältigen Ausgang der Geschichte. Der Gedanke einer Errettung aller Menschen, der die Consequenz seiner Lehre von der grundlosen Gnade zu sein scheint, lag ihm fern; eben deshalb hat er nicht umhin gekonnt, den guten Gott factisch zum Richter zu machen, obgleich er in der Theorie den Gedanken abgelehnt hat, um den Willen und die Handlungen Gottes nicht mit einem menschlichen Masse zu messen. Mit dem Fundamentalsatze Marcion's, dass man Gott nur als Güte und Gnade fassen dürfe, muss man die strenge Askese zusammenhalten, die er den christlichen Gemeinden vorschrieb, um zu erkennen, dass jener Gottesbegriff nicht auf antinomistischem Boden gewonnen worden ist. Wir kennen im 2. Jahrh. keine christliche Gemeinschaft, die so streng auf Weltflucht hielt, wie die marcionitische. Keine Geschlechtsverbindungen wurden geduldet; Verheirathete mussten sich scheiden, bevor | sie durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen wurden. In Speise und Trank galten die härtesten Bestimmungen. Das Martyrium war geboten; darin, dass sie *ταλαίπωροι καὶ μισούμενοι* in der Welt seien, sollten die Genossen erkennen, dass sie Christi Jünger seien¹. Bei dem Allen fehlte der urchristliche Enthusiasmus.

6. Mit dem herrschenden Christenthum in Lehre und Praxis, wie es einerseits durchweg den Zusammenhang mit dem A. T. zeigte, andererseits einer weltförmigen Ethik Raum liess, setzte sich M. durch die Annahme auseinander, dass es judaistisch verfälscht sei und daher einer Reformation bedürfe². Er konnte aber nicht umhin zu bemerken, dass diese Verfälschung nicht neuen Datums sei, sondern der ältesten Ueberlieferung selbst angehöre. Diese Erkenntniss bewog ihn zu einer historischen Kritik aller christlichen Ueberlieferung³. Marcion ist der erste Christ gewesen, der eine

¹ Die strenge Askese M. und der Marcioniten wird von den KVV. widerwillig anerkannt; s. Tertull., de praescr. 30: „sanctissimus magister“; I 28: „carni imponit sanctitatem“. Die strengen Eheverbote: I 29 IV 11 17 29 34 38 V 7 8 15 18. Speiseverbote: I 14. Cynisches Leben: Hippolyt., Philos. VII 29. Zahlreiche Märtyrer: Euseb., h. e. V 16 21 und sonst nicht selten. M. nannte seine Anhänger (Tertull. IV 9 36) „*συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι*“. Fraglich ist, ob M. selbst die Wiederholung der Taufe gestattet hat; in seiner Kirche kam sie auf; diese Wiederholung aber ist ein Beweis, dass die herrschende Auffassung von der Taufe einer kräftigen Religiosität nicht genügte.

² Tertull. I 20: „Aiunt, Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii quam retro adulteratam recurasse“; s. den Bericht des Epiphanius (nach Hippolyt) über das Auftreten Marcion's in Rom h. (42 1 2).

³ Man erinnere sich hier wiederum, dass sich M. weder auf eine Geheim-

solche unternommen hat. Der Standort für sie war ihm durch die Schriften gegeben, denen er seine religiöse Ueberzeugung verdankte, die paulinischen Briefe. Er fand in der übrigen christlichen Litteratur Nichts, was mit dem Evangelium des Paulus zusammenstimmt; er fand aber in den paulinischen Briefen Andeutungen, die ihm diese Beobachtung erklärten: die zwölf Apostel, die Christus sich erwählt, haben ihn nicht verstanden, sondern ihn für den Messias des Schöpfungsgottes gehalten¹; darum hat Christus | den Paulus durch eine besondere Offenbarung erweckt, damit das Evangelium von dem Gott der Gnade nicht in Verfälschungen untergehe². Aber auch Paulus

tradition noch auf den „Geist“ berufen hat, um das Epochemachende seines Unternehmens zu würdigen.

¹ In seiner Würdigung der zwölf Apostel ging M. von Gal. 2 aus, s. Tert. I 20 IV 3 (überhaupt IV 1—6); V 3; de praescr. 22 23. Er suchte aus diesem Cap. zu beweisen, dass die Zwölfapostel aus Missverständnis der Worte Christi ein anderes Evangelium verkündet hätten als Paulus; sie hätten fälschlich den Vater Jesu Christi für den Schöpfungsgott gehalten. Wie sich M. die innere Verfassung der Apostel bei Lebzeiten Jesu vorgestellt hat, ist nicht ganz deutlich (s. Tertull. III 22 IV 3 39). Er nahm an, dass sie von den Juden als die Verkündiger eines neuen Gottes verfolgt worden seien; also ist es wahrscheinlich, dass er an eine allmähliche Verfinsterung der Predigt Jesu bei den Uraposteln gedacht hat. Sie fielen in den Judaismus zurück; s. Iren. III 2 2: „apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis“; III 12 12: „apostoli quae sunt Iudaeorum sentientes scripserunt etc.“; Tertull. V 3: „apostolos vultis Iudaismi magis adfines subintellegi.“ Dass M. die Urapostel von Haus aus für wirkliche Apostel Christi gehalten hat, zeigen seine Auslegungen bei Tertull. IV 9 11 13 21 24 39 V 13.

² Die Berufung Pauli ist von M. als eine Manifestation Christi aufgefasst worden, welche der ersten Erscheinung und Wirksamkeit ebenbürtig sei; s. den Bericht des Esnik: „Da stieg Jesus zum zweiten Male in der Gestalt seiner Gottheit zum Herrn der Creaturen herab und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes . . . Und es sprach zu ihm Jesus: „Gericht ist zwischen mir und dir, und Niemand sei Richter als deine eigenen Gesetze . . . hast du nicht geschrieben in diesem deinem Gesetz, dass, wer tödte, sterben soll?“ . . . Und er sprach: „Ich habe es geschrieben“ . . . Jesus sprach zu ihm: „Gieb dich also in meine Hände“ . . . Der Welterschöpfer sprach: „Dafür dass ich dich getödtet habe, gebe ich dir zur Genugthuung alle jene, welche an dich glauben werden, dass du mit ihnen thun kannst, was du willst.“ Da verliess ihn Jesus und entrückte den Paulus und zeigte ihm den Preis, und sendete ihn, dass er predigte, um den Preis seinen wir erkaufte, und Alle, die an Jesum glaubten, seien verkauft von diesem Gerechten an den Guten.“ Da ist eine ausserordentlich lehrreiche Darstellung; denn sie zeigt, dass man in der marcionitischen Schule die paulinische Versöhnungslehre in ein Drama verwandelt, zwischen den Tod Christi und die Berufung des Paulus gestellt und das paulinische Evangelium nicht direct auf den Kretzestod, sondern auf eine in Geschichte umgesetzte Theorie über den-

ist nur von Wenigen (von Niemandem?) verstanden worden. Man hat auch sein Evangelium verkannt, ja man hat seine Briefe an zahlreichen Stellen verfälscht¹, um die Identität des Schöpfergottes und des Gottes der Erlösung in ihnen zu finden. So war eine neue Reformation nöthig. Marcion war sich bewusst, dass er mit derselben beauftragt sei, und die Kirche, die er gesammelt hat, hat diesen seinen Beruf anerkannt². Nicht auf eine neue Offenbarung hat sich M. berufen, wie er solche für Paulus vorausgesetzt hat: es galt nur — da die paulinischen Briefe und ein authentisches Εὐαγγέλιον (κυρίου)³

selben gegründet hat. Ueber Paulus als einzigen Apostel der Wahrheit s. Tertull. I 20 III 5 14 IV 2 sq. IV 34 V 1. Ueber eine marcionitische Auffassung, dass in Paulus' Sendung sich die Verheissung der Sendung des Geistes erfüllt habe — bezeichnend für den mangelnden Enthusiasmus bei den Marcioniten — s. die Anm. 2.

¹ Ueber die judaistischen Verfälschungen der Briefe des Paulus und des Evangeliums muss sich M. in seinen Antithesen ex professo ausgesprochen haben; ebenso muss er Evangelienschriften unter den Namen der Urapostel gekannt und sich über sie geäußert haben (Tertull. IV 1—6).

² Das Selbstbewusstsein Marcion's als Reformator und die Anerkennung desselben in seiner Kirche wird noch immer verkannt, obgleich das Unternehmen Marcion's selbst und die Thatfachen laut genug reden: 1) die grosse marcionitische Kirche hat sich selbst nach Marcion genannt (Adamantius, de recta in deum fide I 809; Epiph., h. 42 p. 668 ed. Oehler: Μαρκίων, σοῦ τὸ ὄνομα ἐπικέκληται οἱ ὑπὸ σοῦ ἡπατημένοι, ὡς σεαυτὸν κηρύξαντος καὶ οὐχὶ Χριστόν. Wir besitzen eine marcionitische Inschrift, die beginnt: συναγωγὴ Μαρκιωνιστῶν). Da die Marcioniten keine Schule bildeten, sondern eine Kirche, so ist es für die Schätzung des Meisters in dieser Kirche von höchstem Werth, dass sich die Glieder derselben nach dem Namen Marcion's selbst genannt haben, 2) die Antithesen M. standen im Kanon der Marcioniten (s. oben S. 257). Dieser Kanon umfasste also ein Buch von Christus, Briefe des Paulus und ein Buch von Marcion; eben desshalb haben sich auch die Antithesen stets mit dem Kanon M. verbreitet, 3) Origenes (in Luc. hom. 25 T. III p. 962b) berichtet Folgendes: „Denique in tantam quidam dilectionis audaciam proruperunt, ut nova quaedam et inaudita super Paulo monstra confingerent. Alii enim aiunt, hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. Porro alii legentes: Mittam vobis advocatum spiritum veritatis, nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio, sed apostolum Paulum.“ Die Schätzung Marcion's, die hier hervortritt, ist überaus lehrreich, 4) ein freilich später arabischer Schriftsteller berichtet, dass die Marcioniten ihren Stifter „apostolorum principem“ genannt haben, 5) Justin, der erste Bestreiter M., hat diesen mit Simon M. und Menander, d. h. mit dämonischen Religionsstiftern, zusammengestellt. Diese Zeugnisse mögen genügen.

³ Ueber Marcion's Evangelium s. die Einleitungen in das N. T. und Zahn's Kanongeschichte Bd. I 585ff. und II S. 409ff. M. hat seinem Evangelium, das er nach seinem eigenen Zeugniß aus unserem 3. Evangelium hergestellt hat, keinen Namen beigelegt (Tert., adv. Marc. IV 2 3 4); er nannte es einfach

vorlagen — diese von Interpolationen zu reinigen und den echten Paulinismus, der eben das Evangelium selbst ist, herzustellen. Aber es galt auch, dieses wahre Christenthum für die Zukunft sicher zu stellen und zu erhalten. Den Gedanken, die Christenheit auf die feste Grundlage einer definirten Auffassung dessen was christlich sei — aber nicht auf eine theologische Lehre — zu stellen und diese Auffassung durch eine festgeschlossene Sammlung von christlichen Schriften mit kanonischem Ansehen zu sichern, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Marcion zuerst gefasst und in grossem Umfang verwirklicht. Ein systematischer Denker war er nicht; aber er war mehr, nämlich nicht nur ein religiöser Charakter, sondern zugleich ein organisatorisches Talent, wie die alte Kirche kein zweites besessen hat. Bedenkt man, wie hohe Anforderungen er an die Christen stellte, und erwägt man andererseits, von welchem Erfolge seine Wirksamkeit begleitet gewesen ist, so kann man nur staunen. Um 160 muss es marcionitische Gemeinden mit der gleichen festen, aber freien Organisation, mit demselben Kanon, mit der nämlichen Auffassung vom Wesen des Christenthums, hervorragend durch Sittenstrenge und Märtyrerfreudigkeit, überall gegeben haben, wo überhaupt Christen zahlreich waren¹. Die katholische Kirche war aber damals

εὐαγγέλιον (κυρίου), hielt es aber dabei für das Evangelium, welches Paulus im Sinne gehabt habe, wenn er von seinem Evangelium gesprochen habe. Die späteren Marcioniten haben das Evangelium theils dem Apostel Paulus als Autor zugeschrieben, theils Christus selbst beigelegt und weitere Aenderungen an demselben vorgenommen. Dass M. sich das nach Lucas benannte Evangelium erwählt hat, ist als ein Nothbehelf anzusehen; denn dieses Evangelium, welches unter den vier kanonischen Evangelien unzweifelhaft das hellenistischste und desshalb das der katholischen Auffassung vom Christenthum am nächsten stehende ist, fügte sich in seiner überlieferten Form nur um wenig besser in das marcionitische Christenthum als die drei übrigen. Ob es M. zu Grunde gelegt hat, weil es schon zu seiner Zeit in eine Verbindung mit Paulus gebracht worden war (resp. wirklich mit Paulus in Verbindung stand), oder ob die zahlreicheren Erzählungen von Jesus als dem Sünderheiland ihn bestimmt haben, allein in diesem Evangelium einen echten Kern anzuerkennen, wissen wir nicht.

¹ Zwischen der grossen Christenheit und der marcionitischen Kirche standen die Genossenschaften der Enkratiten und die von Apelles gestiftete Gemeinschaft. Wie bunt sich die Christenheit bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts dargestellt hat, zeigt die Schilderung des Celsus (namentlich V 61—64 bei Orig.). Er erwähnt dort auch die Marcioniten und kurz vorher (V 59) „die grosse Kirche“. Sehr wichtig ist, dass Celsus als den Hauptunterschied voranstellt, dass die Einen ihren Gott für identisch halten mit dem Gott der Juden, die Anderen dagegen behaupten, „der ihrige sei ein anderer, der jenem der Juden feindlich gegenüber stehe, und er sei es, von dem der Sohn gesandt worden“ (V 61).

erst im Werden, und es hat sehr lange gedauert, bis sie die Festigkeit erreichte, welche die marcionitische Kirche durch die Wirksamkeit eines Mannes gewonnen hat, der von einem so starken Glauben beseelt war, dass er die Kraft besass, seine Auffassung vom Christenthum allen anderen als die einzig richtige entgegen zu stellen, der sich nicht scheute, an der Tradition, statt zu deuten, zu schneiden, und der zuerst feste Grundlagen zur Sicherstellung dessen, was christlich sei, gelegt hat, weil er bei aller Souveränität seines Glaubens¹ weder an eine evangelische Geheimtradition noch an die Prophetie noch an die natürliche Religion hat appelliren wollen. |

Bemerkungen. Die „Neuerungen“ Marcion's sind unverkennbar; die Art, wie er versucht hat, das Christenthum von dem A. T. loszureissen, war ein Gewaltstreich, dem das Theuerste zum Opfer fiel, was das Christenthum als Religion besass, nämlich der Glaube, dass der Gott der Schöpfung auch der Gott der Erlösung sei. Aber an dieser Neuerung hatte doch eine religiöse Ueberzeugung Antheil, deren Ursprung nicht im Heidenthum gesucht werden kann, sondern auf alttestamentlich-christlichem Boden. Der kühne Antijudaist ist doch der Schüler eines jüdischen Denkers, des Paulus, gewesen, und der Ursprung des Antinomismus Marcion's kann schliesslich bei den Propheten gefunden werden. Immer wird es Marcion's Ruhm in der alten Geschichte der Kirche bleiben, dass er, der geborene Heide, einen Sinn für die religiöse Kritik an der ATlichen Religion gehabt hat, welche Paulus einst geübt hatte. Der Antinomismus Marcion's ruhte schliesslich in der Stärke seines religiösen Gefühls, in seiner individuellen Religion gegenüber aller statutarischen Religion. Dort ruhte er auch bei den Propheten, dort bei Paulus; nur die statutarische Religion, die man als Last und Hemmung empfand, war jedesmal eine andere. Für die Propheten war sie der äussere Opfercult, und die Befreiung war die Idee der Gerechtigkeit Jahveh's; für Paulus war sie das pharisäisch behandelte Gesetz, und die Gerechtigkeit aus dem Glauben war die Befreiung; für Marcion war sie die Summe alles dessen, was die Vergangenheit als Offenbarung Gottes bezeichnet hatte; nur was Christus ihm gegeben, war ihm der Liebe werth. In dieser Ueberzeugung hat er eine Kirche gegründet; vor ihm hat es keine solche im Sinne einer auf einem festen Verständniss fest geschlossenen, einheitlich organisirten und in der ganzen Welt verbreiteten Gemeinschaft gegeben. Dem Apostel Paulus hat sie vorgeschwebt; aber er hat sie nicht durchführen können. Dass in dem Jahrhundert der gewaltigen Religionsmischung auch das scheinbar Paradoxeste wirklich geworden ist: ein Paulinismus mit zwei Göttern und ohne A. T., dass diese Form des Christenthums es zuerst zu einer Kirche gebracht hat, die nicht nur auf deutbaren Worten, sondern auf einer festen Auffassung

¹ Man könnte versucht sein, die Art der Religiosität Marcion's in die Worte zusammenfassen: „Der Gott, der mir im Busen wohnt, kann tief mein Innerstes erregen; der über allen meinen Kräften thront, er kann nach Aussen Nichts bewegen“; aber M. hat die feste Zuversicht gehabt, dass jener Gott etwas viel Grösseres gethan hat, als die Welt bewegen; er hat die Menschen aus der Welt erlöst und ihnen die Gewissheit dieser Erlösung inmitten alles Drucks und aller Feindschaft, die nicht aufhören, gegeben.

vom Wesen des Christenthums als Religion ruhte, scheint unter den Räthseln, die die älteste Geschichte des Christenthums bietet, das grösste zu sein. Aber es scheint nur so: der Grieche, dem gewisse Grundzüge des paulinischen Evangeliums das Gemüth erfüllt hatten (Gesetz und Gnade), der deshalb überzeugt war, dort in allen Stücken die Wahrheit zu finden, und der sich ernsthaft darum bemühte, den wirklichen Sinn der Sätze des Paulus zu fassen, konnte schwerlich zu anderen Ergebnissen gelangen als Marcion. Die Geschichte der paulinischen Theologie in der Kirche, eine Geschichte erst des Schweigens, dann der Umdeutung, spricht laut genug. Und hatte Paulus nicht wirklich das Christenthum als Religion vom Judenthum und vom A. T. losgelöst? Musste es nicht als unbegreifliche Inconsequenz erscheinen, wenn er die besondere, nationale Beziehung des Christenthums auf das jüdische Volk doch festhielt, und wenn er eine Geschichtsbetrachtung lehrte, nach welcher, aus pädagogischen Gründen freilich, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes als ein so ganz anderer erschien? Wer sich nicht in das Bewusstsein eines Juden zu versetzen fähig war, und wer die Methode der Umdeutung noch nicht gelernt hatte, dem blieb, wenn er von dem Evangelium von Christus, wie Paulus es verkündigt hatte, überzeugt war, nur die Wahl, entweder wider sein Gewissen dieses Evangelium doch fallen zu lassen oder aus den Briefen zu streichen, was jüdisch schien. Dann aber fiel auch der | Schöpfergott dahin, und dass M. dieses Opfer bringen konnte, beweist, dass dieser religiöse Geist sich bei aller Energie zu der Höhe des religiösen Glaubens nicht hat erheben können, die in der Verkündigung Jesu gegeben ist.

Indem Marcion sich und seine Kirche auf den Paulinismus, wie er ihn verstand und darum gewaltsam modelte, gestellt hat, hat er an den für uns deutlichsten Theil der ältesten Ueberlieferung des Christenthums angeknüpft und uns befähigt, sein Unternehmen wie kein zweites geschichtlich zu verstehen. Hier besitzen wir die Mittel, genau anzugeben, was in diesem Gebilde des 2. Jahrhunderts aus dem apostolischen Zeitalter stammt und wirklich auf Ueberlieferung beruht und was nicht. Wo könnten wir das sonst? Aber Marcion hat uns noch weit mehr gelehrt: nicht das richtige Verständniss des Urchristenthums, wie man einst gemeint hat — M. Construction derselben ist unzweifelhaft unrichtig —, wohl aber die richtige Würdigung der Zuverlässigkeit der Traditionen, die neben der paulinischen in seiner Zeit im Curs waren. Es ist gewiss: Marcion hat die Tradition von einem dogmatischen Standpunkt aus kritisirt. Aber wäre sein Unternehmen überhaupt denkbar, wenn zuverlässige Ueberlieferungen von den zwölf Aposteln und ihrer Lehre damals noch vorhanden und in weiten Kreisen wirksam gewesen wären? Man darf diese Frage verneinen. Somit legt M. ein gewichtiges Zeugniss gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der Auffassung ab, dass das vulgäre Christenthum wirklich auf der Ueberlieferung von den zwölf Aposteln gefusst hat. Es ist nicht auffallend, dass der Erste, der die Frage, was christlich sei, scharf gestellt und beantwortet hat, sich ausschliesslich an die paulinischen Briefe gehalten und deshalb eine sehr unvollkommene Lösung gefunden hat. Als mehr denn 16 Jahrhunderte später zum ersten Male dieselbe Frage in wissenschaftlicher Fassung auftauchte, musste ihre Lösung ebenfalls zunächst von den paulinischen Briefen aus versucht werden, und sie führte desshalb zunächst zu ähnlichen Einseitigkeiten, wie sie sich für M. ergeben hatten. In Bezug auf die geschichtliche Kunde vom Urchristenthum ist bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts die Situation der

Christenheit keine wesentlich günstigere gewesen als sie es im 18. Jahrhundert war, in vieler Hinsicht eine ungünstigere. Schon damals — das bezeugt uns das Unternehmen Marcion's, sein Erfolg und die Art der Polemik gegen ihn — besass man neben den paulinischen Briefen keine sicheren Urkunden, aus denen man die Lehre der 12 Apostel hätte entnehmen können. Es ist aber die weltgeschichtliche Stellung der paulinischen Briefe dadurch bezeichnet, dass jede Richtung in der Kirche, die dem Christenthum nicht die Kraft der griechischen Mystik hat unterschreiben wollen und doch durch die urchristliche Eschatologie nicht mehr bestimmt war, aus den paulinischen Briefen ein als Religion eigenthümlich kräftiges Christenthum gelernt hat; ferner aber ist jene Stellung auch dadurch bezeichnet, dass jede Richtung, die sich muthig über gefälschte Traditionen hinwegsetzt, an die paulinischen Briefe gelangen muss, die einerseits eine so tiefe Ausprägung des Christenthums darstellen, andererseits durch ihre complicirte Theologie das Urtheil über die Predigt Christi selbst verdunkeln und verengen. Marcion ist der erste und auf lange Zeit der einzige Heidenchrist, der sich auf Paulus gestellt hat — er war kein Moralist, kein griechischer Mystiker, kein apokalyptischer Schwärmer, sondern ein religiöser Charakter, ja einer der wenigen scharf ausgeprägten religiösen Charaktere, die wir vor Augustin in der alten Kirche kennen —; aber sein Versuch, den Paulinismus zu repristiniren, ist der erste grosse Beweis dafür, dass die Bedingungen, unter denen dieses Christenthum entstanden ist, sich nicht wiederholen, und dass daher der Paulinismus selbst umgedeutet werden muss, wenn man ihn zur Grundlage einer Kirche erheben will. Sein Versuch ist ein weiterer Beweis dafür, welchen unersetzlichen Werth für die alte Christenheit das A. T. besessen hat; dieses allein vermochte damals den christlichen Monotheismus zu schützen. Sein Versuch bestätigt endlich die Erfahrung, dass eine religiöse Gemeinschaft nur von einem religiösen Geiste gestiftet werden kann, der von der Welt nichts erwartet.

Von Justin ab haben fast sämmtliche kirchliche Schriftsteller bis auf Origenes hin den M. bekämpft. Schon dem Justin ist er als der schlimmste Feind erschienen, und dies ist wohl verständlich, ebenso verständlich ist es aber auch, dass die Kirchenväter den M. auf eine Stufe mit Basilides und Valentin gestellt und für die Unterschiede, die hier obwalteten, kein Auge gehabt haben. Weil M. dem Schöpfergott einen besseren Gott überordnete und somit dem christlichen Gott die Ehre raubte, so erschien er schlimmer als ein Heide (Sentent. episc. L XXXVII in Hartel's Ausgabe Cyprian's I p. 454: „Gentiles quamvis idola colant, tamen summum deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur [!]; in hunc Marcion blasphemant etc.“), als blasphemischer Sendling der Dämonen, als Erstgeborener des Satans (Polyc., Justin, Irenäus); weil er die allegorische Auslegung des A. T. ablehnte und die Weissagungen dort auf einen noch zu erwartenden Judenmessias deutete, so erschien er als Jude (Tertull., adv. Marc. III), weil er den apologetischen Beweis (Altersbeweis) dem Christenthum entzog, erschien er als Heide und Jude zugleich (s. meine Texte u. Unters. I 3 S. 68 f.; die Antithesen des M. sind für die heidnische und manichäische Bestreitung des Christenthums bedeutungsvoll geworden); weil er die zwölf Apostel als unzuverlässige Zeugen hinstellte, erschien er als der schlimmste und unverschämteste aller Häretiker; endlich weil er so Viele gewann und eine wirkliche Kirche begründete, erschien er als der reissende Wolf (Justin, Rhodon), seine Kirche als die Afterkirche (Tert., adv. Marc. IV 5). Die KVV. haben

an M. hauptsächlich bekämpft, was sie an allen gnostischen Häretikern bekämpften; aber hier zeigte sich der Irrthum in der schlimmsten Gestalt. Sie haben bei der Bestreitung M. Vieles gelernt (s. Buch II) — das Verständniss der regula fidei und des N. T. ist in der Kirche geradezu antimarcionitisch ausgeprägt worden —; aber Eines konnten sie von ihm nicht lernen: wie man aus dem Christenthum ein philosophisches System macht. Ein solches hat er nicht gegeben, wohl aber eine festumrissene und auf historische Urkunden basirte Auffassung vom Christenthum als der Religion, welche von der Welt erlöst.

Quellen: alle ketzerbestreitenden Schriften aus der alten Kirche, besonders aber Justin, Apol. I 26 58; Iren. I 27; Tertull., adv. Marc. I—V, de praescr. haer.; Hippol., Philos.; Adamantius, de recta in deum fide; Epiph., h. 42; Ephr. Syr.; Esnik. Die älteren Versuche, das marc. Evangelium und Apostoliken herzustellen, sind durch Zahn's Kanongeschichte a. a. O. antiquirt. Die „Antithesen“ hat Hahn (Regimonti 1823) wiederherzustellen versucht. Eine deutsche Monographie über Marcion fehlt noch (s. die Gesamtdarstellungen des Gnosticismus und die Ausführungen Zahn's, a. a. O.). Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 316 f. 522 f.; vgl. meine Arbeiten: Zur Quellenkritik des Gnosticismus 1873; de Apellis gnosi monarchica 1874; Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 I); Marcion's Commentar zum Evangelium (Ztschr. für Kirchengesch. Bd. IV 4); Apelles Syllogismen in den Texten u. Unters. VI H. 3. Zahn, die Dialoge des Adamantius in der Ztschr. f. KGesch. IX S. 193 ff. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888. |

Sechstes Capitel. Anhang: Das Christenthum der Judenchristen.

1. Das ursprüngliche Christenthum ist seiner Erscheinung nach christliches Judenthum gewesen, die Schöpfung einer universalen Religion auf dem Boden der ATlichen; daher behielt es auch, so weit es nicht hellenisirt wurde — und das ist niemals völlig geschehen —, die jüdischen Züge seines Ursprungs bei. Der Gott Abraham's, Isaak's und Jacob's galt als der Vater Jesu Christi, das A. T. war die entscheidende Offenbarungskunde, und die Zukunftshoffnungen ruhten auf den jüdischen. Auf heidenchristlichem Boden zeigt sich das jüdische Erbe des Christenthums in dem Masse schwächer oder deutlicher, als die philosophische Betrachtung schon vorwaltet oder noch zurücktritt¹. Das Hervortreten des jüdischen (ATlichen) Erbes

¹ Die jüngst entdeckte Schrift $\Delta\delta\alpha\chi\eta$ τῶν θῶδεκα ἀποστόλων ist in ihrer Haltung streng universalistisch und dem Judenthum als Nation feindlich, zeigt uns aber ein von philosophischen Elementen wesentlich noch unbeeinflusstes Christenthum. Der Eindruck dieser Thatsache hat einige Gelehrte bestimmt, die Schrift als ein Document des Judenchristenthums zu bezeichnen. Allein die Haltung der $\Delta\delta\alpha\chi\eta$ ist vielmehr die vulgäre des universalistischen Urchristen-

im Christenthum, sofern es ein religiöses ist, von einem gewissen, ganz willkürlich gewählten und nach Belieben zu verschiebenden Punkte an mit dem Namen *Judenchristenthum* zu bezeichnen, muss daher nothwendig Verwirrung stiften und hat sie reichlich gestiftet; denn durch diese Bezeichnung wird der Anschein erregt, als sei das jüdische Element in der christlichen Religion etwas Accidentelles, während doch vielmehr alles Christenthum, sofern ihm nicht ein Fremdes untergeschoben ist, sich als die zum Abschluss gekommene und vergeistigte Religion Israels darstellt. Von *Judenchristenthum* ist man daher auch dort nicht berechtigt zu reden, wo die christliche Gemeinde — auch eine solche geborener Heiden — sich als das wahre Israel, als das Zwölfstämmevolk, als die Nachkommenschaft Abraham's selbst prädicirt; denn diese Uebertragung liegt in dem ursprünglichen Anspruch des Christenthums begründet und kann nur durch eine ihm fremde Betrachtung verboten werden. Ebensowenig darf man die mächtigen und realistischen Zukunftshoffnungen, die im 2. und 3. Jahrhundert allmählich zurückgedrängt worden sind, judenchristlich nennen. Man mag sie als jüdisch bezeichnen oder als christlich; aber die erstgenannte Bezeichnung (judenchristlich) ist verwerflich; denn sie täuscht über das historische Recht jener Hoffnungen im Christenthum. Papias hat über die Eschatologie nicht judenchristlich gedacht, sondern christlich; umgekehrt waren die eschatologischen Speculationen eines Origenes nicht heidenchristlich, sondern wesentlich griechisch. Die Christen, welche in Jesus den von Gott erwählten und mit dem Geiste ausgerüsteten Menschen sahen, dachten über den Erlöser nicht judenchristlich, sondern christlich. Die Kleinasiaten, welche streng am 14. Nisan als dem Termine der Osterfeier festhielten, waren nicht

thums auf dem Boden der griechisch-römischen Welt. Bezeichnet man diese als judenchristlich, so legitimirt man durch den Sinn, den man nun den Worten „heidenchristlich“ und „christlich“ geben muss, stillschweigend einen undefinirten und undefinirbaren Complex griechischer Ideen für das Urchristenthum (dazu noch einiges specifisch Paulinische), und dies ist die vielleicht nicht beabsichtigte, aber doch gewünschte Folge der falschen Terminologie. Bezeichnet man nun gar Schriften wie den Jacobusbrief oder den Hirten des Hermas als judenchristlich, so macht man damit das ganze ursprüngliche Christenthum, welches die Schöpfung einer Universalreligion auf dem Boden des Judenthums ist zu dem Specialfall einer undefinirbaren Religion. Es erscheint nun als einer der bestimmten Werthe einer völlig unbestimmten Grösse. — Eine andere Auffassung des Judenchristenthums vertritt gegen die folgende Darstellung Hilgenfeld (*Judenthum u. Judenchristenthum* 1886, vgl. auch *Ztschr. f. wiss. Theol.* 1886 H. 4); wieder anders Zahn, *Gesch. des NTlich. Kanons* II, S. 668ff.

judenchristlich bestimmt, sondern christlich resp. ATlich. Der Verfasser der *Ἀδραχὴ τῶν ἀποστόλων*, welcher den Anspruch der ATlichen Priester betreffs der Erstlinge auf die christlichen Propheten übertragen hat, erweist sich durch solche Uebertragung nicht als Judenchrist, sondern als Christ. Eine Grenze giebt es hier nicht; denn das Christenthum hat das ganze Judenthum als Religion mit Beschlag belegt, und es ist daher eine höchst willkürliche Betrachtung der Geschichte, wenn man die christliche Ausbeutung der ATlichen Religion von irgend einem Punkte an nicht mehr christlich, sondern nur „judenchristlich“ sein lässt. Wo immer der Universalismus des Christenthums nicht zu Gunsten der jüdischen Nation verletzt ist, da haben wir jegliche Ausbeutung des A. T. als eine christliche anzuerkennen, die darum auch spontan im Christenthum unternommen werden konnte und unternommen worden ist.

2. Aber die jüdische Religion ist nationale Religion, und das Christenthum hat die Bande der Nationalität gesprengt — jedoch nicht für Alle, die Jesus als den Messias anerkannten. Hier ist der Punkt gegeben, an welchem die Einführung des Terminus „Judenchristenthum“¹ angezeigt ist. Dieser Ausdruck ist ausschliesslich für solche Christen zu verwenden, welche im ganzen Umfange oder in irgend welchem Masse, sei es auch in einem Minimum, die nationalen und politischen Formen des Judenthums und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ohne Umdeutung als für das Christenthum, mindestens für das Christenthum geborener Juden, wesentlich festhielten oder diese Formen zwar verwarfen, aber doch eine Prärogative des jüdischen Volkes auch im Christenthum annahmen (Clem., Homil. XI, 26: ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαίος ἐστίν, μὴ πράξας δὲ Ἕλληγ)². Diesem Judenchristenthum steht nicht das Heidenchristenthum gegenüber, sondern die christliche Religion, sofern sie als universalistisch und antinational im strengsten Sinne gedacht wird (s. § 5), resp. die grosse Christenheit, sofern sie sich vom Judenthum als Nation befreit hat³.

¹ Resp. auch Ebionitismus; die Bezeichnungen sind als synonyme zu gebrauchen.

² Je seltener in der kirchenhistorischen Litteratur der richtige Massstab für die Unterscheidung des Judenchristenthums aufgestellt worden ist, um so werthvoller sind die Schriften, in denen er sich findet; vor Allem ist auf Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche S. 44 n. 7 zu verweisen.

³ Ueber den Versuch Joëls, die gesammte Christenheit bis zum Ausgang des 1. Jahrhunderts als streng judenchristlich in Anspruch zu nehmen und die volle Freundschaft von Juden und Christen in dem angegebenen Zeitraum zu erweisen („Blicke in die Religionsgesch.“ 2. Abth. 1883) s. Theol. Lit.-Ztg. 1883

Es ist nicht auffallend, dass dieses Judenchristenthum allen den Bedingungen unterlegen ist, welche durch die innere und äussere Lage des Judenthums damals gegeben waren; d. h. es mussten sich verschiedene Richtungen in ihm ausprägen nach Massgabe der Richtungen (resp. der Zersetzung), die in dem Judenthum der damaligen Zeit Platz gegriffen hatten. Auch liegt es in der Natur der Sache, dass mit Ausnahme einer einzigen Richtung, des pharisäischen Judenchristenthums, alle übrigen ihre genauen Parallelen an den Bildungen gehabt haben, welche in der grossen d. h. antijüdischen Christenheit hervorgetreten sind; von diesen unterschieden sie sich eben nur durch ein social-politisches, d. h. ein nationales Element. Im übrigen waren sie denselben Einflüssen von aussen ausgesetzt, wie die Synagoge und wie die grosse Christenheit, bis die Isolirung, zu der sich das Judenthum als Nation nach schweren Schlägen selbst verdamnte, auch für sie verhängnisvoll wurde. Somit gab es neben den pharisäischen Judenchristen asketische aller Art, an die sich solche anreiheten, auf welche orientalische Cultusweisheit und griechische Philosophie einen massgebenden Einfluss gewonnen hatten (s. oben S. 231 ff.).

In Palästina und vielleicht auch in einigen benachbarten Provinzen waren im ersten Jahrhundert diese Judenchristen in der Mehrzahl; aber auch im Westen fanden sie sich hin und her.

Die grosse Frage ist nun die, ob dieses Judenchristenthum als Ganzes oder in einzelnen seiner Richtungen ein Factor innerhalb der Entwicklung des Christenthums zum Katholicismus gewesen ist. Diese Frage ist zu verneinen, und zwar ebenso für die Dogmengeschichte wie für die politische Geschichte der Kirche. Vom Standpunkte der Universalgeschichte des Christenthums stellen sich jene judenchristlichen Gemeinschaften als rudimentäre Gebilde dar, die zwar als Gegenstand der Neugierde im Osten die grosse Christenheit ab und zu beschäftigt haben, die aber desshalb eine irgendwie bedeutende Einwirkung auf sie nicht ausüben konnten, weil sie ein nationales Element umschlossen.

An dem epochemachenden Kampfe, der sich in dem Schosse der grossen Christenheit um die entscheidendste Frage erhob, ob und in welchem Masse die ATliche Religion Grundlage des Christenthums

Col. 409f. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass streng gesetzlich lebende Christen (wie Jakobus) zeitweilig auch bei den Pharisäern in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems in Ansehen gestanden haben; aber die Regel kann dies keinesfalls gewesen sein. Wie es später gehalten wurde, lehren Epiph., h. 29 e und der Talmud.

bleiben sollte (dem gnostischen Kampf), haben die Judenchristen keinen irgendwie erheblichen Antheil genommen, obgleich die Frage sie selbst nicht minder beschäftigt hat¹. Dass in diesem Kampfe diejenige Richtung im Heidenchristenthum siegreich blieb, welche das A. T. in vollem Umfang als Offenbarungsbuch des christlichen Gottes anerkannte und den innigsten Zusammenhang des Christenthums mit der ATlichen Religion festhielt, ist so wenig Erfolg einer Einwirkung des Judenchristenthums, dass vielmehr die Existenz eines jüdischen Christenthums jenen Sieg nur erschwert hätte, wenn dasselbe nicht bereits schon als eine unbedeutende Erscheinung zurückgetreten wäre². Wie völlig bedeutungslos es gewesen ist, zeigt nicht nur die spärliche Polemik der KVV., sondern vielleicht in noch höherem Grade ihr Schweigen und der neue Inhalt, den der Vorwurf des „Judaisirens“ in der Christenheit seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts erhalten hat. In dem Masse, als | das A. T. gegenüber der Gnosis bewusster und befestigter Besitz in der Kirche wurde, und gleichzeitig — in Folge der Einbürgerung des Christenthums in der Welt — das Bedürfniss nach Ordnungen, festen Regeln, statutarischen Bestimmungen u. s. w. als ein unabweisbares auftrat, musste es nahe liegen, das A. T. als den heiligen Codex für solche Bestimmungen auszubeuten. Dies Unterneehmen war kein Abfall von der antijüdischen, ursprünglichen Haltung, sobald man nur nichts Nationales dem Buche entnahm und dem Entnommenen irgend eine geistige Deutung gab; der „Abfall“ lag vielmehr lediglich in den veränderten Bedürfnissen. Man beobachtet aber nun, wie diejenigen Richtungen in der Kirche, denen diese fortschreitende Gesetzgebung aus irgend welchem Grunde unbequem gewesen ist, den Vorwurf des „Judaisirens“ erhoben haben³, ferner aber, wie dieser Vorwurf auch um-

¹ Es gab Judenchristen, welche in Bezug auf die ATliche Religion die Position der grossen Kirche vertraten, und es gab solche, welche das A. T. wie die Gnostiker kritisirten. Ihr Streit mag ebenso ein häuslicher geblieben sein wie in Ansehung des Judenchristenthums der Streit zwischen den Kirchenvätern und Gnostikern (Marcion) ein häuslicher war. Beziehungen zwischen gnostischen Judenchristen und Gnostikern ohne national-jüdische Färbung mögen in Syrien und Kleinasien stattgefunden haben; uns ist das völlig dunkel.

² Aus der blossen Existenz der Judenchristen konnte seitens der die ATliche Religion verwerfenden Christen gegen die grosse Christenheit argumentirt und ihr das Dilemma gestellt werden: entweder judenchristlich oder marcionitisch. Noch consequenter freilich war das Dilemma: jüdisch oder marcionitisch-christlich.

³ So haben sich Montanisten und Antimontanisten wechselseitig den Vorwurf des Judaisirens gemacht (s. die montanistischen Schriften Tertullian's); ebenso ist von freieren Richtungen die sich immer reicher ausbildende Cultus-

gekehrt gegen solche Christen geschleudert worden ist, welche sich der fortschreitenden Hellenisirung des Christenthums, z. B. in Bezug auf die Gotteslehre, die Eschatologie, die Christologie u. s. w. entgegenstimmten¹. Indem dieser Vorwurf erhoben wird, zeigt sich aber nirgendwo ein historischer Zusammenhang zwischen den also als judaisirende Christen Bezeichneten und den Ebioniten. Dass man sie kurzer Hand zusammengestellt hat, ist lediglich dafür ein Beweis, dass man den „Ebionitismus“ gar nicht mehr kannte. Jenes „Judaisiren“ auf dem Boden des Katholicismus, welches sich einerseits in der Aufstellung eines katholischen Ceremonialgesetzes (Cultus, Verfassung u. s. w.), andererseits in dem zähen Festhalten an minder hellenisirten Glaubensformeln und -hoffnungen darstellt, hat mit dem Judenchristenthum, welches das Christenthum in der jüdischen Nation irgendwie festbannen wollte, nichts gemein². Ueberhistorische Speculationen mögen feststellen, dass der Katholicismus immer judenchristlicher geworden ist: die geschichtliche Betrachtung aber, die allein mit concreten Grössen rechnet, vermag im Katholicismus neben dem

und Verfassungsordnung als judaisirend bezeichnet worden, weil man sich für dieselbe — sachlich hatte sie mit der jüdischen in wenigen Punkten etwas gemein — auf das A. T. berief. Aber ist die Methode, das, was die Umstände zu fixiren heischten, unter den Schutz des A. T. zu stellen, nicht ungefähr so alt wie das Christenthum selbst? Gegen wen die verlorengegangene Schrift des Clemens Alex. „Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίζοντας“ (Euseb., h. e. VI 13 s) gerichtet war, wissen wir nicht. Da wir aber Strom. VI, 15, 125 lesen, dass die h. Schriften nach dem ἐκκλησιαστικὸς κανὼν auszulegen seien, und dann folgende Definition dieses Kanon geben wird: κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἢ συνῶδια καὶ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδόμενη διαθήκη, so dürfen wir vermuthen, dass die „Judaisirenden“ solche Christen waren, welche die allegorische Auslegung des A. T. im Princip oder theilweise beanstandeten. Man hat dann entweder an marcionitische Christen oder an die „Chiliasten“, d. h. die alten Christen zu denken, die noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Aegypten zahlreich waren (s. Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII, 24). In ersterem Falle wäre der Titel der Schrift acuminös. Vielleicht bezieht sich die Schrift aber doch auf die Quartadecimaner, obgleich ihnen gegenüber der Ausdruck „κανὼν ἐκκλησιαστικὸς“ noch zu schwerwiegend erscheint (doch s. Origenes, Comm. ser. in Mtth. n. 76 ed. Delarue III. p. 895). Möglich ist, dass Clemens Judenchristen vor sich gehabt hat. S. Zahn, Forschungen Bd. III S. 37 f.

¹ Fälle dieser Art sind bis in's 5. Jahrhundert hinein und weiter so zahlreich, dass sie nicht angeführt zu werden brauchen. Erinnert sei nur daran, dass die nestorianische Christologie von ihren ältesten und von ihren jüngsten Bestreitern als „ebionitisch“ bezeichnet worden ist.

² Oder sind die abendländischen Christen, welche noch im 4. Jahrhundert an sehr realistischen chiliastischen Hoffnungen festhalten, ja ihr Christenthum in dieselben legen, ebionitisch?

Christenthum kein Element zu entdecken, welches sie als judenchristlich zu bezeichnen hätte; sie beobachtet nur eine fortschreitende Hellenisirung und in Folge hiervon eine fortschreitende geistliche Gesetzgebung, die das A. T. ausbeutet — Jahrhunderte lang nach derselben Methode, nach der es in der grossen Christenheit von Anfang an ausgebeutet worden ist¹. | Der grossartige Versuch Baur's, den Katholicismus als ein Product des Widerstreits und der Neutralisirung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums (nach Baur = Paulinismus) verständlich zu machen, rechnet mit zwei Factoren, von denen der eine gar keine und der andere nur eine indirecte Bedeutung für die Bildung der katholischen Kirche gehabt hat. Die

¹ Die Hellenisirung des Christenthums und die stärkere Ausbeutung des A. T. sind Hand in Hand gegangen; denn nach den Principien des Katholicismus musste sich jedes neue Stück des Kirchenwesens als aus der Offenbarung stammend legitimiren können. Die Beglaubigung war aber in der Regel nur dem A. T. zu entnehmen, da hier die Religion in der festen Ausgrägung einer weltlichen Gemeinschaft erscheint. Die Bedürfnisse der weltlichen Gemeinschaft nach äusseren Ordnungen wurden aber allmählich in der Kirche so stark, dass man grobe, ceremonialgesetzliche Bestimmungen brauchte. Hier ist es nun nicht zu verkennen, dass von einem gewissen Zeitpunkt ab, erst vermittelt der Fiction apostolischer Constitutionen (s. meine Ausgabe der *Διδαχὴ*, Prolegg. S. 239 ff.), dann auch ohne diese Fiction — indess in der Regel nicht ohne Vorbehalt — ceremonialgesetzliche Bestimmungen aus dem A. T. einfach übernommen worden sind. Allein diese Uebertragung (s. Buch II) fällt in eine Zeit, wo von einem Einflusse des Judenchristenthums schlechterdings nicht die Rede sein kann; sie bewährt sich zudem dadurch noch immer als katholisch, dass sie den überlieferten Antijudaismus nicht im mindesten erweicht hat. Im Gegentheil: im constantinischen Zeitalter wächst derselbe vollends aus. Nicht zu übersehen ist endlich, dass zu allen Zeiten im Alterthum gewisse Landeskirchen jüdischen Einwirkungen ausgesetzt gewesen sind, namentlich im Osten und in Arabien (s. Serapion bei Euseb., h. e. VI 12 i, Martyr. Pion., Epiph., de mens. et pond. 15 18, meine Texte und Unters. I, 3 S. 73f. und Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft S. 197 ff.; wirkliche Disputationen mit Juden scheinen nicht sehr häufig gewesen zu sein; doch s. Tert. adv. Jud. und Origenes c. Cels. I 45 49 55; II 31. Jüdische Einwände berücksichtigt auch Clemens), dass ihnen daher die Verjudung resp. der Abfall in das Judenthum gedroht hat, und dass heute noch einige orientalische Kirchen die einst erlittene jüdische Beeinflussung bekunden. Dies Judenchristenthum — wenn man es so nennen will —, welches sich in einigen Gegenden des Orients aus einer unmittelbaren Einwirkung des Judenthums auf den Katholicismus entwickelt hat, darf aber nicht mit dem Judenchristenthum verwechselt werden, welches die ursprünglichste Form ist, in der sich das Christenthum realisirt hat. Dieses hat das Christenthum, welches sich aus der jüdischen Nation losgerungen, nicht mehr beeinflussen können (über unkräftige Versuche s. unten), so wenig das von dem jungen Triebe abgestossene Deckblatt für diesen selbst noch irgend eine Bedeutung zu gewinnen vermag.

Bedeutung des Paulus für diese erschöpft sich in der Herausführung der christlichen Religion zum Universalismus — ein Grösserer hat selbst sie vorbereitet, und Paulus hat sie nicht als Einziger verwirklicht —; auf diese Höhe gestellt, hat sich der Katholicismus allerdings aus Kämpfen und Compromissen entwickelt; aber nicht aus dem Kampfe mit dem Ebionitismus — er war bereits im 1. Jahrh. wesentlich abgethan —, sondern aus dem Kampf des Christenthums um seine Eigenart als der universalen Religion auf dem Boden des Alten Testaments gegenüber den verbündeten Mächten der Welt, in der es stand. Hier wurden siegreiche Schlachten geschlagen; hier wurden auch die Compromisse geschlossen, die das Wesen des Katholicismus als Kirche und als Lehre charakterisiren¹. |

Eine Geschichte des Judenchristenthums und seiner Lehren gehört demgemäss strenggenommen nicht in die Disciplin der Dogmengeschichte, zumal da der ursprüngliche und principielle Unterschied zwischen dem Judenchristenthum und der grossen Kirche nicht in Lehren, sondern in der Politie lag. Da aber die Urtheile der gross-

¹ Was man den immer mehr „gesetzlich“ werdenden Zug des Heidenchristenthums und der katholischen Kirche nennt, das ist in ihrem Ursprunge angelegt, sofern ihre Theorie in der des vergeistigten und hellenisch beeinflussten Judenthums wurzelt. Da die paulinische Auffassung des Gesetzes niemals durchgeschlagen hat und eine Kritik an der ATlichen Religion, die eben Gesetz ist, in der grossen Christenheit nicht verstanden und nicht gewagt worden ist — man kritisirte nicht die Form, sondern man vergeistigte den Inhalt —, so ist das Schema, dass das Christenthum Verheissung und geistliches Gesetz sei, als das uralte anzusehen. Zwischen dem geistlichen Gesetz und dem nationalen Gesetz stehen nun allerdings Ceremonialgesetze, die, ohne geistlich gedeutet zu werden, doch von der nationalen Abzweckung befreit werden konnten. Es ist nicht zu leugnen, dass die heidenchristlichen Gemeinden und die werdende katholische Kirche in der Reception solcher Gesetze aus dem A. T. sehr vorsichtig und zurückhaltend gewesen ist, und dass die spätere Kirche diese Zurückhaltung nicht mehr beobachtet hat. Aber es handelt sich doch nur um graduelle Unterschiede; denn Beispiele für jene Reception fehlen aus der ältesten Christenheit nicht. Diese hatte keine Veranlassung, sich mit der Ausbeutung des A. T. zu beeilen, solange sie eine äussere und innere Politik noch nicht oder doch nur erst in den Anfängen besass. Das entscheidende Moment liegt hier wiederum in dem Enthusiasmus und nicht in wechselnden Theorien. Die Grundlagen für diese sind von Anfang an gegeben; aber anders baut auf denselben eine Gemeinschaft geistlich erregter Individuen und anders eine Genossenschaft, die sich als solche auf Erden behaupten und einrichten will. (Die Geschichte des Sonntags ist hier besonders lehrreich, s. Zahn, *Gesch. des Sonntags* 1878, sowie die Geschichte der Fastendisziplin, s. Linsenmayr, *Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin* 1877, und der Abgabe des Zehnten. Im Allgemeinen vgl. Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*. 2. Aufl. S. 312 ff., 331 ff.). Zu beachten ist I Cor. 9 ef.

kirchlichen Lehrer über das Judenchristenthum für den Standpunkt, den sie selbst einnehmen, lehrreich sind, da bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts die Judenchristen immer noch zahlreich gewesen sind und in Palästina unzweifelhaft die grosse Mehrzahl der dortigen Christen gebildet haben¹, da endlich — erfolglose — Versuche seitens des Judenchristenthums, sich der Heidenchristen zu bemächtigen, bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts hin nicht ganz gefehlt haben, so mag hier eine kurze Skizze am Platze sein². |

¹ Just., Apol. I 53. Dial. 47; Euseb., h. e. IV 5; Sulpic. Sev., Hist. sacr. II 31; Cyrill. Catech. XIV 15. Wichtige Zeugnisse bei Origenes, Eusebius, Epiphanius und Hieronymus.

² Judenchristliche Schriften sind uns nicht überliefert, auch nicht aus der ältesten Zeit; denn die Johannesapokalypse, welche die Judenschaft als συναγωγή τοῦ Σατανᾶ bezeichnet, ist kein judenchristliches Buch (besonders 3^e zeigt, dass der Verf. nur einen Bund Gottes kennt, nämlich den mit den Christen). Unseren synoptischen Evangelien liegen judenchristliche Quellen zu Grunde; aber keines derselben ist in seiner jetzigen Gestalt eine judenchristliche Schrift. Die Apostelgeschichte ist so wenig judenchristlich, ihr Verfasser mit dem Judenchristenthum anscheinend so unbekannt, mindestens ihm gegenüber so sicher, dass ihm das vergeistigte jüdische Gesetz oder das Judenthum als Religion, das er so nahe wie möglich an das Christenthum heranrückt, eine von dem jüdischen Volke bereits völlig losgelöste Grösse ist (s. Overbeck's Commentar z. Apostelgesch. u. desselben Abhandlung i. d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1872 S. 305 ff. Gemessen an der paulinischen Theologie kann man von dem Heidenchristenthum, das der Verf. der Ap.-Gesch. vertritt, mit Overbeck wohl sagen, dass es das Judaistische bereits in seiner Mitte habe und einen Abfall vom Paulinismus bedeute, aber diese Ausdrücke sind desshalb nicht correct, weil sie mindestens den Anschein erregen, als sei der Paulinismus das ursprüngliche Heidenchristenthum gewesen. Da dies aber weder nachweisbar noch glaublich ist, so muss die religiöse Haltung des Verfassers der Ap.-Gesch. in der Christenheit uralt sein. Das „Judaistische“ ist nicht erst durch die Gegner des Paulus in das Heidenchristenthum gekommen — diese wirkten ja im nationalen Sinne —, auch führt keine Beobachtung zu der Hypothese, dass die vulgäre heidenchristliche Betrachtung des A. T. und des Gesetzes als die Resultante aus den Bemühungen des Paulus und seiner Gegner aufzufassen sei — denn die resultirende Wirkung wäre hier entweder Null oder eine Verstärkung der judenchristlichen These gewesen —, vielmehr ist das „Jüdische“, d. h. die totale Reception der jüdischen Religion sub specie aeternitatis et Christi nicht weniger als das ursprüngliche Christenthum der Heidenchristen, als Theorie betrachtet, selbst. Diesem Christenthum hat Paulus wider seine eigene Absicht die von ihm gewonnenen Christen zuführen müssen; denn nur für dieses Christenthum war in dem Weltreich „die Zeit erfüllt“. Welche drückenden Schwierigkeiten unter solchen Umständen sich für die Geschichtsbetrachtung der Heidenchristen in Ansehung der Wirksamkeit und der Theologie des Paulus ergeben, davon legt die Ap.-Gesch. ein beredtes Zeugnis ab). Auch der Hebräerbrief ist keine judenchristliche Schrift; aber allerdings hat es mit diesem Documente eine besondere Bewandniß. Einerseits nämlich sind der Verfasser und die Leser gesetzesfrei; es wird der ATlichen

Justin constatirt das Vorhandensein von Judenchristen und unterscheidet zwischen solchen, welche das Gesetz auch den Christen aus

Religion eine geistige Deutung gegeben, in der sie im Werke Christi erfüllt und verklärt erscheint und von irgend einer Prärogative des Volkes Israel ist nicht die Rede; aber andererseits lässt der Verf., weil die geistige Deutung wie bei Paulus eine teleologische ist, dem wörtlich verstandenen Cultus seine zeitweilige Bedeutung, conservirt also durch seine Kritik die historische ATliche Religion für die Vergangenheit, indem er sie durch die Erfüllung Christi für die Gegenwart abgethan sein lässt. Die Teleologie des Verfassers bewegt sich aber lediglich in dem Schema von Schatten und Wirklichkeit, welches dem Paulus auch zu Gebote steht, das aber bei ihm hinter der antithetischen Auffassung (Gesetz und Gnade) verschwindet. Dieses Schema, welches auf eine im christlichen Judenthum entstandene Betrachtung zurückzuführen ist, da es zwischen Altem und Neuem wirklich unterscheidet, steht in der Mitte zwischen der Auffassung der ATlichen Religion, wie sie Paulus und wie sie die vulgären Heidenchristen (Barnabas) geübt haben. Unzweifelhaft kennt der Verf. des Hebräerbrieves einen doppelten Bund Gottes zum Heile; aber die beiden stellen sich als Stufen dar, so dass der zweite vollständig im ersten angelegt ist. Diese Betrachtung hatte mehr Aussicht, von Heidenchristen verstanden resp. mit einer scheinbar leichten Aenderung als die ihrige erkannt zu werden, als die paulinische. Aber zunächst ist auch sie zu Boden gefallen, und erst in Folge der Kämpfe mit den Marcioniten sind einige Kirchenväter zu Ansichten vorgedrungen, die denen des Verf.'s des Hebräerbrieves verwandt erscheinen. Jedenfalls haben wir in dem Hebräerbrieft — mag sein Verf. nun ein geborener Jude oder Heide sein: in ersterem Falle würde er den Apostel Paulus durch Freiheit von den nationalen Ansprüchen weit überragen — kein Document einer das jüdische Volkthum im Christenthum noch schätzenden Auffassung zu erkennen, ja nicht einmal ein Document dafür, dass eine solche Auffassung zur Zeit noch gefährlich gewesen ist. Somit besitzen wir im N. T. überhaupt kein judenchristliches Denkmal, es sei denn in den paulinischen Briefen. Was aber die ausserhalb des Kanons stehende christliche Urlitteratur betrifft, so werden die Fragmente aus der grossen Schrift des Hegesipp von einigen Forschern für das Judenchristenthum noch eben reclamirt; wie grundlos diese Annahme ist, hat Weizsäcker (Art. Hegesipp in Herzog's RE. 2. Aufl.) gezeigt. Dass Hegesipp die vulgäre heidenchristliche Stellung eingenommen hat, ist nach unzweideutigen Selbstzeugnissen sicher. Müsste man ihm, was höchst unwahrscheinlich ist, eine Ablehnung des Paulus zuschreiben, so wäre auf Euseb., h. e. IV 29 s (Σεσηριανοὶ βλασφημοῦντες Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι — wohl aber die Evangelien; diese Severianer haben also wie Marcion das Lucas-Ev. anerkannt, die Ap.-Gesch. aber verworfen) und Orig. c. Cels. V 65 (εἰς γὰρ τινες αἰρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολάς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσέμεναι, ὥσπερ Ἐβριωνοὶ ἀμφοτέρω καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατικοί) zu verweisen. Somit stehen uns zur Kenntniss des Judenchristenthums in der nachpaulinischen Zeit nur die Berichte der KVV. und einige Fragmente (s. die Sammlung der Fragmente des Hebräer- und des ebionitischen Evangeliums bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV edit. 2 und bei Zahn, a. a. O. II S. 642ff.) zur Verfügung. Verhältnissmässig am besten, aber immer noch sehr unsicher, kennen wir gewisse Formen des synkretistischen Judenchristen-

den Heiden aufzwingen und keine Lebensgemeinschaft mit den gesetzesfreien Heidenchristen eingehen wollen, und solchen, welche das Gesetz nur für geborene Juden für verbindlich erachten und die Gemeinschaft mit gesetzesfrei lebenden Heidenchristen nicht scheuen¹. Die letzteren — es bleibt dunkel, wie sie das Gesetz halten und doch mit Nichtjuden in Lebensverkehr treten konnten — erkennt er als des christlichen Heils theilhaftig und desshalb als christliche Brüder an, erklärt aber, dass es Christen giebt, die diese Weitherzigkeit nicht theilen. Endlich erwähnt er auch Christen aus den Heiden, die sich von den Judenchristen für die Beobachtung des mosaischen Gesetzes haben gewinnen lassen, und bekennt, dass er über die Seligkeit solcher nicht ganz sicher sei. Das ist Alles, was wir von Justin erfahren²; aber es ist lehrreich genug. Man erkennt nämlich erstlich, dass es sich um eine brennende Frage überhaupt nicht mehr handelt: „Justin vertritt hier nur die Interessen eines in seinem Bestande schon gesicherten Heidenchristenthums“ —, das will um so mehr sagen, als Justin im Dialog nicht eine einzelne christliche Gemeinde oder die Gemeiden einer Provinz im Auge hat, | sondern als Einer spricht, der die Gesamtlage der Christenheit übersieht. Schon die Thatsache, dass Justin der ganzen Frage in einem Werke von 142 Capiteln nur ein einziges gewidmet hat, und die Art, wie er Grossmuth übt, zeigt, dass es sich hier um Erscheinungen handelt, die für die grosse Christenheit nicht mehr viel bedeuteten. Sodann ist bemerkenswerth, dass Justin zwei Richtungen innerhalb des Judenchristenthums unterscheidet. Wir kennen sie aus dem apostolischen Zeitalter (s. oben § 5); sie haben sich also bis auf seine Zeit erhalten. Endlich ist nicht zu übersehen, dass er lediglich die *ἐννομος πολιτεία* als Characteristicum dieser Judenchristen aufführt; von einem Unterschied derselben in „Lehren“ redet er nur beiläufig; ja er setzt augenscheinlich voraus, dass sich die *διδάγματα Χριστοῦ* bei ihnen wesentlich

thums (nach den Philosoph. des Hippolyt und den Mittheilungen des Epiphanius, der allerdings nirgendwo confuser ist als bei der Schilderung der Judenchristen, weil er hier nicht Vorlagen abschreiben konnte, sondern verworrene Ueberlieferungen mit eigenen Beobachtungen zusammenschweissen musste). Ueber die umfangreichen Urkunden, die noch immer, so wie sie sind, als die Denkmäler eines uralten Judenchristenthums behandelt werden, die Pseudoclementinen, s. unten. Auf Stücke, deren judenchristlicher Ursprung controvers ist, sofern sie auch einfach jüdisch sein können, gehe ich nicht ein.

¹ Ueber die Hauptwohnsitze der Judenchristen s. Zahn, Kanongesch. II S. 648ff.

² Dial. 47.

ebenso finden, wie bei den Heidenchristen; denn er hält die milderen unter ihnen für Freunde und Brüder¹.

Die Thatsache, dass die Judenchristen bei Christen aus den Heiden für die *ἐννομος πόλιταια* auch damals noch hie und da Propaganda gemacht haben, ist von Justin und auch von anderen ungefähr gleichzeitigen Schriftstellern bezeugt worden²; aber eine grössere Bedeutung dieser Propaganda ist nicht ersichtlich. Auch Celsus (V, 61) kennt Christen, die wie Juden nach dem mosaischen Gesetz leben wollen; aber er nennt sie nur einmal und nimmt sonst in seiner

¹ Doch ist zu bemerken, dass die Christen, welche nach Dial. 48 die Präexistenz Christi in Abrede stellen und ihn für einen Menschen halten, als Judenchristen bezeichnet sind; es ist nämlich an der betreffenden Stelle, wie meine neue Vergleichung des Pariser Codex ergeben hat, ἀπὸ τοῦ ὁμετέρου γένους zu lesen. Doch hat Justin diesen Punkt nicht zu einem entscheidenden Controverspunkt gemacht.

² Nicht unbeträchtlich älter als Justin ist der sog. Barnabas. In seinem Briefe (4, 6) hat er wohl von Judenchristen gewonnene Heidenchristen im Auge, wenn er vor solchen warnt, die da sprechen, *ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων* (scil. der Juden) *καὶ ἡμῶν* (ἐστίν). Wie gross aber die wirkliche Gefahr war, lässt sich aus dem Briefe nicht entnehmen. Ignatius bekämpft in zwei Briefen (ad Magn. 8—10; ad Philad. 6. 9) judenchristliche Umtriebe, charakterisirt sie lediglich nach der Seite, dass die jüdische Gesetzesbeobachtung durch sie wieder eingeführt werden soll und hält ihnen sowohl einen paulinischen Gedanken (Magn. 8, 1: εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι) als die vulgär heidenchristliche Annahme entgegen, dass die Propheten selbst bereits κατὰ Χριστὸν gelebt hätten. Von den Gnostikern, die Ignatius sonst bekämpft, sind diese Judaisten streng zu unterscheiden (gegen Zahn, Ignatius v. Ant. S. 356f.). Sehr bedeutend können die Gefahren dieses Judenchristenthums nicht gewesen sein, selbst wenn man Magn. 11 1 für eine Phrase nimmt. In Philadelphia gab es eine rührige Judenschaft (Apol. Joh. 3 e), und so mögen dort auch judenchristliche Umtriebe sich länger erhalten haben. — Auf den ersten Blick scheint es vielversprechend, dass in dem alten Dialog des Aristo von Pella dem alexandrinischen Juden Papiskus ein Christ aus den Hebräern, Jason, entgegengesetzt ist. Aber, wie die Geschichte des Büchleins beweist, muss dieser Jason im Wesentlichen die gemeinchristliche, durchaus nicht die ebionitische, Auffassung vom A. T., dem Verhältniss des Evangeliums zu demselben u. s. w. vertreten haben; s. meine Texte u. Unters. I 1 2 S. 115ff. I 3 S. 115—130. Abfall zum Judenthum ist einige Male, jedoch selten, bezeugt; s. Serapion bei Eusebius h. e. VI 12, der an einen Dominus, ἐκπεπτωκότα παρὰ τὸν τοῦ διωγμοῦ καιρὸν ἀπὸ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἐπὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐθελοφρησκείαν eine Schrift gerichtet hat; s. auch Acta Pionii 13 14. Nach Epiphanius, de mens. et pond. 14 15) war der Bibelübersetzer Aquila erst Christ, dann Jude. Die Nachricht stammt vielleicht von Origenes und ist wohl zuverlässig. Ebenfalls nach Epiphanius (l. c. 17 18) soll Thendotion erst Marcionit dann Jude gewesen sein. Der Uebergang vom Marcionitismus zum Judenthum — die Extremen berühren sich — ist an sich nicht unglaublich.

Schilderung und Bekämpfung des Christenthums keine Notiz von ihnen. Man darf vielleicht vermuthen, dass er nur von Hören-Sagen von ihnen gewusst hat; denn er zählt sie einfach neben den zahlreichen gnostischen Secten auf. Hätte der scharfsinnige Beobachter sie wirklich gekannt, so wäre er schwerlich an ihnen vorbeigegangen, auch wenn sie numerisch in geringer Zahl ihm entgegengetreten wären¹. Zu den häretischen Schulen hat Irenäus die Ebioniten gestellt²; man kann aus seinem Werke ersehen, dass sie damals im Abendland so gut wie verschollen gewesen sein müssen³. Im Morgenland waren sie es noch nicht. Origenes weiss von ihnen; er weiss auch von solchen, die die Geburt aus der Jungfrau anerkennen; er ist verständig und geschichtskundig genug, um zu urtheilen, dass diese Ebioniten keine Schule, sondern als christgläubige Juden die Nachkommen der ältesten Christen sind, ja er scheint anzunehmen, dass sämmtliche be-

¹ Aus c. Cels. II 1—3 folgt, dass Celsus Judenchristen schwerlich gekannt hat.

² Iren. I 26², s. III 117 III 151 III 211 IV 334 V 14. Bei Irenäus finden wir zuerst den Namen „Ebionaei“ = die Armen. Man nimmt wohl mit Recht an, dass dieser Name schon im apostolischen Zeitalter für die Christen in Jerusalem aufgekommen ist, resp. dass sie ihn sich selbst beigelegt haben („Arm“ im Sinne der Propheten und Christi = zur Aufnahme in das messianische Reich geschickt). Ob man auf Epiph., h. 30¹⁷ etwas geben darf, ist sehr fraglich.

³ Wenn Irenäus als Unterscheidungspunkte zwischen der Kirche und den Ebioniten neben der Gesetzesbeobachtung und der Verwerfung des Apostels Paulus die Leugnung der Gottheit Christi und seiner Geburt aus der Jungfrau sowie die Verwerfung des NTlichen Kanon (bis auf das Evangelium nach Mtth.) anführt, so beweist das nur, dass die kirchliche Lehrbildung fortgeschritten ist. Je weniger man von den Ebioniten aus eigener Anschauung noch wusste, um so zuversichtlicher machte man sie zu Häretikern, welche die Gottheit Christi leugnen und den Kanon verwerfen. Die Leugnung der Gottheit Christi und der Jungfrauengeburt gilt seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts als die ebionitische Häresie par excellence, und die Ebioniten selbst erschienen den Abendländern, die ihre Kunde lediglich aus dem Orient bezogen, als eine Schule, wie die gnostischen Schulen, gestiftet von einem Bösewicht Namens Ebion zu dem Zweck, die Person Jesu in die gemeine Menschheit herabzuziehen. Beiläufig erwähnt man wohl auch, dass dieser Ebion die Beschneidung und den Sabbath empfohlen hätte; aber das ist nicht mehr die Hauptsache (s. Tertull., de carne 14 18 24; de virg. vel. 6; de praescr. 10 33; Hippol., Syntagma [Pseudotertull. 11; Philastr. 37; Epiph., h. 30]; Hippol., Philos. VII 34. Die letztere Stelle enthält Lehrreiches: Jesus sei durch seine vollkommene Erfüllung des Gesetzes zum Christus geworden). Diese Haltung der Abendländer beweist, dass sie judenchristliche Gemeinden gar nicht mehr gekannt haben; um so befremdlicher ist es, dass Hilgenfeld (Ketzer-gesch. S. 422ff.) alles Ernstes den Versuch gemacht hat, dem Ebion der abendländischen KVV. zum Leben zu verhelfen.

kehrten Juden von jeher das väterliche Gesetz beobachtet haben. Aber er ist weit entfernt, sie günstig zu beurtheilen. Sie sind ihm nur um wenig besser als die Juden (Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγοι διαφέροντες αὐτῶν Ἐβιωναῖοι); die Anerkennung Jesu als Messias heben sie durch die Verwerfung des Paulus auf; sie scheinen nur Christi Namen auf sich genommen zu haben, und ihre buchstäbliche Schrifterklärung ist dürftig und voll Irrthum. Es ist möglich, dass es in Alexandrien solche Judenchristen gegeben hat; aber es ist nicht sicher. Von einer inneren Entwicklung in diesem Judenchristenthum weiss Origenes nichts¹. Auch in Palästina scheint sich Origenes selbst persönlich mit diesen Judenchristen nicht befasst zu haben, ebensowenig wie Eusebius²; sie führten eben ein Sonderleben für sich, ohne aggressiv zu sein. Der Letzte, von welchem wir eine deutliche und sichere Kunde über sie erhalten, ist Hieronymus³. Er, der im Verkehr mit ihnen gestanden hat, verbürgt uns, dass sie sich wesentlich noch in der

¹ S. Orig. c. Cels. II 1 V 61 65; de princip. IV 22; hom. in Genes. III 5 (Opp. II p. 68); hom. in Jerem. XVII 12 (III p. 254); in Mtth. T. XVI 12 (III p. 494), T. XVII 12 (III p. 733); cf. Opp. III p. 895; hom. in Lc. XVII (III p. 952). Dass ein Theil der Ebioniten die Jungfrauengeburt anerkennt, ist nach Origenes häufig constatirt worden; theils wird ihnen das zur Gerechtigkeit gerechnet, theils nicht, weil sie doch die Präexistenz Christi nicht wahr haben wollten. Der Name „Ebioniten“ wird als ein ihnen von der Kirche gegebener Beiname („dürftig“ in der Erkenntniss der Schrift, resp. der Christologie) gedeutet.

² Eusebius weiss nicht mehr als Origenes (h. e. III 27); man müsste denn die Mittheilung, dass die Ebioniten neben dem Sabbath doch auch den Sonntag feiern, ihm besonders anrechnen. Was er über den Bibelübersetzer Symmachus, einen Ebioniten (h. e. VI 17), berichtet, stammt von Origenes. Der Bericht ist deshalb interessant, weil nach ihm Symmachus in Schriften gegen das katholische Christenthum, speciell gegen das katholische Matthäus-Evangelium, aufgetreten ist (um d. J. 200). Doch ist Symmachus zum gnostischen, nicht zum vulgären Judenchristenthum zu rechnen (s. u.). Dem Eusebius verdanken wir auch (h. e. III 53) die Nachricht, dass sich die jerusalemischen Christen vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella in Peräa geflüchtet hätten. In der Folgezeit müssen die wichtigsten Ansiedelungen der Ebioniten im Ostjordanland und im Innern Syriens gewesen sein (s. Jul. Afric. bei Euseb., h. e. I 714; Euseb., de loc. hebr. bei Lagarde, Onomast. p. 301; Epiph., h. 297. h. 302). So erklärt es sich, dass die Bischöfe in Jerusalem und den palästinensischen Küstenstädten von ihnen wenig zu sehen bekamen. Aber in Beröa gab es eine judenchristliche Gemeinde (Hieron., de vir. inl. 3), zu der Hieronymus in Beziehung getreten ist.

³ Richtig giebt H. an (ep. ad August. 112. c. 13 Opp. I p. 746): „(Ebionitae) credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod legis caeremonias Christi evangelio miscuerunt et sic nova confessi sunt, ut vetera non omitterent.“

selben Verfassung befanden wie im 2. Jahrhundert; nur die Anerkennung der Jungfrauengeburt und die freundlichere Stellung zu der Kirche scheint unter ihnen Fortschritte gemacht zu haben¹. Hieronymus nennt sie bald Ebioniten, bald Nazaräer und beweist damit, dass diese Namen synonym gebraucht worden sind². Es liegt kein Grund vor, zwischen zwei bestimmt abgegrenzten Gruppen von Judenchristen zu unterscheiden oder gar die Unterscheidung des Origenes und der KVV. auf die Judenchristen selbst zu übertragen, so dass man diejenigen, welche die Jungfrauengeburt anerkannten, resp. diejenigen, welche die Heidenchristen nicht zur Gesetzesbeobachtung zwingen wollten, als Nazaräer, die anderen aber als Ebioniten bezeichnet. Vielmehr giebt es — vom synkretistischen (gnostischen) Judenchristenthum abgesehen — nur eine mannigfach schattirte Gruppe von Judenchristen, die sich selbst sowohl Nazaräer als Ebioniten von Anfang an genannt hat. Auf einen Theil derselben ist, ebenfalls von Anfang an, die Existenz der grossen gesetzesfreien Heidenkirche nicht ohne Eindruck geblieben. Sie haben die Wirksamkeit des Paulus anerkannt und sind schwachen Einflüssen seitens der grossen Kirche ausgesetzt gewesen³. Aber die Kluft, welche

¹ Ep. ad August. l. c.: „Quid dicam de Hebionitis, qui Christianos esse se simulant? usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos (!) haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Phariseis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei natum de virgine Maria et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani.“ Die Annäherung der Judenchristen an die katholische Auffassung zeigt sich auch in ihrer Auslegung von Jes 9 f. (s. Hieron. z. d. St.). Aber man darf nicht vergessen, dass es solche Judenchristen von Alters her gegeben hat. Merkwürdig ist, dass sich der Name Nazaräer für die Judenchristen Ap.-Gesch. 24 5, im Dialog des Jason und Papiskus, und dann erst wieder bei Hieronymus findet.

² Ich bin durch Zahn a. a. O. S. 648ff. 668ff. nicht vom Gegentheil überzeugt worden, gestehe aber zu, dass die Ausdrucksweise des Hieron. nicht überall deutlich ist.

³ Zahn (a. a. O.) scheidet scharf zwischen den Nazaräern, die das Hebräerevangelium gebrauchten, die Jungfrauengeburt, ja die höhere Christologie (in irgend welchem Masse) anerkannten, den Paulus nicht verwarfen etc. einerseits und den Ebioniten andererseits, die er, wenn ich recht sehe, mit den gnostischen Judenchristen einfach identificirt. Demgegenüber glaube ich an der oben im Text und im Folgenden gegebenen Unterscheidung festhalten zu müssen: 1) Nicht-gnostische Judenchristen (Nazaräer, Ebioniten), die in mehreren Schattirungen sich darstellten, je nach ihrer Stellung zur Heidenkirche und deren Lehre, und unter denen man zweckmässig mit den KVV. strenge und milde (abgeschlossene und freiere) unterscheiden kann, 2) gnostische (synkretistische) Judenchristen, die auch Ebioniten genannt werden.

sie von dieser trennte, wurde dadurch nicht schmaler; sie war in der social-politischen Absonderung dieser Judenchristen gegeben, mochten sie sich in Gedanken nun feindlich oder freundlich zu der grossen Kirche stellen. Diese ist über sie als über ein in ihrem Sinne durch und durch widerspruchsvolles Gebilde („Semichristiani“) mit ehernem Fusse hinweggeschritten, und weder das Evangelium dieser Judenchristen noch sonst irgend Etwas hat | die Kirche stutzig gemacht¹. Da aber auch die Synagoge sie kräftig verdammt, so war ihre Stellung bis zu ihrem Aussterben eine höchst traurige. Die Schmach Christi haben diese Judenchristen mehr getragen als irgend eine andere christliche Partei.

Zu der Zeit, als das Evangelium in dem Judenthum verkündet wurde, war dieses nicht nur Gesetz, sondern auch Theologie und zwar synkretistische Theologie; dagegen war der Tempeldienst und das Opferwesen in einzelnen einflussreichen Kreisen in's Schwanken gerathen². Es ist oben darauf hingewiesen worden (§§ 3, 4, 7), wie gross die Verschiedenheit jüdischer Bildungen gewesen ist, und dass es sowohl in der Diaspora als in Palästina selbst ein Judenthum gegeben hat, welches einerseits asketischen Impulsen folgte, andererseits zu einer Kritik an der religiösen Ueberlieferung fortschritt, ohne die nationalen Ansprüche preiszugeben. Man darf sogar behaupten, dass in der Theologie die Grenzen zwischen dem orthodoxen Judenthum der Pharisäer und einem synkretistischen Judenthum fliegend gewesen sind. So fest geschlossen nämlich in jenen Kreisen die Religion als Gesetz erscheint, so zugänglich ist sie als Theologie

¹ Das Evangelium hat die Gelehrten der katholischen Kirche von Clemens Alex. ab allerdings in hohem Masse interessirt; aber dem schweren Problem, das es stellte, haben fast alle auszuweichen verstanden. (Beiläufig sei bemerkt, dass das Hebräerevangelium, nach den uns erhaltenen Resten zu urtheilen, weder die Vorlage noch die Uebersetzung unseres Matthäus gewesen sein kann, sondern ein diesem gegenüber selbständiges, wenn auch [in den Quellen] verwandtes, vielleicht z. Th. eine ältere Stufe der Tradition repräsentirendes Werk. Hieronymus hat auch sehr wohl erkannt, dass das Hebräerevangelium nicht das authenticum des kanonischen Matthäus sei; er hat sich aber gehütet, das alte Vorurtheil zu berichtigen). Ebionitische Auffassungen, wie die von der weiblichen Natur des h. Geistes, konnten die KVV. natürlich am wenigsten überzeugen. Eine kirchliche Theologie haben übrigens die vulgären Judenchristen schwerlich besessen, weil ihnen das Christenthum keine Lehre einer Schule war. Ueber das Hebräerev. s. Handmann (Texte u. Unters. V 3), Resch, Agrapha (a. a. O. V 4) u. Zahn a. a. O. S. 642 ff.

² Eine Geschichte des Opferwesens und der Ansichten vom Opfer in der griechisch-römischen Epoche des jüdischen Volkes besitzen wir noch nicht; sie ist ein dringendes Bedürfniss.

für die Aufnahme sehr verschiedenartiger Speculationen gewesen, in denen namentlich die Engelmächte eine grosse Rolle spielten¹. Damit kam ein Moment der Differenzirung in den jüdischen Monotheismus, dessen Folgen weittragende waren. Für synkretistische Bildungen war das Feld geebnet. In den Speculationen jener judenchristlichen Lehrer, die im Colosserbrief bekämpft werden, in der Gnosis des Cerinth (s. oben S. 234) stellen sie sich uns auf dem Boden des ältesten Christenthums dar. Hier wurden kosmologische Erkenntnisse und Mythen verwerthet; durch beide wurde der Gottesbegriff sublimirt; in Folge hiervon schritt man zu einer Kritik der ATlichen Urkunden vor, weil man sie nicht in allen Stücken mit der Universalreligion, welche vorschwebte, vereinigen konnte. Diese Kritik war der paulinischen insofern entgegengesetzt, als man mit den vulgären Judenchristen und der grossen Christenheit daran festhielt, dass die echte ATliche Religion mit der christlichen wesentlich identisch sei. Während aber jene vulgären Judenchristen daraus die Folge zogen, dass man an dem ganzen A. T. in seinem überlieferten Verstande und an allen seinen Ordnungen festhalten müsse, und während die grosse Christenheit durch Umdeutung sich des gesammten A. T. versicherte, schieden jene synkretistischen Judenchristen als Interpolationen aus dem A. T. aus, was mit ihren geläuterteren sittlichen Begriffen und den erlernten Speculationen nicht stimmte. So entfernten sie namentlich das Opferritual und was mit ihm zusammenhing, indem sie Waschungen zum Ersatze einführten; hiezu mag erst die Entweihung, dann der Untergang des Tempeldienstes nach der Zerstörung Jerusalems noch einen willkommenen neuen Anstoss, resp. die göttliche Bestätigung gegeben haben (s. oben § 4). Das Christenthum erschien nun als der gereinigte Mosaismus. Es stellt sich in diesen judenchristlichen Unternehmungen unzweifelhaft auch eine Reihe eigenthümlicher Versuche dar, unter dem Eindruck der Person Jesu die ATliche Religion zu der Universalreligion zu erheben, Versuche, bei denen aber nicht das jüdische Volk, sondern die jüdische Religion durch Abstriche die Kosten tragen sollte. Die grosse innere Verwandschaft dieser Versuche mit den heiden-

¹ Erinnert sei an die Annahmen, dass die Welt durch Engel geschaffen, dass das Gesetz durch Engel gegeben sei, und an ähnliche, die sich auch in der pharisäischen Theologie fanden. Celsus (bei Orig. I 26 V 6) behauptet generell, dass die Juden Engel anbeten, ebenso der Verf. der Praedicatio Petri und der Apologet Aristides; vgl. Joël, Blicke in die Religionsgesch. 1. Abth. (1880), ein Buch, welches allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen ist (s. Theol. Lit.-Ztg. 1881 Col. 184 ff.).

christlich-gnostischen ist bereits oben hervorgehoben worden. Die feste Scheidewand zwischen ihnen liegt aber auch in dem Anspruche dieser Judenchristen, die reine ATliche Religion an's Licht zu stellen, sowie in der jüdisch-nationalen Färbung, die die construirte Universalreligion noch immer bewahren sollte. Diese nationale Färbung zeigt sich in dem Festhalten eines bestimmten Masses jüdisch-nationaler Ceremonien als heilsnothwendig und in der Bekämpfung des Apostels Paulus, welche die gnostischen mit den vulgären Judenchristen (von der stricten Observanz) verband. Wie sich diese zu jenen gestellt haben, wissen wir nicht; denn die inneren Verhältnisse sind uns hier nahezu völlig unbekannt¹.

Abgesehen von den im Colosserbrief bekämpften Irrlehren und von Cerinth tritt uns dieses synkretistische, einer Universalreligion zustrebende Judenchristenthum nur noch in drei Erscheinungen fassbar entgegen², in den Elkesaiten des Hippolyt und Origenes, in den „Ebioniten“ und Consorten des Epiphanius, die auf das engste zusammenhängen, ja als eine Partei mit mannigfachen Schattirungen zu betrachten sind³, und in der Thätigkeit des Symmachus⁴. Wir

¹ Auf die jüdischen Quellen ist kein Verlass und auf die jüdischen Gelehrten in der Regel auch keiner. Lehrreich ist, was Joël, a. a. O. I. Abth. (1880) S. 101ff. bietet. Erwähnt sei Grätz, Gnosticismus und Judenthum (Krotoschin 1846), der auf die gnostischen Elemente im Talmud aufmerksam gemacht und über mehrere jüdische „Gnostiker und Antignostiker“ sowie über das Buch Jezira gehandelt hat. Grätz nimmt an, dass die vier dogmatischen Hauptpunkte im B. Jezira, die strenge göttliche Einheit und zugleich die Negation des demiurgischen Dualismus, die substratlose Schöpfung mit der Negation der Materie, die systematische Einheit der Welt und die Compensation der Gegensätze, gegen herrschende gnostische Ideen gerichtet seien.

² Von den Irrlehrern der Pastoralbriefe ist wohl abzusehen, da sie nicht sicher zu bestimmen sind, und die Möglichkeit, dass wir es hier mit einer willkürlichen Construction zu thun haben, nicht ausgeschlossen ist; s. Holtzmann, Pastoralbriefe S. 150ff.

³ Orig. bei Euseb. VI 38; Hippol., Philos. IX 13ff. X 29; Epiph., h. 30 s. auch h. 19 53; Method., Conviv. VIII 10. Aus den confusen Angaben de Epiphanius, der die vulgären Judenchristen Nazaräer, die gnostischen Ebioniten und Sampsäer, die jüdische Vorstufe derselben Ossener genannt hat, kann man schliessen, dass die Judenchristen in vielen Gegenden, wo es solche gab, der Propaganda der elkesaitischen Lehre unterlegen sind, und dass es im 4. Jahrhundert ausser dem mannigfach schattirten elkesaitischen Judenchristenthum überhaupt kein anderes synkretistisches Judenchristenthum mehr gegeben hat.

⁴ Ich habe den Bibelübersetzer Symmachus früher zu den vulgären Judenchristen gerechnet; aber die Angaben des Victorinus Rhetor ad Gal 1 19 2 26 (Migne, T. VIII col. 1155 1162) lehren, dass er in die Nähe der Pseudoclementinen gehört und auch mit dem Elkesaiten Alcibiades zusammenzustellen ist: „Nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc

beobachten hier eine Religionsbildung, welche sich von der ATlichen Religion ebensoweit entfernt hat wie von dem Evangelium, starken heidnischen (nicht griechischen, sondern asiatischen) Einflüssen unterlegen ist und desshalb den Namen „christlich“ kaum mehr zu verdienen scheint, weil sie sich auf eine neue Offenbarung Gottes beruft, die die in Christus geschenkte ergänzen soll. Diese Beobachtung ist bei der Würdigung der ganzen merkwürdigen Erscheinung in den Vordergrund zu stellen. Es handelt sich in diesem Judenchristenthum nicht um die Bildung einer philosophischen Schule, sondern um eine Art von Religionsstiftung, resp. um die Ergänzung der Stiftung Christi, unternommen von einer einzelnen Persönlichkeit, die sich auf ein geoffenbartes Buch, das ihr vom Himmel übergeben worden ist, berufen hat. Dieses Buch, welches die Ergänzung zum Evangelium bilden sollte, ist für alle judenchristlichen Richtungen, soweit sie nicht, um mit Epiphanius zu reden, Nazaräer geblieben sind, seit dem 3. Jahrhundert von Bedeutung geworden¹. Die ganze Bildung erinnert an den samaritanisch-christlichen Synkretismus²; allein man muss sich sehr hüten, die beiden Erscheinungen zu identificiren oder auch nur für gleichartig zu halten. Diese elkesaitischen Judenchristen hielten an Christus dem Sohnes Gottes fest, sahen in

secuntur, qui ad dominum nostrum Jesum Christum adiungunt Judaismi observationem, quamquam etiam Jesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem, et aliae huiusmodi blasphemiae.“ Wichtig ist, was Eusebius h. e. VI 17 (wohl nach Origenes; s. auch Demonstr. VII 1) berichtet: Τῶν γε μὴν ἐρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἰστέον, Ἐβριωναίων τὸν Σύμμαχον γεγονέναι . . . καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην ἀρρεσιν κρατύνειν. Symmachus ist also aggressiv der grossen Kirche entgegengetreten; man darf ihn daher wohl mit dem etwas späteren Alcibiades zusammenstellen. Das vulgäre Judenchristenthum ist im 2. Jahrh. u. W. nicht mehr aggressiv geworden.

¹ Wellhausen (a. a. O. Heft 3 S. 206) meint, Elkesai sei gleich „Alexius“. Dass der Empfänger des Buchs eine historische Person gewesen ist, geht aus der Angabe des Epiphanius über seine Nachkommenschaft (h. 19: 531) hervor. Nach Hippol., Philosoph. IX 16 p. 468, 60ff., ist es allerdings wahrscheinlich, jedoch nicht sicher, dass das Buch von dem Unbekannten schon z. Z. Trajan's producirt worden ist; andererseits ist die Secte selbst erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts nachweisbar, und desshalb ist die Möglichkeit einer Zurückdatirung des Buches nicht ausgeschlossen; eine solche scheint Origenes angenommen zu haben.

² Epiph. (h. 531) sagt von den Elkesaiten: οὗτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὗτε Ἰουδαῖοι οὗτε Ἑλλήνες, ἀλλὰ μέσον ἀπλῶς ὑπάρχοντες. Aehnlich urtheilt er über die samaritanischen Secten (Simonianer) und bringt mit ihnen (h. 301) die Elkesaiten ausdrücklich in Verbindung.

dem Buche eine von ihm ausgegangene Offenbarung, zollten ihrem „Stifter“, d. h. dem Empfänger des Buches, keine religiöse Verehrung¹ und haben, wie sich zeigen wird, den Simonianismus auf das lebhafteste bekämpft².

Aus dem Orient kam um 220—230 einer ihrer Jünger, Alcibiades aus Apamea, nach Rom und suchte für die Secte in der römischen Gemeinde zu wirken. Er fand den Boden insofern bereitet, als er aus dem | „Buche“ die Sündenvergebung allen sündigen Christen, auch den grössten Verbrechern, ankündigen konnte, und solche Vergabungen sehr nöthig waren. Hippolyt bekämpfte ihn und hatte Gelegenheit das Buch selbst einzusehen, resp. Kenntniss von ihm zu nehmen. Aus seinen und des Origenes Angaben ergibt sich folgendes: 1) die Secte ist eine judenchristliche; denn sie verlangt die νόμου πολιτεία (Beschneidung, Sabbath) und verwirft den Apostel Paulus; aber sie übt Kritik am A. T. und scheidet einen Theil desselben aus; 2) Objecte des Glaubens sind ihr „der grosse und höchste Gott“, der Sohn Gottes, („der grosse König“) und der h. Geist (weiblich gedacht). Sohn und Geist erscheinen als Engelmächte. Christus ist, äusserlich und seiner Geburt nach betrachtet, ein reiner Mensch, aber mit ihm hat es die Bewandniss, dass er schon öfters geboren worden und erschienen ist (πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον πεφηγέναι καὶ φέεσθαι, ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματούμενον, vgl. das Zeugniss des Victorinus über Symmachus oben). Ob er mit dem Sohne Gottes identificirt worden ist, lässt sich aus den Mittheilungen Hippolyt's nicht sicher erkennen³; jedenfalls zeigt sich in der An-

¹ Was Epiphanius von der den Nachkommen des Elkesai gezollten Verehrung berichtet, geht, wenn man die Uebertreibungen abzieht, nicht über das Mass von Verehrung hinaus, das im Orient regelmässig den Nachkommen von Propheten und Gottesmännern dargebracht wird; vgl. das Ansehen, welches die leiblichen Verwandten Jesu und Mohammed's genossen.

² Stammt das „Buch“ wirklich schon aus der Zeit Trajan's, so fällt die Producirung nicht einmal aus dem Rahmen des gemein Christlichen heraus; denn damals erschienen noch überall in der Christenheit geoffenbarte Bücher, welche neue Anweisungen und Gnadenmittheilungen enthielten. Man erinnere sich z. B. des Buches des Hirten. Wenn die Secte erzählte, das Buch sei von einem männlichen und einem weiblichen Engel — jeder so gross wie ein Berg — dem Elkesai übergeben worden, diese Engel seien der Sohn Gottes und der h. Geist gewesen u. s. w., so liegt, abgesehen von der phantastischen Ausmalung, nichts Sonderliches hier vor.

³ Nach Philos. X 29 darf man annehmen, dass die Elkesaiten nach der Meinung Hippolyt's den oberen Christus mit dem Sohne Gottes identificirt und angenommen haben, dieser Christus sei in wechselnden, rein menschlichen Erscheinungen auf Erden aufgetreten und werde noch ferner auftreten (αὐτὸν δὲ

nahme wiederholter Christusgeburten, wie völlig das Christenthum mit dem, was man für die reine ATliche Religion hielt, identificirt werden sollte; 3) das Buch kündigte eine neue Sündenvergebung an, die unter der Bedingung des Glaubens an das Buch und der wirklichen Sinnesänderung Jedem ertheilt werden sollte und zwar durch Waschungen, bei denen bestimmte Gebete zu verrichten sind, die genau vorgeschrieben werden. In diesen Gebeten treten eigenthümliche semitische Naturspeculationen zu Tage („die sieben Zeugen: Himmel, Wasser, die h. Geister, die Engel des Gebets, Oel, Salz, Erde“). In der Annahme, dass alle Krankheit und alles Unglück Sündenstrafe sei, die man desshalb durch Entsühnung zu beseitigen habe, zeigt sich die alte jüdische Auffassung. Das Buch enthielt auch astro|logische und geometrische Speculationen in religiöser Gewandung. Die Hauptsache war jedenfalls die Möglichkeit einer immer zu wiederholenden Sündenvergebung; aber grobe Laxheit hat selbst Hippolyt nicht nachzuweisen vermocht. Immerhin stellt sich in der Erscheinung dieses Secte der Versuch dar, die Religion des christlichen Judenthums der Welt mundgerecht zu machen. Die Möglichkeit wiederholter Sündenvergebung, die Zahlen-, Elemente- und Gestirnspeculation, der Schimmer des Geheimnisses, die Anpassung an die Formen des Mysteriencultus sind weltliche Anlockungsmittel, die da zeigen, dass auch dieses jüdische Christenthum der acuten Verweltlichung unterlegen ist. Für diese Concessionen sollte man das „jüdische Leben“ sich gefallen lassen. Doch ist der Erfolg im Abendland nur ein wenig umfangreicher und momentaner gewesen.

Epiphanius bestätigt alle diese Züge und fügt eine Reihe neuer hinzu. In seiner Schilderung tritt die neue Sündenvergebung mehr zurück als bei Hippolyt, fehlt aber nicht. Man erkennt aus den Berichten des Epiphanius, dass diese synkretistischen judenchristlichen Bildungen ursprünglich streng asketisch waren und die Ehe sowie den Fleischgenuss verwarfen, dass sie aber allmählich laxer geworden sind. Wir erfahren hier, dass der gesammte Opferdienst von den

μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι πολλοῖς πολλάκις, καὶ νῦν δὲ ἐν τῷ Ἰησοῦ, ὁμοίως ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, ποτὲ δὲ πνεῦμα γεγονέναι, ποτὲ δὲ ἐκ παρθένου, ποτὲ δὲ οὐ· καὶ τοῦτον δὲ μετέπειτα αἰεὶ ἐν σώματι μεταγγιζέσθαι καὶ ἐν πολλοῖς κατὰ καιροὺς δεῖκνυσθαι). Da die Elkesaiten (s. die Darstellung des Epiphanius) die Christusincarnationen bis auf Adam und nicht etwa nur bis auf Abraham zurückgeführt haben, so erkennt man auch in dieser Geschichtsbetrachtung den Versuch, den Mosaismus zur Universalreligion umzustempeln. Mit solchen Adam-Speculationen, die immer ein Zeichen sind, dass es der Religion im Judenthum zu enge wird, hat aber schon die pharisäische Theologie begonnen, und die alexandrinisch-jüdische kennt sie auch.

„Elkesaiten“ aus dem A. T. beseitigt und für ungöttlich, resp. für unmosaisch erklärt worden ist, und dass demgemäss das Feuer als das unreine und gefährliche, das Wasser als das gute Element gegolten hat¹. Wir erfahren ferner, dass diese Secten zwischen Aaron und Christus keine Propheten und Gottesmänner anerkannt und dass sie das hebräische Matthäusevangelium in ihrem Sinne durchgreifend bearbeitet haben². Neben diesem ihrem Evangelium („das Ev. der 12 Apostel“) standen aber auch andere Schriften bei ihnen im Ansehen, so *Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος*, *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* u. a. Apostelgeschichten. In diesen waren die Apostel als grosse Asketen, vor Allem als Vegetarianer, vorgestellt und wurde der Apostel Paulus auf das heftigste bekämpft. Sie nannten ihn einen Tarsenser, sagten, er sei ein Grieche, und häuften grobe Schmähungen auf ihn. Epiphanius hebt auch die jüdische Lebensweise kräftig hervor (Beschneidung, Sabbath) sowie die täglichen Waschungen³ und giebt einige Mittheilungen über die Verfassung und den Cultus dieser Secten (Taufe im Gebrauch; Abendmahl mit Brod und Wasser). Endlich erfährt man aus Epiphanius auch Genaueres über die Christologie. Hier gab es verschiedene Ansichten, und diese Verschiedenheit beweist, dass es kein christologisches Dogma gab. Wie bei den vulgären Judenchristen war die Geburt Jesu aus der Jungfrau controvers. Ferner: Einige identificirten Christus mit Adam, Andere sahen in ihm ein himmlisches Wesen (*ἄνωθεν ὄν*), ein Geistwesen, welches vor Allem geschaffen worden, alle Engel überrage und aller Dinge Herr sei, aber die obere Welt sich erwählt habe; doch sei dieser obere Christus, so oft es ihm beliebt habe, auf diese untere Welt herabgestiegen, er sei in Adam gekommen, sei auch den Patriarchen in Menschengestalt erschienen, und sei zuletzt mit dem Leibe Adams als Mensch auf der Erde aufgetreten, habe gelitten u. s. w. Wieder Andere haben, wie es scheint, von dieser Speculation nichts wissen wollen, sondern sind dabei stehen geblieben, dass Jesus der von Gott

¹ In dem Evangelium dieser Judenchristen spricht Jesus (Epiph., h. 30 10): *ἤλθον καταλῶσαι τὰς θυσίας, καὶ εἶν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὧν ἡ ὀργή*. Man darf in der grundsätzlichen Opposition gegen den ganzen Opferdienst den wesentlichen Fortschritt dieses Judenchristenthums innerhalb des Judenthums erkennen (s. auch Epiph., h. 19 s).

² S. über dieses neue Evangelium Zahn, Kanongesch. II S. 724 ff.

³ Unrichtig ist es zu meinen, dass die Lustrationen die Taufe haben ersetzen sollen, resp. dass sie als wiederholte Taufen von diesen Judenchristen aufgefasst worden seien. In ihrer Wirkung kamen sie allerdings der Wirkung der Taufe gleich; aber nirgendwo ist in den Quellen angedeutet, dass sie deshalb der solennen Taufe gleichgestellt worden sind.

erwählte Mensch gewesen sei, auf welchen um seiner Tugend willen der h. Geist — ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός — bei der Taufe herabgekommen sei¹ (Epiph., h. 30, 3. 14. 16). Besonders lehrreich ist noch die Angabe des Epiphanius über die Lehre dieser Judenchristen vom Teufel (h. 30, 16): Δύο δέ τινες συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἓνα μὲν τὸν Χριστόν, ἓνα δὲ τὸν διάβολον· καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κληῖρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα, ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατὰ αἵτησιν ἐκατέρων αὐτῶν. Hier zeigt sich in überraschender Weise eine uralte semitisch-hebräische Vorstellung conservirt, und so darf man wohl annehmen, dass auch in anderer Hinsicht diese gnostischen Ebioniten sehr Alterthümliches bewahrt haben. Ob auch in der Kritik des A.T.'s, darüber ist das Urtheil zurückzuhalten.

Mit dem Hinweise darauf, dass dieses synkretistische Judenchristenthum — einen uns bekannten Missionsversuch in Rom abgerechnet — auf Palästina und die Nachbarländer beschränkt geblieben ist, könnten wir schliessen und seine Bedeutungslosigkeit für die Entwicklung und Geschichte des Katholicismus für erwiesen erachten², wenn uns nicht ein paar umfangreiche Schriften überliefert wären, die zur Zeit noch immer als synkretistisch-judenchristliche Denkmäler der ältesten Epoche gelten. Gestützt auf diese Schriften hat nicht nur Baur seine Hypothese vom Ursprung des Katholicismus beweisen zu können gemeint, sondern noch in neuester Zeit ist der Versuch gemacht worden, auf Grund der pseudoclemen-

¹ Die Spaltung der Person Jesu in einen mehr oder weniger gleichgiltigen Träger und in den Christus ist auch hier, wie in der heidenchristlichen Gnosis, das Charakteristische. Der personbildende Factor konnte dabei bald in jenen Träger, bald in den Christusgeist verlegt werden, und so mussten widerspruchsvolle Formeln entstehen. Es ist daher begreiflich, dass Epiphanius diesen Judenchristen bald Leugnung der Gottheit bald Leugnung der Menschheit Christi vorwirft (s. h. 30 14).

² Eine weltgeschichtliche Bedeutung hat dies synkretistische Judenthum indess doch gehabt, aber nicht in der Geschichte des Christenthums, sondern für die Entstehung des Islam. Als Religionssystem basirt der Islam z. Th. auf dem synkretistischen Judenchristenthum (einschliesslich der ihrem Ursprung nach so räthselhaften Gabier) und ist — ohne dass dabei der Originalität Mohammed's zu nahe getreten werden soll — nur unter Berücksichtigung desselben geschichtlich zu verstehen. Ich habe diese Hypothese in einem als Manuscript gedruckten Vortrage (1877) zu begründen versucht. Vgl. jetzt die entscheidenden Nachweisungen bei Wellhausen, a. a. O. Heft 3 S. 197—212. Ueber die Mandäer s. Brandt, Die mandäische Religion 1889 (dazu Wellhausen i. d. deutschen Lit.-Ztg. 1890 No. 1, Lagarde i. d. Gött. Gel. Anz. 1890 No. 10).

tinischen Recognitionen und Homilien — denn um diese Schriften handelt es sich — dem Judenchristenthum den Ruhm zu vindiciren, den gesammten Katholicismus nach Lehre, Cultus und Verfassung bei sich ausgebildet und als ein fertiges Product, von dem nur einige jüdische Hüllen abzustreifen waren, den Heidenchristen überliefert zu haben¹. Es ist daher nöthig auf diese Schriften in Kürze hier einzugehen. Alles kommt darauf an, aus welcher Zeit sie stammen und welche Tendenzen sie verfolgen. Aber gerade diese beiden Fragen sind bisher nicht gelöst. Man darf, ohne den verdienten Männern, die sich mit den Pseudoclementinen eingehend beschäftigt haben², zu nahe zu treten, behaupten, dass auf diesem Gebiete nicht weniger als Alles noch im Dunkeln liegt, zumal da nicht einmal in der Frage der Composition ein Einverständniss erzielt ist. Allerdings scheint ein solches gerade in Bezug auf die Abfassungszeit so ziemlich erreicht worden zu sein; allein dies Einverständniss (Ansatz: 150—170; resp. 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) giebt nicht nur zu den stärksten Bedenken Anlass, sondern kann als unrichtig erwiesen werden. Die Wichtigkeit der Frage für die älteste Dogmengeschichte erlaubt dem Historiker nicht, sie bei Seite zu lassen, der Umfang eines Lehrbuches gestattet andererseits nicht die Mittheilung von umfangreichen Untersuchungen. Unter solchen Umständen bleibt nichts übrig, als den eigenen Standpunkt kurz zu präcisiren:

1. Die Recognitionen und Homilien in der Gestalt, in welcher sie uns überliefert sind, gehören nicht dem 2. Jahrhundert an, son-

¹ S. Bestmann, Geschichte der christl. Sitte II. Bd. 1. Lief.: Die judenchristliche Sitte (1883); dazu Theol. Lit.-Ztg. 1883 Col. 269 ff. Derselbe, Der Ursprung des katholischen Christenthums und des Islams (1884); dazu Theol. Lith.-Ztg. 1884 Col. 291 ff.

² S. Schliemann, Die Clementinen u. s. w. 1844. Hilgenfeld, Die clementinischen Recogn. u. Homil. 1848. Ritschl in d. Allg. Monatsschrift f. Wissensch. u. Litt. 1852 Jan. Uhlhorn, Die Homil. u. Recogn. 1854. Lehmann, Die clement. Schriften 1869. Lipsius in d. Protest. KZtg. 1869 S. 477 ff. Quellen der römischen Petrussage 1872. Uhlhorn in Herzog's REncyklop. („Clementinen“) 2. Aufl. III, S. 286 gesteht: „Die Clementinenfrage bedarf ohne Zweifel auch jetzt noch weiterer Erörterung. Sie wird schwerlich erheblich weiter gefördert werden können, bevor nicht das Material besser gesammelt ist, und wir namentlich eine correcte Ausgabe mit eingehendem Commentar besitzen“. Die von Renan (Orig. T. VII, p. 74—101) entwickelte Auffassung der Entstehung, des Inhaltes und des Zweckes der pseudoclementinischen Schriften ist mit der von den deutschen Gelehrten vorgetragenen wesentlich identisch. Sehr kühne Hypothesen hat Langen (die Clemensromane 1890) aufgestellt, die auch in der Annahme wurzeln, das Judenchristenthum sei im 2. Jahrhundert ein bedeutender kirchlicher Factor gewesen und die Pseudoclementinen seien verhältnissmässig alte Schriften.

dem frühestens der ersten Hälfte des 3. Nichts hindert indess, sie noch um ein paar Decennien später anzusetzen¹,

2. sie sind, so wie sie vorliegen, nicht von häretischen Christen abgefasst, sondern höchst wahrscheinlich von katholischen; sie haben auch nicht den Zweck ein theologisches System zu geben² oder für eine Secte Propaganda zu machen, sondern wollen zunächst den griechischen Polytheismus, die unsittliche Mythologie und die falsche Philosophie bekämpfen und dabei erbaulich unterhalten³,

3. die Bezeichnung „katholisch“ für die Verfasser ist aber nicht so zu verstehen, als seien dieselben Anhänger der Theologie des Irenäus oder des Origenes gewesen, vielmehr ist das Lehrreiche hier dies, dass sie einer festen Theologie noch ermangelten und da-

¹ Aeussere Gründe für die Verlegung der Pseudoclementinen in das 2. Jahrhundert giebt es überhaupt nicht (das älteste Zeugniß bietet Origenes [IV p. 401 Lommatzsch], aber das Citat [„Quoniam opera bona, quae fiunt ab infidelibus, in hoc saeculo iis prosunt etc.“] findet sich nicht in unseren Clementinen; Origenes scheint also noch eine ältere Redaction benutzt zu haben); die inneren weisen sämmtlich auf das 3. Jahrhundert (Kanon, Verfassung, theologische Haltung u. s. w.). Für diese Zeitbestimmung haben sich übrigens bereits Zahn (Gött. Gel. Anz. 1876 N. 45) und Lagarde ausgesprochen; ihnen sind in neuester Zeit Lipsius (Apokr. Apostelgesch. II 1) und Weingarten (Zeittafeln, 3. Aufl. S. 23) beigetreten. Die Homilien setzen voraus: 1) Marcion's Antithesen, 2) Apelles' Syllogismen, 3) vielleicht das Bussedict Kallist's (s. III 70) und Schriften Hippolyt's [s. auch den Ausdruck ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, Clem. ep. ad Jacob. 1, der zuerst bei Tertull., de pudic. 1 vorkommt], 4) die ausgebildetste Gestalt der Polemik gegen die heidnische Mythologie, 5) die vollständige Entwicklung der kirchlichen Apologetik sowie der Ueberzeugung, dass das Christenthum identisch ist mit dem richtigen und absoluten Wissen. Sie setzen ferner eine Zeit voraus, in der die Christenverfolgungen ruhten (nicht ganz selten ist vom Kaiser die Rede, aber nie als Verfolger), und in der das gebildete Heidenthum bereits völlig von der eklektisch-monotheistischen Stimmung erfasst war. Auch die merkwürdige christologische Ausführung Hom. XVI 15 16 zeigt das 3. Jahrhundert, ja setzt wahrscheinlich bereits die Theologie des Origenes voraus; vgl. den Satz: τοῦ πατρὸς τὸ μὴ γεγενῆσθαι ἔστιν, υἱοῦ δὲ τὸ γεγενῆσθαι· γεννητὸν δὲ ἀγεννήτῳ ἢ καὶ ἀτογεννήτῳ οὐ συνκρίνεται. Endlich fällt für die Zeitbestimmung wohl auch die scharfe Ablehnung der Erweckung des christlichen Glaubens durch Visionen und Träume und die Polemik gegen diese ins Gewicht; s. XVII 14—19. Petrus sagt § 18: τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὁπασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψις ἔστιν, das habe er schon bei seinem Bekenntniß (Matth. 16) gelernt. Die Frage, εἴ τις δι' ὁπασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται, wird § 19 verneint.

² Diese Erkenntniß auch bei Koffmane, die Gnosis u. s. w. S. 33.

³ In den Homilien, wie sie uns vorliegen, sind die antipolytheistischen, antimythologischen, antidämonischen, monotheistischen, moralisch-asketischen, rationalistischen Reden des Petrus und der Anderen die Hauptsache; die Bekämpfung des Simon Magus erscheint fast als blosse Staffage.

her unbedenklich alles Mögliche erbaulich finden und benutzen konnten. Ebenso ermangelten sie einer festen Vorstellung vom apostolischen Zeitalter und konnten daher bunte und gefährliche Stoffe aufnehmen. Solche Christen, auch sehr gebildete und gerade gebildete, hat es nicht nur im 3. Jahrhundert, sondern auch später noch gegeben. Insofern aber scheinen die Verfasser von einer Tendenz nicht frei gewesen zu sein, als sie die sich bildende katholische d. h. apologetisch-alexandrinische Theologie nicht gebilligt haben, |

4. die Bezeichnung des Zweckes der pseudoclementinischen Schriften („erbauliche, didaktische Romane zur Widerlegung des Paganismus“), wie er sich schon aus ihrer Form ergibt, schliesst nicht aus, dass die Verfasser daneben häretische Erscheinungen, wie namentlich die marcionitische Kirche, den Apelles (und in dem Magier Simon die Häresie und das Heidenthum überhaupt) zu bekämpfen sich angelegen sein liessen,

5. die bedenklichen Stoffe, welche die Verfasser benutzt haben, waren ihnen um der dem Petrus eingeräumten Stellung, um der Askese, um des Geheimnisses, um der Bekämpfung des Simon u. s. w. willen erbaulich; das Anstössige — so viel die Quellen von ihm noch enthielten — war aber bereits unverständlich und harmlos geworden; theilweise ist es als solches conservirt, theilweise ausgemerzt worden,

6. die Verfasser sind vielleicht in Rom, vielleicht in Syrien, möglicherweise in beiden Ländern, keinesfalls in Alexandrien zu suchen,

7. die Hauptideen sind 1) die Monarchie Gottes, die Syzygien (schwach, stark), 3) der Prophetismus (der wahre Prophet), 4) der stoische Rationalismus, Vorsehungsglaube, gute Werke, *φιλανθρωπία*, u. s. w. = Mosaismus (die Homilien sind durch und durch stoisch getränkt, sowohl in der Ethik, wie in der Metaphysik, und stehen in einem Gegensatz zum Platonismus; doch wird Plato als *Ἑλλήνων σοφός τις* Hom. XV, 8 citirt); zu diesen Ideen kommt noch die starke hierarchische Tendenz; die Stoffe, welche die Verfasser benutzt haben, stammten grösstentheils aus synkretistisch-judenchristlicher Ueberlieferung, d. h. es sind jene Apostelgeschichten hier benutzt worden, von denen uns Epiphanius berichtet, dass sie im Gebrauche der „Ebioniten“ waren (s. oben); indessen ist es nicht wahrscheinlich, dass diese Schriften in ihrer ursprünglichen Gestalt den Erzählern zugekommen sind, vielmehr benutzten sie dieselben wohl schon in Umarbeitungen,

8. einer genauen Untersuchung muss es vorbehalten bleiben, festzustellen, ob diese Umarbeitungen, welche deutlich hellenisches Ge-

präge tragen, innerhalb des synkretistischen Judenthums selbst unternommen worden oder ob sie auf katholische Schriftsteller zurückzuführen sind; in beiden Fällen sind sie nicht früher zu setzen als um den Anfang des 3. Jahrhunderts, höchst wahrscheinlich aber noch ein oder zwei Menschenalter später,

9. gilt die erste Annahme, so liegt es am nächsten, an jene Propaganda zu denken, welche nach dem Zeugniß des Hippolyt und Origenes im Zeitalter des Caracalla und Elagabal das synkretistische Judenchristenthum in Rom (durch den Syrer Alcibiades) versucht hat. Sie fällt mit dem letzten grossen Vorstosse der syrischen Culte in das Abendland zusammen und ist zugleich die einzige, die uns geschichtlich bekannt ist. Es ist aber ferner ziemlich allgemein zugestanden, dass die unmittelbaren Quellen der Pseudoclementinen das elkesaitische Christenthum bereits voraussetzen. Demgemäss hätte man anzunehmen, dass dieses Christenthum sich im Westen zu grösseren Concessionen an das herrschende Christenthum herbeigelassen, die Beschneidung aufgegeben und sich | dem Kirchenwesen der Heidenchristen accommodirt sowie auch die Polemik gegen Paulus zurückgestellt habe,

10. indessen ist die Existenz eines solchen Judenchristenthums bisher nicht bewiesen; desshalb muss man mit der Möglichkeit rechnen, dass die Umbildung der judenchristlichen Quellen, die die Redactoren der pseudoclementinischen Romane bereits vorgefunden haben, lediglich eine litterarisch-katholische gewesen ist. Bei dieser Annahme, die sich auch in Hinblick auf das Verfassungsideal und die vorausgesetzten Zustände der Verfassung empfiehlt, hat man sich zu erinnern, dass katholische Schriftsteller seit dem 3. Jahrhundert in grossem Umfange die häretischen Geschichtsbücher, die in den Gemeinden als interessante Lectüre umgingen, systematisch corrigirt und umgearbeitet haben, und dass Umfang und Mass dieser Umarbeitungen je nach der theologischen und historischen Einsicht der Schriftsteller sehr verschieden gewesen sind. Die Identificirung des reinen Mosaismus mit dem Christenthum war, sobald von der Beschneidung nicht mehr die Rede war, an sich nichts weniger als anstössig; die scharfe Unterscheidung zwischen ceremonial- und sittengesetzlichen Bestandtheilen im A. T. konnte nach dem grossen Kampfe mit dem Gnosticismus nicht mehr zum Aergerniss gereichen¹;

¹ Diese Unterscheidung ist auch sonst in der Kirche des 3. Jahrhunderts nachweisbar. Aber wie man sich in katholischen Kreisen darüber hinweggesetzt hat, dass, z. B. im 3. Buch der Homilien, viele Stücke im A. T. einfach als

die starke Betonung der Einheit Gottes und die Ablehnung der Logoslehre war im Anfang des 3. Jahrhunderts durchaus nicht unerhört, und in den Adam-Christus-Speculationen, in den Ansichten über Gott und Welt u. s. w., wie sie in den unmittelbaren Quellen der Romane vorgetragen worden sind, musste das Correcte und Erbauliche das Bedenkliche zu überstrahlen scheinen. Vorsichtiger urtheilt jedenfalls der Historiker, der einem Judenchristenthum, das aus den widersprechendsten Elementen zusammengesetzt ist, dem ferner die Beschneidung und die nationalen Hoffnungen fehlen, und das endlich katholisches und desshalb hellenisches Gepräge trägt, die Existenz bis auf weiteres abspricht, als derjenige, welcher lediglich auf Grund von Romanen, die von keiner Tradition begleitet und niemals Gegenstand des Angriffs geworden sind, die Existenz eines dem Katholicismus sich accommodirenden, gänzlich unbezeugten Judenchristenthums behauptet,

11. wie dem aber auch sein möge, so viel darf als sicher gelten, dass für die Erkenntniss des Ursprungs der katholischen Kirche und Lehre die Pseudoclementinen nichts austragen, da sie im besten Fall in ihren unmittelbaren Quellenschriften ein vom Katholicismus und Hellenismus tief berührtes Judenchristenthum zeigen, |

12. auch für die Erkenntniss der Tendenzen und der inneren Geschichte des synkretistischen Judenchristenthums sind sie nach dem Angedeuteten mit grosser Vorsicht zu benutzen. Es lässt sich weder sicher ausmachen, wie hoch die letzten Quellen der Pseudoclementinen hinauf reichen, noch welches ihre ursprüngliche Gestalt und Tendenz gewesen ist. Das Erstere anlangend, so hat man freilich behauptet, dass schon Justin, ja bereits der Verfasser der Apostelgeschichte sie voraussetze, und dass die katholische Ueberlieferung von Petrus (in Rom) und von Simon Magus von ihnen abhängе (so noch immer Lipsius), allein der Beweis hierfür ist so wenig erbracht, dass überhaupt nur ganz unsichere Spuren der Kenntniss der judenchristlichen Geschichtserzählung bis zum Ende des 2. Jahrhunderts in der kirchlichen Litteratur nachweisbar sind (Hegesipp?). Erst für das 3. Jahrhundert ist solche Kenntniss in beträchtlichem Umfang zu constatiren, und hier soll nicht gelegnet werden, dass

falsch, unsittlich und lügenhaft bezeichnet sind, gestehe ich nicht zu wissen. Hier erinnern die Homilien stark an die Syllogismen des Apelles, deren Verfasser sie sonst wegen seiner Lehre vom Schöpferengel bekämpft haben. An einigen Stellen erscheint das Christenthum der Homilien überhaupt wie ein Synkretismus aus dem gemein Kirchlichen, dem judenchristlich Gnostischen und der Kritik des Apelles. Höchst anstössig ist auch Hom. VIII 6—8.

der Inhalt der judenchristlichen Apostelgeschichten für die Ausbildung der kirchlichen Legenden von Petrus von Bedeutung geworden ist. Diese Apostelgeschichten bekämpften — das lehren uns die Pseudoclementinen — vor Allem den Simon Magus resp. seine Anhänger (die neue samaritanische Stiftung einer Universalreligion) und setzten ihnen den Apostel Paulus entgegen. Sie bekämpften aber auch den Apostel Paulus und scheinen Simonianisches auf diesen und Paulinisches auf Simon übertragen zu haben. Doch ist es auch möglich, dass die paulinischen Züge, die der Magier trägt, erst bei der Umarbeitung entstanden sind, sofern in dieser die ganze Polemik gegen Paulus gestrichen ist, aber gewisse Bestandtheile derselben in die Polemik gegen Simon verwebt worden sind; wahrscheinlich aber sind die paulinischen Züge des Magiers überhaupt nur ein Schein. Für die Lehre des synkretistischen Judenchristenthums lässt sich mit Vorsicht Einiges den Pseudoclementinen entnehmen, wobei die Mittheilungen des Epiphanius als Massstab zu gelten haben. Das Pantheistische und Stoische, was sich hin und her findet, muss natürlich eliminirt werden; aber die Auffassung von der Entstehung der Welt aus einer Wandelung Gottes selbst (resp. aus einer *προβολή*), die Annahme, dass Alles in Gegensätzen aus Gott ausgeströmt sei (Sohn Gottes — Teufel; Himmel — Erde; Männlich — Weiblich; männliche und weibliche Prophetie), ja dass in Gott selbst diese Gegensätze ruhen (Güte: ihr entspricht der Sohn Gottes — strafende Gerechtigkeit: ihr entspricht der Teufel), die Speculation über die Elemente, die aus der einen Substanz hervorgegangen sind, das Absehen von der Freiheit bei der Frage | nach dem Ursprung des Bösen, das strenge Festhalten an der Einheit und schlechthinigen Ursächlichkeit Gottes trotz des Dualismus und trotz der hohen Prädicate, die dem Sohne Gottes gezollt werden, — dies Alles trägt deutlich den semitisch-jüdischen Stempel.

Mit diesen Andeutungen müssen wir uns hier begnügen; sie sollten in Kürze die Gründe darlegen, welche es verbieten, dem synkretistischen Judenchristenthum auf Grund der Pseudoclementinen eine Stelle in der Geschichte der Entstehung der katholischen Kirche und ihrer Lehre anzuweisen.

Bigg, *The Clementine Homilies* (*Studia biblica et eccles.* II p. 157 ff.) hat die Hypothese aufgestellt, dass die Homilien eine ebionitische Bearbeitung einer älteren katholischen Vorlage seien (s. p. 184: *The Homilies as we have it, is a recast of an orthodox work by a highly unorthodox editor.* p. 175 „*The Homilies are surely the work of a Catholic convert to Ebionitism, who thought he saw in the doctrine of the Two Powers the only tenable answer to*

Gnosticism. We can separate his Catholicism from his Ebionitism just as surely as his Stoicism"). Damit ist die Ansicht, die oben im Texte von mir vorgetragen ist, umgekehrt. Ich halte Bigg's Hypothese der Prüfung für sehr würdig und nicht von vornherein für aussichtslos; aber ich bin hier nicht im Stande, auf sie einzugehen.

Erster Theil:

Die Entstehung des kirchlichen Dogmas

oder

die Entstehung

der apostolisch-katholischen Glaubenslehre

und

des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems.

Zweites Buch:

Die Grundlegung.

Jede grosse Idee, sobald sie in die Erscheinung tritt, wirkt tyrannisch; daher die Vortheile, die sie hervorbringt, sich nur allzubald in Nachtheile verwandeln. Man kann desshalb eine jede Institution vertheidigen und rühmen, wenn man an ihre Anfänge erinnert und darzuthun weiss, dass Alles, was von ihr im Anfang gegolten, auch jetzt noch gelte.

Goethe, Sprüche in Prosa 63.

Εἰκότως Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλήσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαὸν κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν συνάγοντος δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν θεοῦ, Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους.

Clemens Alex., Strom. VI 17 159.

Erstes Capitel: Geschichtliche Orientirung¹.

Das zweite Jahrhundert des Bestehens heidenchristlicher Gemeinden hat sein Gepräge empfangen durch den siegreichen Kampf mit dem Gnosticismus und der marcionitischen Kirche, durch die allmähliche Ausbildung einer kirchlichen Lehre, durch die Unterdrückung des urchristlichen Enthusiasmus, alles in allem durch die Etablierung eines grossen kirchlichen Verbandes, der, politisches Gemeinwesen, Schule und Cultusverein zugleich, auf der festen Grundlage eines „apostolischen“ Glaubensgesetzes, einer „apostolischen“ Schriftensammlung und — schliesslich auch — einer „apostolischen“ Organisation ruhte — die katholische Kirche. Im Gegensatz zum Gnosticismus und Marcionitismus sind die Hauptstücke des Bestandes und Besitzes der Gemeinden zu apostolischen Ordnungen und Gesetzen erhoben und damit aller Discussion und jeglichem Angriff entzogen worden. Die Neuerungen, die hiermit gegeben waren, waren zunächst nicht materialer, sondern formaler Art. Daher wurden sie von allen Denen nicht empfunden, die sich zum Gefühle und Gedanken der Freiheit und Selbständigkeit in der Religion niemals oder doch nur unsicher erhoben hatten. Aber wie gross die Neuerungen factisch doch gewesen sind, ermisst man an der That- sache, dass sie eine schulmässige Bevormundung des Glaubens der einzelnen Christen bedeuteten und die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Vorstellens in die engsten Grenzen gebannt haben. In dem Kampfe mit dem sog. Montanismus zeigte es sich aber, dass

¹ Einen Ueberblick über die Entstehung des kirchlichen Dogmas hat Aubé gegeben (Hist. des perséc. de l'église T. II 1878 p. 1—68). Ausgezeichnet, wenn auch im Einzelnen nicht selten übertrieben, sind die Ausführungen Renan's in den letzten Bänden seines grossen Geschichtswerkes, s. namentlich die Schlussbetrachtungen T. VII cc. 28—34. Die deutsche Wissenschaft hat seit Ritschl's Monographie über die Entstehung der altkatholischen Kirche, in welcher doch das Problem noch zu eng gefasst war, eine der französischen ebenbürtige Leistung nicht aufzuweisen. Zu vgl. ist Sohm's Kirchenrecht Bd. I, der aber sehr einseitig die Reception von Rechts- und Verfassungsordnungen für alles Schlimme verantwortlich macht.

es noch eine immerhin bedeutende Anzahl von Christen gab, die jene Unmittelbarkeit und | Freiheit schätzten: sie sind jedoch erlegen. Die Fixirung der Tradition unter dem Titel des Apostolischen hatte zur nothwendigen Folge die Annahme, dass, wer die apostolische Lehre habe, auch wesentlich das apostolische Christenthum besitze, und diese Annahme — ganz abgesehen von den Neuerungen, die unter dem Titel des Apostolischen legitimirt wurden — bedeutete die Trennung von Lehre und Leben, die Bevorzugung der ersteren vor dem letzteren, und die Umsetzung einer Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht zu einer Gemeinschaft „eiusdem sacramenti“, d. h. zu einem auf einem Lehrsatz — wie die Philosophenschulen — ruhenden und einer göttlichen Rechtsordnung unterworfenen Verbande¹.

¹ Sohm (S. 160) erklärt: „Die Grundlage des Katholicismus ist das von ihm behauptete göttliche Kirchenrecht“. An vielen anderen Stellen drückt er sich sogar so aus, als sei das Kirchenrecht an und für sich (auch wenn es nicht als göttlich ausgegeben wird) der Erbfeind der wahren Kirche und bezeichne zugleich das Wesen des Katholicismus (s. z. B. S. 2: „Das ganze Wesen des Katholicismus beruht darin, dass er die Rechtsordnung als nothwendig für die Kirche bejaht“. S. 700: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch“). Wird die These vorsichtiger gefasst — etwa so: „Die Behauptung, dass es ein göttliches (von Christus bez. den Aposteln stammendes) Kirchenrecht giebt, das für das geistliche Wesen der Kirche nothwendig ist (ja in welchem sich eben dieses geistliche Wesen selbst auch darstellt), steht mit dem Wesen des Evangeliums in Widerspruch und ist das Kennzeichen des falschen Katholicismus“ —, so charakterisirt sie in der That den Katholicismus gut und enthält eine grosse Wahrheit. Aber die These ist doch zu eng gefasst. Denn das „göttliche Kirchenrecht“ ist nur ein, wenn auch sehr wichtiger, Zug in dem Wesen der katholischen Kirche, den zu erkennen Sohm als Jurist besonders befähigt gewesen ist. Das ganze Wesen des Katholicismus aber liegt in der Vergöttlichung der Tradition überhaupt. Die empirischen, ad hoc geschaffenen, ad hoc nothwendigen Institutionen der Kirche für apostolisch zu erklären, dadurch mit dem Wesen und Inhalt des Evangeliums zu verschmelzen und ausserhalb jeder Kritik zu stellen — das ist „katholisch“. Da nun ein grosser Theil dieser Institutionen überhaupt nicht innerlich angeeignet und mit dem Glauben und der Frömmigkeit wirklich verschmelzen kann, so folgt von selbst, dass er zur Rechtsordnung wird, der man Gehorsam zu leisten hat. Denn ein anderes Verhältniss zu jenen Ordnungen lässt sich überhaupt nicht denken. So erhält die Rechtsordnung und die ihr entsprechende unterwürfige Devotion den ungeheueren Spielraum im Katholicismus und drückt nahezu sein Wesen aus. Aber dahinter ruht die allgemeinere Ueberzeugung: die empirische Kirche ist, so wie sie ist, die authentische, reine, infallibele Schöpfung: ihre Lehre ist apostolisch, ihre Ordnungen sind apostolisch, ihr Cultus ist apostolisch. Wer das bezweifelt, sagt sich von Christus los. Hat man nun diese Auffassung als fehlerhaft und unevangelisch erkannt — wie die Reformation das gethan hat —,

Die katholische Kirchenbildung hat ihren Rechtstitel in der Geschichte des Christenthums an dem Siege über den „Gnosticismus“ und an der Erhaltung eines wichtigen Theiles der urchristlichen Ueberlieferung. War der Gnosticismus in allen seinen Erscheinungen der Versuch, das Christenthum im Sturme auf das Niveau der griechischen Welt herabzuziehen und ihm sein Theuerstes, den Glauben an den allmächtigen Schöpfer- und Erlöser-Gott, zu rauben, so ist der Katholicismus, indem er diesen Glauben den Griechen sicherstellte, das A. T. bewahrte, urchristliche Schriften ihm hinzufügte, und damit überhaupt einen bedeutenden Theil des ursprünglichen Christenthums wenigstens in Urkunden rettete und als massgebend proklamierte, in einer Hinsicht als eine conservative, aus der Kraft des Christenthums geborene Grösse anzuerkennen. Lässt man abstracte Erwägungen fahren und stellt sich auf den Boden der gegebenen Verhältnisse, so muss man eine Schöpfung bewundern, welche die Summe von fremden Gewalten, die auf das Christenthum einstürmten, zunächst gebrochen hat, und in welcher die höchsten Güter des

so muss daraus gewiss ein kräftiger Abscheu gegen das „göttliche Kirchenrecht“ entspringen; ja es ist wohl verständlich, dass man mit jedem „Kirchenrecht“ aufräumen möchte, denn wenn man dem Teufel den kleinen Finger giebt, nimmt er die ganze Hand. Allein es ist doch andererseits nicht abzusehen, wie Gemeinschaften auf Erden existiren, sich fortpflanzen und Menschen erziehen sollen ohne Ordnungen, und wie Ordnungen existiren sollen, ohne dass sie eine Rechtsbildung zur Folge haben. In Wahrheit haben solche Ordnungen in keiner Zeit den christlichen Gemeinden gefehlt und stets den Charakter von Rechtsordnungen besessen. Die Sohm'sche Unterscheidung, dass es in der ältesten Zeit kein „Recht“, sondern nur eine „Ordnung“ gegeben hat, ist künstlich, wenn sie auch eine gewisse Wahrheit hat; denn anders stellt sich die Ordnung in einem Kreise gleichgestimmter Enthusiasten dar, anders in einer Gemeinde, in deren Mitte alle Stufen der sittlichen und religiösen Bildung vertreten sind und die desshalb ihre Glieder zu erziehen hat. Oder sollte sie das nicht? Und hatten andererseits die ältesten Gemeinden nicht das A. T. und die διατάξεις der Apostel? Waren das keine Rechtsordnungen? Die Sohm'sche These: „Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch“, erhebt sich nicht zur evangelischen Klarheit und Freiheit, sondern ist im Schatten und im Banne des Katholicismus gebildet. Ich möchte sie eine „wiedertäuferische“ These nennen. Auch die Wiedertäufer standen im Schatten und im Banne des Katholicismus, und es blieb ihnen daher nichts übrig, als entweder der Versuch, die Kirchengeschichte und die Kirche zu zertrümmern und ein neues Reich zu gründen oder zum Katholicismus zurückzukehren: Herm. Bockelson oder der Papst! Aber das Evangelium steht über der Frage: Juden oder Griechen, und desshalb auch über der Frage der Rechtsordnung. Es kann sich mit allem verbinden, was nicht Sünde ist, selbst mit der Weisheit der Griechen, warum nicht auch mit dem monarchischen Bischof, mit dem Rechtsbuch der Römer, ja mit dem Papste, wenn diese sich nur nicht in das Evangelium setzen?

Christenthums immer noch zugänglich geblieben sind. War es im Sinne des Stifters der christlichen Religion möglich geworden, innerhalb der Synagoge und unter Beobachtung des väterlichen Gesetzes das Evangelium zu ergreifen und nach ihm zu leben, so konnte es wenigstens keine Unmöglichkeit sein, es innerhalb der katholischen Kirche festzuhalten.

Doch das ist nur die eine Seite der Sache. Der alte Katholicismus hat die Frage niemals scharf gestellt, was christlich sei, sofern er, statt sie zu beantworten, vielmehr Normen gegeben hat, deren Anerkennung die Christlichkeit garantiren sollte. Diese Lösung des Problems scheint einerseits zu eng, andererseits zu weit. Zu eng, weil sie das Christenthum an Normen gebunden hat, innerhalb welcher dasselbe verkümmern musste, zu weit, weil sie die Einschleppung neuer und fremder Auffassungen keineswegs ausschloss. Der Katholicismus hat das Evangelium, indem er es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. Er hat die christliche Religion vor der acuten Hellenisirung bewahrt, aber dabei successive ein immer grösseres Mass von Verweltlichung als christlich legitimiren müssen. Er hat im Interesse der Weltmission den furchtbaren Ernst der Religion zwar nicht geradezu abgestumpft, aber es den minder Ernsten durch die Zulassung eines minder strengen Lebensideals ermöglicht, für Christen zu gelten und sich selbst dafür zu halten. Er hat eine Kirche entstehen lassen, die nicht mehr eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht war, sondern eine politische Gemeinschaft die nur neben Anderem auch das Evangelium in ihrer Mitte hatte¹. Er hat in steigendem Masse alle Formen, welche diese weltliche Gemeinschaft brauchte, mit apostolischer, d. h. indirect mit göttlicher Autorität bekleidet, und er hat damit das Christenthum entstellt und die Erkenntniss dessen, was christlich sei, getrübt und erschwert. Aber in dem Katholicismus hat zum ersten Mal die Religion eine systematische Dogmatik erhalten. In dem katholischen Christenthum ist die Formel gefunden worden, welche Glauben und Wissen versöhnt hat. Jahrhunderte lang hat sich die Menschheit mit dieser Formel begnügt, und der Segen, den sie gestiftet hat, hat noch fortgewirkt, nachdem sie selbst schon zur Fessel geworden war.

Aus zwei convergirenden Entwicklungsreihen ist das katholische

¹ In der marcionitischen Kirchenbildung dagegen liegt der Versuch vor, eine festgeschlossene, lediglich durch die Religion zusammengehaltene, ökumenische Gemeinschaft zu schaffen. Die marcionitische Kirche hat darum auch einen Stifter gehabt; die katholische besitzt einen solchen nicht.

Christenthum entstanden. In der einen wurden feste äussere Massstäbe zur Umgrenzung dessen, was christlich sei, aufgestellt und diese Massstäbe als apostolische Institutionen proclamirt. Das Taufbekenntniss wurde zur apostolischen Glaubensregel resp. zum apostolischen Glaubensgesetz erhoben; aus den kirchlichen Leseschriften wurde eine apostolische Schriftenammlung gebildet und dem A. T. gleichgestellt; die bischöflich-monarchische Verfassung wurde als die apostolische ausgegeben und den Bischöfen die Qualität von Nachfolgern der Apostel ertheilt; der Cultus endlich wurde zu einer Mysterienfeier ausgestaltet, die gleichfalls auf die Apostel zurückgeführt wurde. Eine streng abgeschlossene Kirche als Lehr-, Cultus- und Rechtsgemeinschaft war das Ergebniss dieser Institutionen, eine Conföderation, die in steigendem Masse die Gemeinden in sich hinein zog und alle unfügsamen Bildungen zur Verkümmernng brachte. Die Conföderation ruhte primär auf einem gemeinsamen Bekenntniss, aber nicht nur wurde dasselbe als „Gesetz“ gefasst, sondern sehr bald auch durch neue Massstäbe ergänzt. Zu zeigen, in Folge welcher Nöthigung es zur Aufstellung eines neuen Schriftenkanons gekommen ist, welche Umstände das Hervortreten lebendiger Autoritäten in den Gemeinden erheischt haben, und in welches Verhältniss apostolische Glaubensregel, apostolischer Schriftenkanon und apostolisches Amt gesetzt worden sind, ist eine der wichtigsten Aufgaben der dogmengeschichtlichen Forschung, die aber leider nicht vollkommen gelöst werden kann. Die Entwicklung endete mit der Herausbildung eines geistlichen Standes, an dessen Spitze die Bischöfe standen, welche alle denkbaren Gewalten als Lehrer, Priester und Richter in sich vereinigten, über die Kräfte des Christenthums disponirten, die Reinheit desselben garantirten und somit die christlichen Laien in jeglicher Beziehung bevormundeten.

Auch abgesehen noch von dem Inhalte, welchen das Christenthum hier empfangen hat, stellt sich in diesem Processe selbst eine fortschreitende Verweltlichung der Kirche dar. Dies wäre an sich deutlich genug, auch wenn es sich nicht an der Beobachtung bestätigte, dass der Process im sog. Gnosticismus theilweise bereits anticipirt worden war (s. oben S. 241 ff. und Tertull., de praescr. 35). Das Element aber, welches diesem gefehlt hat, die festgefügte und zweckmässig geordnete Verfassung, darf am wenigsten als ein ursprüngliches, dem Christenthum wesentliches Element gelten. Noch deutlicher freilich tritt die Depotenzirung, welche das Christenthum hier erfahren hat, an den Thatsachen hervor, dass die christlichen Hoffnungen abgestumpft worden sind, dass die Verweltlichung des

christlichen Lebens geduldet, ja legitimirt worden ist, und dass die Kundgebungen einer unbedingten Hingebung an das Himmlische dem Misstrauen verfielen oder sich doch in sehr enge Grenzen weissen lassen mussten.

Aber es bedarf dieser Betrachtungen kaum mehr, sobald man die zweite Entwicklungsreihe in's Auge fasst, welche die Geschichte dieses Zeitraums ausfüllt. Dem Gnosticismus sind nicht nur Dämme und Wälle entgegengestellt worden, um ihn äusserlich abzuwehren; man hat sich auch nicht damit begnügt, ihm gegenüber die That-sachen, an die man glaubte und die man erhoffte, zu behaupten, sondern man begann damit, unter der Voraussetzung des Bekenntnisses ihm auf sein eigenstes Gebiet zu folgen und ihm eine wissenschaftliche Theologie entgegenzustellen. Das war eine Nothwendigkeit, die nicht erst durch die innerchristlichen Kämpfe geschaffen war. Sie war bereits in der Thatsache gegeben, dass gebildete Griechen sich den christlichen Gemeinden angeschlossen hatten, die das Bedürfniss fühlten, sich selbst und der Welt Rechenschaft von dem Christenthum zu geben und es als die erwünschte und sichere Antwort auf alle die drückenden Fragen darzustellen, welche die Gemüther damals bewegten.

In der christlichen Apologetik, wie sie bereits vor der Mitte des 2. Jahrhunderts aufgekommen ist, stellt sich der Anfang einer Entwicklung dar, welche hundert Jahre später in der Theologie des Origenes, d. h. in der Umsetzung des Evangeliums zu einem kirchlich-wissenschaftlichen Lehrsystem, ihren vorläufigen Abschluss erreicht hat. Materiell bedeutete dieses Lehrsystem die Legitimierung des Ertrages der griechischen Philosophie auf dem Boden der Glaubensregel. Die Theologie des Origenes verhält sich zu dem N. T. nicht anders wie die Theologie des Philo zu dem A. T. Was hier als Christenthum gegeben wird, ist auch die idealistische Religionsphilosophie des Zeitalters, durch die göttliche Offenbarung versichert, durch die Menschwerdung des Logos Allen zugänglich gemacht, von jeglicher Beziehung auf die griechische Mythologie und den groben Polytheismus gereinigt¹. Eine bunte Menge altchristlicher Vor-

¹ Der Historiker, welcher den Fortschritt, den die griechisch-römische Menschheit durch Unterwerfung unter den Katholicismus und unter seine Theologie im 3. und 4. Jahrhundert erlebt hat, bestimmen will, wird sich vor Allem an die Thatsache halten müssen, dass der grobe Polytheismus und die unsittliche Mythologie ausgefegt, der geistige Monotheismus Allen nahegebracht und das Ideal eines göttlichen, die Hoffnung eines ewigen Lebens versichert worden ist. Das hat die Philosophie auch erstrebt; aber sie hat es nicht vermocht, auf diesen Grundlagen eine Gemeinschaft der Menschen zu gründen.

stellungen und Hoffnungen, gewonnen aus beiden Testamenten und zu spröde, um völlig umgeschmolzen zu werden, umlagerte noch den Kern. Aber das Meiste ist hier doch von der theologischen Kunst bewältigt und die überlieferte Glaubensregel zu einem Glaubenssystem umgewandelt worden, in dem z. Th. nur dem Titel nach die alten Stücke eine Stelle gefunden haben¹.

Diese Hellenisirung des kirchlichen Christenthums — das Evangelium ist hier nicht gemeint — ist nicht allmählich zu Stande gekommen; vielmehr in dem Momente, wo sich der denkende Grieche | die neue Religion, die er angenommen, gegenüber stellte, war sie bereits gegeben. Das Christenthum eines Justin, Athenagoras und Minucius ist um nichts weniger hellenisch, als das des Origenes. Dennoch aber waltet hier ein bedeutender Unterschied ob. Er liegt in einem Doppelten. Einmal standen jene Apologeten noch keinem festbegrenzten Complexe dessen, was als christlich zu respectiren sei, gegenüber: sie haben es mit dem A. T. und den *Διδάγματα Χριστοῦ* zu thun; sodann ist für sie die wissenschaftliche Darstellung des Christenthums noch nicht die oberste, von dem Christenthum selbst geforderte Aufgabe. Wie die Frage, was christlich sei, für sie eigentlich noch gar keine oder doch keine scharf gestellte Frage gewesen ist, so haben sie auch noch nicht den Anspruch erhoben, dass das Christenthum in der wissenschaftlichen Darstellung, welche sie gaben, erst auf seinen eigentlichen Ausdruck gebracht werde. Justin und seine Genossen lassen darüber keinen Zweifel, dass nach ihrer Meinung der Glaube, wie er in den Gemeinden überliefert wird und lebt, vollständig und rein ist und an sich einer wissenschaftlichen Bearbeitung nicht bedarf. Mit einem Wort: die Kluft, die zwischen dem religiösen Denken des Philosophen und der Summe der christlichen Ueberlieferung bestand, ist noch gar nicht erkannt, weil jene Ueberlieferung noch nicht in festen Formen fixirt war, weil jeglicher religiösen Aussage, die für den Monotheismus, die Tugend und die Vergeltung eintrat, noch keine Controle drohte, weil endlich die Sprache der Philosophie von den Wenigsten innerhalb der Gemeinden verstanden wurde, wenn auch ihre Interessen und Ziele den Meisten nicht fremd waren. Der denkenden Betrachtung des Christenthums stand es somit noch frei, alle realistischen

¹ Luther hat bekanntlich einen sehr tiefen Eindruck von dem Unterschied des biblischen Christenthums und der Theologie der von Origenes abhängigen Väter gehabt; s. z. B. Werke, Bd. LXII S. 49 f. (nach Proles): „Wenn das Wort Gottes zu den Vätern kömmt, so gemahnet mich's gleich als wenn einer Milch seihet durch einen Kohlsack; da die Milch muss schwarz und verderbet werden.“

und geschichtlichen Elemente der Ueberlieferung ihres directen religiösen Werthes zu berauben, sie aber als Ziffern in einem ungeheuern Beweisapparate zu conserviren, der das leistete, was Viele eigentlich allein im Christenthum suchten, nämlich die Gewissheit, dass die von anders her gewonnene Weltanschauung Wahrheit sei. Was hier dem Christenthum als Religion drohte, war kaum eine geringere Gefahr als die, welche die Gnostiker ihm bereiteten. Diese arbeiteten die Ueberlieferung um, jene Apologeten machten sie in gewisser Weise unwirksam, ohne sie anzutasten. Sie sind nicht desavouirt worden; sie haben vielmehr den Grund für die kirchliche Theologie gelegt und den Interessenkreis bestimmt, in dem sie sich in Zukunft bewegen sollte¹.|

Aber die Aufgabe, welche die Apologeten fast spielend gelöst haben, das Christenthum als die vollkommene und gewisse, weil offenbarte Philosophie, als die höchste wissenschaftliche Erkenntniss Gottes und der Welt darzustellen, sollte erschwert werden. Diese Erschwerungen umfassen alles das, was der Folgezeit in der Kirche bis heute von dem Urchristenthum überliefert ist. Der Kampf mit dem Gnosticismus nöthigte dazu, die Frage irgendwie zu beantworten, was christlich sei und die gefundene Antwort sicher zu stellen. In Wahrheit war man aber nicht fähig, die Frage fest und bestimmt zu beantworten, man traf daher eine Auswahl in der Ueberlieferung und begnügte sich damit, die Gemeinden an diese zu binden. Was in der Kirche auf Geltung Anspruch machen wollte, hatte sich fortan an der Glaubensregel und dem NTlichen Schriftenkanon zu legitimiren. Damit war für die denkende Betrachtung des Christenthums d. h. für die Lösung der Aufgabe, das Christenthum dem hellenischen Geiste unterzuordnen, eine ganz neue Situation geschaffen. Dieser Situation ist jener Geist nie ganz Herr geworden; er hat sich in sie finden müssen². Die Arbeit begann zunächst

¹ Sie haben diesen Interessenkreis nicht zuerst bestimmt. Soweit im nachapostolischen Zeitalter bei den sog. apostolischen Vätern selbständige Ansätze zu religiöser Erkenntniss nachweisbar sind, stimmen sie mit den, nur präcise gefassten und der ATlichen Sprache entkleideten Sätzen der Apologeten trefflich zusammen.

² Innerhalb der Kirche hat die Hellenisirung des Christenthums im grossen Stil erst begonnen, nachdem die apostolische Tradition (als umfangreicher Complex festgestellt) die Legitimität jedes Christenthums zu garantiren schien, das jenen Complex respectirte. Die Fixirung der Tradition hatte einen doppelten Erfolg gehabt. Einerseits hat sie die Freiheit und Unbefangenheit in der Einschleppung fremder Gedanken in das Christenthum erst recht entfesselt, andererseits hat sie, sofern sie wirklich auch die Urkunden und Ueberzeugungen des

damit, dass einzelne, in der Glaubensregel enthaltene Stücke wissenschaftlich behandelt wurden, theils um die gnostischen Auffassungen abweisen zu können, theils um den eigenen Bedürfnissen zu genügen. Der Rahmen, in den diese Stücke gesetzt wurden, blieb im Wesentlichen die apologetische Theologie; denn in dieser war eine Lehre von Gott und der Welt festgehalten, welche der ältesten Ueberlieferung ebenso zu entsprechen schien, wie sie den gnostischen Thesen zuwider lief. (Melito), Irenäus, Tertullian und Hippolyt haben mit grösserer oder geringerer Anlehnung einerseits an die Tradition, andererseits an die Philosophie den geschlossenen gnostischen Auffassungen vom Christenthum die zu Lehren ausgebildeten Stücke des als Glaubensregel interpretirten Taufbekenntnisses entgegengestellt; sie haben dabei unzweifelhaft von den Gnostikern und von Marcion ausserordentlich viel gelernt. Definirt man die kirchlichen Dogmen als Sätze, die, in dem Bekenntniss der Kirche überliefert, in der h. Schrift beider Testamente nachgewiesen und verstandesmässig reproducirt und formulirt werden, so sind die genannten Männer die ersten, welche Dogmen aufgestellt haben¹ — Dogmen, aber noch keine Dogmatik. Auch sie haben noch keineswegs die Last des Problems erkannt. Das Mass von Nachempfindung und Verständniss des Ueberlieferten und Alten, welches ihnen eigen war, hat ihnen noch die glückliche Blindheit gelassen; soweit sie eine Theologie hatten, meinten sie, dass sie nur die Explication des Glaubens der christlichen Menge sei (an einem, allerdings sehr charakteristischen Punkte hat jedoch Tertullian bereits den Abstand bemerkt, bei der Logoslehre). Sie lebten noch des Glaubens, dass das Christenthum, welches sie erfüllte, einer wissenschaftlichen Umarbeitung nicht bedürfe, um als Ausdruck der höchsten Erkenntniss zu

ursprünglichen Christenthums in sich beschloss, dieses der Zukunft bewahrt und zu einem, sei es wissenschaftlich, sei es religiös vermittelten Rückgang auf dasselbe angeleitet. Dass wir von dem ursprünglichen Christenthum überhaupt etwas wissen, verdanken wir lediglich der Fixirung der Tradition, wie sie dem Katholicismus zu Grunde liegt. Dächten wir uns — was freilich eine akademische Erwägung ist —, diese Fixirung wäre nicht erfolgt, weil der Gnosticismus, der sie veranlasst hat, überhaupt nicht aufgetreten wäre, dächten wir uns ferner, der ursprüngliche Enthusiasmus hätte fortgedauert, so wüssten wir vom ursprünglichen Christenthum heute wahrscheinlich so gut wie nichts. Wie viel, das kann uns z. B. der Hirte des Hermas lehren.

¹ Die Idee der Dogmen als einzelner Lehrsätze, die das Christenthum charakterisiren und deren Wahrheit schulmässig bewiesen werden kann, stammt innerhalb der grossen Kirche von den Apologeten. Auch sind bei Justin schon Ansätze vorhanden, Historisches mit der natürlichen Theologie zu verschmelzen.

gelten, und dass es in allen Stücken mit dem Christenthum identisch sei, das auch der Ungebildetste ergreifen könne. Dass dies eine Illusion gewesen ist, erweist sich an vielen Beobachtungen, am stärksten aber daran, dass Tertullian und Hippolyt das Meiste dazu beigetragen haben, eine philosophisch-formulirte Lehre, die Lehre von dem Sohne Gottes als dem Logos, in die Glaubenslehre einzunutzen und zu dem articulus constitutivus ecclesiae zu stempeln. Die Folgen dieses Unternehmens können gar nicht hoch genug geschätzt werden; denn die Logoslehre, mögen in sie auch nachträglich ursprüngliche Interessen eingefügt sein, ist doch die griechische Philosophie in nuce. Ihre Einführung in das Bekenntniss der Gemeinde — streng genommen die Aufrichtung des ersten Dogmas in der Kirche — bedeutete für die Zukunft die Verwandlung der Glaubensregel in ein philosophisches System. Aber noch in einer anderen Hinsicht bezeichnen Irenäus und Hippolyt einen gewaltigen Fortschritt über die Apologeten, der — paradox genug — das Ergebniss sowohl des fortschreitenden christlichen Hellenismus als einer Vertiefung in die paulinische Theologie ist, also der Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus entstammt. An Stelle des Moralismus der Apologeten ist bei ihnen ein religiöser und realistischer Gedanke getreten: die Vergottung des Menschengeschlechts durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die Vergottung der sterblichen Menschen mittelst der Erfüllung mit Unsterblichkeit (göttlichem Leben) ist der Heilsgedanke der antiken Mysterien. Hier ist er als christlicher aufgenommen, mit den Mitteln paulinischer Theologie (bes. Epheserbrief) ausgestattet und in die engste Verbindung mit dem geschichtlichen Christus, dem filius dei et filius hominis, gebracht. Wovon die Heiden unsicher hofften, dass es geschehen könne, das wurde hier als sicher, ja als schon geschehen verkündet. Welch' eine Botschaft! Diese Auffassung sollte der christliche Centralgedanke der Zukunft werden; indessen dauerte es noch sehr lange, bis er sich in der Dogmatik der Kirche durchsetzte¹.

Unterdessen aber war in Alexandrien die ungeheure Kluft, die zwischen beiden Testamenten und der Glaubensregel einerseits und

¹ Bei Tertullian fehlt er fast vollständig. Dies erklärt sich daraus, dass dieser wundersame Mann im Grunde seiner Seele ein altmodischer Christ gewesen ist, dem das Evangelium conscientia religionis, disciplina vitae und spes fidei war und der sich keineswegs an neuplatonischen Gedanken erbaute, vielmehr in den Vorstellungen „Gebot, Leistung, Verfehlung, Vergebung“, lebte. Uebrigens kreuzt sich auch bei Irenäus der mit Elementen paulinischer Theologie ausgebaute antike Heilsgedanke mit der urchristlichen Eschatologie.

der Ideenwelt, in der man lebte, andererseits bestand, erkannt worden, erkannt freilich nicht als Kluft — denn dann hätte man entweder diese oder jene preisgeben müssen —, sondern als Problem. Enthielt die kirchliche Ueberlieferung die von anderswoher gar nicht zu erbringende Gewissheit alles dessen, was man als Griechen erkannte, erhoffte und schätzte, und galt sie eben desshalb in jedem Stücke als unantastbar, so war die schlechthin unauflösliche Verbindung der christlichen Ueberlieferung und der griechischen Religionsphilosophie über jeden Zweifel erhaben. Aber zugleich war eine unermessliche Summe von Problemen gegeben, zumal wenn man, wie die Alexandriner dies thaten, den heidnischen Synkretismus in der ganzen Breite seiner Entwicklung mit der kirchlichen Lehre in Verbindung setzte. In der Kirche wurde nun als Aufgabe unternommen, was Philo begonnen, Valentin und seine Schule fortgesetzt hatten. Clemens hat mit der Lösung der Probleme begonnen; aber er ist in der ungeheueren Aufgabe stecken geblieben. Unter erschwerten Umständen hat Origenes sie aufgenommen und in gewisser Weise zu einem Abschluss geführt. Er, der Rivale der neuplatonischen Philosophen, der christliche Philo, hat die erste christliche Dogmatik geschrieben, die mit den philosophischen Systemen der Zeit rivalisirte und die sich unter Zugrundelegung der Schrift beider Testamente als eine eigenthümliche Verbindung der apologetischen Theologie eines Justin und der gnostischen Theologie eines Valentin darstellt, während doch ein einfaches und hohes praktisches Ziel fest im Auge behalten ist. In dieser Dogmatik ist die Glaubensregel umgeschmolzen, und zwar mit vollem Bewusstsein. Origenes hat die Ueberzeugung nicht verhehlt, dass das Christenthum erst in der wissenschaftlichen Erkenntniss auf seinen richtigen Ausdruck komme, und dass jegliches Christenthum ohne Theologie nur ein dürftiges und sich selbst unklares sei. In dieser Ueberzeugung liegt für uns die Thatsache, dass es sich bei Origenes um ein anderes „Christenthum“ handelt, deutlich vor, mag auch die Ansicht des Origenes von einem bloss relativen Unterschied desshalb berechtigt sein, weil jenes untheologische Christenthum der Zeit, mit welchem er das seinige verglich, selbst bereits von hellenischen Elementen durchsetzt und stark verweltlicht war¹. Aber Origenes und vor ihm Clemens hatten im tiefsten Grunde doch ein Recht zu der Ueberzeugung, dass erst in der kritischen Speculation das Christenthum,

¹ Ueber die Bedeutung des Clemens und Origenes s. Overbeck, „Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur“, in d. Hist. Ztschr. N. F. Bd. XII S. 417 ff.

d. h. das Evangelium, zu seinem wahren Wesen komme; denn war nicht das Evangelium in dem Kanon beider Testamente verborgen und verhüllt, war es nicht durch die Glaubensregel verschoben, war es nicht in der Kirche, die sich mit der Gemeinde Christi identificirte, belastet, entleert und entstellt? Clemens und Origenes haben religiöse Selbständigkeit und Freiheit gefunden an dem, was sie als den Kern der Sache erkannten und was sie mit höchster Virtuosität aus dem ungeheueren Apparat der Ueberlieferung als den eigentlichen Zweck derselben zu bestimmen verstanden. Aber ist das nicht das Ideal des griechischen Weisen und Philosophen gewesen? Man kann diese Frage keineswegs rund verneinen, aber noch weniger rund bejahen; denn dass das Ideal hier als ein fest versichertes, in der Person Christi bereits realisirtes, allen Polytheismus ausschliessendes vorgestellt wurde, gab ihm eine neue Bedeutung. Wenn sie, wie offenbar, in ihrem Glauben und der an ihn sich schliessenden Weltanschauung Frieden und Freude gefunden haben, wenn sie sich auf ein ewiges Leben vorbereiteten und es mit Zuversicht erwarteten, wenn sie sich nur in der Abhängigkeit von Gott als Vollkommene fühlten, so sind sie, trotz alles Hellenismus, unstreitig dem Evangelium näher gekommen als Irenäus mit seiner Gebundenheit an die Autoritäten.

Die Aufstellung einer christlichen wissenschaftlichen Dogmatik — sie war noch etwas anderes als die antignostisch interpretirte und in einzelnen Theilen biblisch begründete und philosophisch ausgeführte Glaubensregel — war ein Privatunternehmen des Origenes, das zunächst nur in engen Kreisen Beifall fand. Noch wurden nicht nur einzelne kühne Umdeutungen in den Gemeinden beanstandet, sondern das ganze Unternehmen selbst¹. Die Zustände, in denen sich die einzelnen Landeskirchen befanden, waren in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch sehr verschieden. Hatten doch viele Gemeinden erst die Grundlagen zu adoptiren, durch die sie zu katholischen Gemeinden wurden, und in den meisten, wenn nicht in allen, war der Bildungsstand des Klerus — von den Laien zu schweigen — kein so hoher, dass die Priester im Stande gewesen wären, eine systematische Theologie zu würdigen. Aber die Schulen, an denen Origenes gelehrt, setzten seine Arbeit fort, ähnliche wurden gegründet, und aus diesen Schulen ging ein Theil der Bischöfe und Presbyter des

¹ Darüber belehren nicht nur die Schriften des Origenes (s. namentlich das Werk gegen Celsus), sondern vor Allem seine Geschichte, ferner die Controverse zwischen Dionysius Alex. und den Chiliasten.

Orients in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts hervor. Sie hatten die Bildungsmittel der Zeit in ihrer Hand und damit um so mehr die Gewähr des Sieges, als die Laienschaft an der Ausprägung der Religion nicht mehr betheiligt war. Wo nur immer die Logoschristologie sich durchsetzte, da war die Zukunft des christlichen Hellenismus gewiss. Beim Beginn des 4. Jahrhunderts gab es noch in keiner Gemeinde der Christenheit, abgesehen von der Logoslehre, ein pures Philosophem, das als kirchliches Dogma galt, geschweige eine officielle wissenschaftliche Theologie. Aber das System des Origenes war eine Weissagung auf die Zukunft; in der Logoslehre war der Krystallisationspunkt für weitere Niederschläge gegeben; Glaubenssymbole wurden bereits aufgestellt, die eine eigenthümliche Vermischung der origenistischen Theologie mit der spröden antignostischen regula fidei enthielten; ein berühmter Theologe, Methodius, suchte die Theologie des Irenäus und des Origenes, kirchlichen Realismus und philosophischen Spiritualismus, unter dem Zeichen der mönchischen Mystik zu verbinden. Die Entwicklungen der Folgezeit erscheinen somit in keiner Hinsicht mehr als befremdlich.

Wie der Katholicismus in jeder Hinsicht das Product der innigsten Verschmelzung des Christenthums mit der Antike ist¹, so ist die katholische Dogmatik, wie sie sich auf dem Grunde der Logoslehre seit dem 2. resp. 3. Jahrhundert entfaltet hat, das von dem Standpunkte der griechischen Religionsphilosophie begriffene und formulirte Christenthum². Dieses Christenthum hat die alte Welt erobert und ist die Grundlage für eine neue Phase der Geschichte (im Mittelalter) geworden. Der Bund der christlichen Religion mit einer bestimmten, geschichtlichen Phase der Erkenntniss und Cultur der Menschheit kann im Interesse der christlichen Religion, die dadurch verweltlicht, und im Interesse der Culturentwicklung, die dadurch aufgehalten (?) worden ist, beklagt werden. Aber Klagen werden hier zu Anmassungen; denn nicht weniger als Alles, was wir besitzen und schätzen, danken wir dem Bunde, der zwischen Christenthum und Antike so geschlossen worden ist, dass Keines das Andere hat überwinden können. Auf den damit gesetzten Spannungen beruht bis heute unser inneres und geistiges Leben, welches durch die empiri-

¹ Die drei resp. (mit Methodiums) vier Stufen der Entwicklung der kirchlichen Lehre (Apologeten, altkatholische Väter, Alexandriner) entsprechen der fortschreitenden religiösen und philosophischen Entwicklung des Heidenthums in jener Zeit: philosophischer Moralismus, Heilsidee (Mysterientheologie und -praxis), neuplatonische Philosophie und voller Synkretismus.

² „Virtus omnis ex his causam accipit, a quibus provocatur“ (Tert., de bapt. 2).

schen Kenntnisse, die wir erworben haben, seinen Inhalt zum kleinsten Theile empfängt. —

Diese Andeutungen sollen neben Anderem auch die Disposition verständlich machen und rechtfertigen¹, die für die folgende Darstellung, die den grundlegenden Abschnitt der christlichen Dogmengeschichte umfasst, gewählt worden ist². Noch aber sind ein paar Bemerkungen nöthig:

1. Eine besondere Schwierigkeit in Bezug auf die Erkenntniss der Entstehung der katholischen Normen liegt darin, dass die Gemeinden, obgleich sie in engem Zusammenhang und Austausch standen, doch kein eigentliches forum publicum besessen haben (in gewissem Sinn war freilich jeder Bischof in foro publico). Daher sind die Fortschritte in der Bildung fester Formen für uns in der Regel nur als Resultate deutlich, ohne dass wir die Mittel und Wege, die zu ihnen geführt haben, pünktlich angeben könnten. Wohl kennt man die Factoren und kann daher die Entwicklung ideal construiren; aber der wirkliche Verlauf der Dinge ist uns häufig verborgen. Die Entstehung einer einheitlichen, in Lehre und Verfassung festgefügtten Kirche kann ebensowenig wie die Entstehung und Reception des NTlichen Schriftenkanons das natürliche und unabsichtliche Product der Zeitverhältnisse gewesen sein; aber wir können nicht auf Grund directer Zeugnisse nachweisen, welche Gemeinden neben der römischen, deren Bedeutung feststeht, einen besonderen Antheil an dieser Entwicklung gehabt haben; wir können ferner nur vermuthen, dass Berathungen, gemeinsame Massregeln und synodale Abmachungen

¹ Die Voranstellung der apologetischen Theologie vor allem Anderen hätte manche Vorthelle, indessen bleibe ich bei der hier gewählten Disposition, weil mir der Vortheil⁴ die äussere, kirchliche Entwicklung und die innere, theologische je als Einheit vorstellen und überschauen zu können, sehr gross erscheint. Man muss die beiden Entwicklungen dann natürlich als Parallellinien verstehen. Die Voranstellung aber jener Parallele vor dieser in der Darstellung rechtfertigt sich desshalb, weil das dort Gewonnene viel unmittelbarer und rascher in das allgemeine kirchliche Leben überging, als das hier Erreichte. Die apologetische Theologie z. B. bemächtigte sich erst nach Decennien des allgemeinen kirchlichen Bewusstseins, wie die lange dauernden Kämpfe gegen den Monarchianismus lehren.

² Die Entstehung des Katholicismus kann im Rahmen der Dogmengeschichte nur sehr unvollständig dargestellt werden; denn die politische Situation, in der sich die christlichen Gemeinden im römischen Reiche befanden, ist für die Ausbildung der katholischen Kirche ebenso bedeutungsvoll gewesen wie die inneren Kämpfe. Sofern aber jene Situation und diese Kämpfe letztlich auf das engste zusammenhängen, vermag die Dogmengeschichte nicht einmal ein in bestimmten Grenzen vollständiges Bild der Entwicklung zu gewähren.

nicht gefehlt haben. Sicher ist, dass seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts in den verschiedenen Provinzen — zumeist im Orient, später auch im Occident — Synoden stattgefunden haben, die von Bischöfen mehrerer Kirchen besucht wurden und auf denen man sich über alle den Gemeinden wichtigen Fragen, z. B. auch über den Umfang des Kanons, verständigt hat¹.

2. Dunkel und schwer zu fixiren ist auch das Mass von Bedeutung, das einzelne kirchliche Männer für die Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre gehabt haben. Da sie Alles, was sie Neues brachten, unter den Schutz der Ueberlieferung stellen mussten und gestellt haben, und da ihnen selbst jede Weiterführung, die sie einleiteten, nothwendig nur als eine Explication erschienen ist, so ist es in vielen Fällen gar nicht möglich, zwischen dem, was sie überliefert erhalten, und dem, was sie aus eigenen Mitteln dazu gebracht haben, zu unterscheiden. Doch zeigt die litterarhistorische Untersuchung, dass Tertullian und Hippolyt in hohem Masse von Irenäus abhängig gewesen sind. Das Mass des Neuen, das diese Männer selbständig beigebracht haben, lässt sich somit noch ermitteln. Beide sind Männer der zweiten Generation; Tertullian verhält sich zu Irenäus etwa wie Calvin zu Luther. Diese Parallele trifft in mehr als einer Hinsicht zu. Denn 1) hat Tertullian eine Reihe runder dogmatischer Schemata aufgestellt, die bei Irenäus noch fehlen und die in der Folgezeit von höchster Bedeutung geworden sind, 2) hat er die Kraft, Lebendigkeit und Einheit religiöser Anschauung, die Irenäus auszeichnet, nicht erreicht, vielmehr gerade durch seine Schemata die Sache theils zersplittert, theils in eine falsche Entwicklung gebracht, 3) hat er überall das Christenthum unter den Begriff des göttlichen Gesetzes zu stellen versucht, während dieser Begriff bei Irenäus hinter der Auffassung des Evangeliums als realer Erlösung zurücktritt. Das Hauptproblem spitzt sich also schliesslich zu der Frage nach der kirchengeschichtlichen Stellung des Irenäus zu: wie weit ist das neu, was er ausgeführt hat; wie weit waren die Massstäbe, die er formulirt

¹ S. Tertull., de pudic. 10: „Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur“; de ieiun. 13: „Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa representatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.“ Auch an dem Verkehr durch Briefe — erinnert sei namentlich an die Correspondenz des Bischofs Dionysius von Corinth, Euseb., h. e. IV 23 — und an Reisen, wie die des Polykarp und Abercius nach Rom, ist hier zu denken; vgl. überhaupt Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrh. 1877.

hat, bereits im Gebrauche der Gemeinden, und in welchen Gemeinden? — Den Austausch der christlichen Schriften in der Kirche seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts kann man sich nicht lebhaft genug denken¹. Jedes bedeutende Werk fand bald seinen Weg in die Gemeinden der Hauptstädte des Reiches. Die Verbreitung ging nicht nur, wenn auch in der Regel, von Ost nach West. Am Anfang des 4. Jahrhunderts besass man in Cäsarea eine griechische Uebersetzung des Apologeticum des Tertullian und eine Sammlung von Briefen Cyprian's². Der Einfluss der römischen Gemeinde erstreckte sich über den grössten Theil der Christenheit. Bis gegen d. J. 260 besaßen die Kirchen im Orient und Occident z. Th. noch eine gemeinsame Geschichte. |

3. Die dogmengeschichtlichen Entwicklungen in der Zeit zwischen c. 150 und c. 300 sind in den christlichen Gemeinden keineswegs gleichzeitig und in völlig analoger Weise zu Stande gekommen. Für uns ist diese Thatsache stark verdeckt, weil unsere Quellen fast sämmtlich aus solchen Hauptgemeinden stammen, die durch einen lebhaften Verkehr mit einander verbunden gewesen sind. Doch lässt sich an dem Verhältniss der Entwicklung in Rom, Lyon und Karthago einerseits, in Alexandrien andererseits die Verschiedenheit noch deutlich beweisen. Ausserdem besitzen wir einzelne kostbare Nachrichten, die zeigen, dass in abgelegeneren Provinzen und Gemeinden die Entwicklung eine langsamere gewesen ist und sich Alterthümliches und Freieres dort viel länger erhalten hat³.

4. Seitdem der Klerus die Gemeinden vollständig beherrschte d. h. seit dem Beginn des 2. Drittels des 3. Jahrhunderts, hat sich auch die dogmengeschichtliche Entwicklung ganz wesentlich innerhalb des geistlichen Standes abgespielt und ist durch die Gelehrten dieses Standes weiter geführt worden. Jedes Mysterium, welches sie aufrichteten, wurde somit für die Laien ein doppeltes Mysterium — denn diese verstanden nicht einmal die Sprache — und daher auch eine neue Fessel.

¹ S. meine Studie über die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche, in den „Texten und Unters. z. Gesch. der altchristl. Litteratur“ I. Bd. H. 1. 2.

² S. Euseb., h. e. II 2 VI 43.

³ S. die Nachrichten über das Christenthum in Edessa und überhaupt im äussersten Osten (namentlich sind auch die Acta Archelai und die Homilien des Aphraates einzusehen); ferner vgl. man Euseb., h. e. VI 12, endlich die Reste der lateinisch-christlichen Litteratur des 3. Jahrhunderts — abgesehen von Tertullian, Cyprian und Novatian —, wie solche sich theils unter dem Namen des Cyprian, theils unter anderen Titeln (auch Commodian, Arnobius und Lactantius sind hier lehrreich) finden. Diese Litteratur ist in kirchen- und dogmengeschichtlicher Hinsicht erst wenig verwortherhet.

I. Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christenthums als Kirche.

Zweites Capitel: Die Aufstellung der apostolischen Normen für das kirchliche Christenthum. Die katholische Kirche¹.

Drei berühmte Stellen aus der Schrift Tertullian's de praescriptione haereticorum mögen hier voranstehen. Cap. 21 heisst es: | „Constat omnem doctrinam quae cum ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit.“ Cap. 36 lesen wir: „Videamus quid (ecclesia Romanensis) didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Unum deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria filium dei creatoris, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem, eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit.“ C. 32 wird folgende Aufforderung an die Häretiker gerichtet: „Evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem.“ Aus der Betrachtung dieser drei Stellen ergibt sich bereits, dass drei Normen in's Auge zu fassen sind, die apostolische Lehre, der apostolische Schriftenkanon und die auf apostolische Anordnung zurückgeführte Verbürgung des Apostolischen durch die Organisation der Kirche resp. durch den Episcopat. Es wird sich zeigen, dass sich diese drei Normen in den Kirchen stets zusammen, d. h.

¹ In dem Prädicat „katholisch“ liegt an sich kein Moment, welches eine Verweltlichung der Kirche bedeutet. „Katholisch“ heisst ursprünglich die Christenheit in ihrer Gesammtheit im Gegensatz zu den einzelnen Gemeinden: somit sind die Begriffe „alle Gemeinden“ und „die allgemeine Kirche“ identisch. Ein dogmatisches Element lag aber insofern von Anfang an in dem Begriff der allgemeinen Kirche, als man sich vorstellte, dass sie durch die Apostel über die ganze Erde hin verbreitet worden sei, womit die Ueberzeugung gegeben war, dass nur das wahr sein könne, was sich überall (in der Christenheit) fände. Somit galten in Begriffe „die ganze oder die allgemeine Christenheit“ „die über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche“ und „die wahre Kirche“ für identisch. Dadurch wurde der Begriff „katholisch“ zu einem prägnanten und hat schliesslich einen dogmatischen und politischen Inhalt erhalten. Da dies eingetreten ist, so ist es nicht unzweckmässig, von vorkatholischem und katholischem Christenthum zu sprechen.

gleichzeitig, eingebürgert haben¹, und zwar sind sie von Rom ausgegangen und haben sich die übrigen Kirchen allmählich unterworfen. Der Antheil Kleinasiens ist wahrscheinlich, aber dunkel. Die drei katholischen Massstäbe haben ihre Vorstufen gehabt 1) an kurzen kerygmatischen Bekenntnissen, 2) an der Autorität des *κύριος* und der formlosen apostolischen Tradition, sowie an den Gemeindeleseschriften, 3) an dem Ansehen der Apostel, Propheten und Lehrer resp. der „Älten“ und der Leiter der Einzelgemeinden.

A. Die Umprägung des Taufbekenntnisses zur apostolischen Glaubensregel.

Es ist oben (S. 150 ff.) ausgeführt worden, dass die Vorstellung von der vollkommenen Identität dessen, was die Gemeinden als christliche Gemeinden besaßen, mit der Lehre resp. den Anordnungen der Zwölfapostel bereits in der ältesten heidenchristlichen Litteratur nachweisbar ist. Unter dem *κανὼν τῆς παραδόσεως* verstand man ursprünglich im weitesten Sinne Alles, was durch Vermittelung der Apostel auf Christus zurückgeführt wurde und für Glauben und Leben der Gemeinden vom Werthe war (ferner Alles, was unveräusserlich war oder schien, z. B. auch das christliche Verständniss des A. T.). Im engeren Sinne waren die Geschichte von Jesus und die Worte Jesu jene Richtschnur. Sofern sie den Inhalt des Glaubens bildeten, waren sie der Glaube selbst resp. die christliche Wahrheit, und sofern dieser Glaube alles christliche Wesen bestimmen sollte, konnte er *κανὼν τῆς πίστεως* (*κανὼν τῆς ἀληθείας*) genannt werden². Aber eben der Umstand, dass der Umfang dessen, was als Ueberlieferung von

¹ So ist z. B. in der dem 3. Jahrhundert angehörigen, aus Syrien stammenden Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen noch keine der drei Normen vorhanden, sondern statt ihrer gilt noch das A. T. und das Evangelium einerseits, der Bischof als der Gott der Gemeinde andererseits.

² S. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche, in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1881. H. 6 S. 302ff., namentlich S. 314ff. Im Judasbrief ist v. 3 von der *ἀπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις*, v. 20 von der Erbauung auf „euerem heiligsten Glauben“ die Rede; s. Polyc. ep. 32 (auch 72 21). In beiden Fällen könnten für *πίστις* die Ausdrücke *κανὼν τῆς πίστεως*, *κανὼν τῆς ἀληθείας* oder ähnliche stehen; denn der Glaube ist zunächst selbst die Richtschnur; er ist aber die Richtschnur, sofern er ein fassbarer und deutlich bestimmter ist. Hier liegt der Uebergang zu einer neuen Deutung des Begriffs der Norm in ihrem Verhältniss zum Glauben. Eine vortreffliche Untersuchung über den Begriff *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας* cum synonymis hat Voigt vorgelegt (Eine verschollene Urkunde des antimont. Kampfes 1891 S. 184–205).

den Aposteln galt, ein recht unbestimmter war, ermöglichte das höchste Mass von Freiheit; auch war es noch gestattet, unbekümmert um die Tradition, der christlichen Begeisterung und enthusiastischen Erkenntniss Ausdruck zu geben.

Wir wissen nun, dass bereits vor dem brennenden Kampfe mit dem Gnosticismus aus der Missionspraxis der Gemeinden (Katechesis) kurze Formulierungen des Glaubens hervorgegangen sind. Die kürzeste Formulierung war die, welche den christlichen Glauben als Glauben an den Vater, Sohn und Geist bestimmte¹. Sie ist um 150 überall in den Gemeinden verbreitet gewesen. Bei feierlichen kirchlichen Handlungen, also namentlich bei der Taufe, bei dem grossen Abendmahlsgebet, ferner auch bei den Dämonenbeschwörungen², wurden feste Formeln gebraucht. In ihnen fanden auch solche Stücke Aufnahme, in denen die wichtigsten Thatsachen aus der Geschichte Jesu ausgesagt waren³. Bestimmt wissen wir, dass in der römischen Gemeinde spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts (± 140) ein festes Bekenntniss geschaffen worden ist, das jeder Täufling zu dem seinigen machen musste⁴, und etwas Aehnliches muss auch in Smyrna

¹ Noch kürzer ist die Formulierung bei Hermas, Mand. I, die nur das Bekenntniss zur Monarchie des Gottes enthält, der die Welt geschaffen hat, resp. die nicht aus der Taufpraxis stammende Formel πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα. Aber wenn auch die Monarchie zuerst das einzige Dogma im strengen Sinn gewesen sein mag, so ist doch gewiss von Anfang an die Botschaft von Jesus Christus neben ihm hergegangen und ohne sie ist die neue Religion nicht denkbar gewesen,

² S. darüber Justin, Index der Otto'schen Ausgabe. Dass bei den Dämonenbeschwörungen ähnliche Formeln wie bei der Taufe gebraucht wurden, ist nicht auffallend. Jedoch darf man nicht aus den bei jenen gebrauchten Formeln sofort auf den Wortlaut des Taufbekenntnisses schliessen. Wenn es z. B. feststeht, dass z. Zt. Justin's die Dämonen mit den Worten beschworen wurden: „im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten“, so folgt daraus an sich noch nicht, dass diese Worte auch im Taufbekenntniss standen. Ueber den Dämonischen wurde das Kreuzeszeichen gemacht; da war nichts natürlicher als dass jene Worte gesprochen wurden. Sie brauchen also nicht einem Taufbekenntniss entlehnt zu sein.

³ Diese Thatsachen waren jedem Christen bekannt. Sie werden auch Lc 14 gemeint sein.

⁴ Dies festgestellt und den Wortlaut des römischen Bekenntnisses bestimmt zu haben, ist das wichtigste Ergebniss der umfangreichen und exacten Studien Caspari's (Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel. 3 Bde 1866—1875. Alte u. neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel 1879). Hiernach Hahn, Bibliothek d. Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche. 2. Aufl. 1877; s. auch meinen Art. „Apostol. Symbol“ in Herzog's RE. 2. Aufl., sowie oben Buch 1 c. 3 § 2.

und anderen kleinasiatischen Kirchen um 150, resp. schon etwas früher, existirt haben. Vermuthen können wir, dass es auch in anderen Landeskirchen Formeln von ähnlicher Anlage und ähnlichem Umfang bereits um diese Zeit gegeben hat¹; jedoch ist es weder wahrscheinlich, dass sämtliche Gemeinden damals schon solche Bekenntnisse besessen haben, noch dass diejenigen, welche sie besaßen, sie bereits in so streng geschlossener Form ausgeprägt hatten, wie die römische. Die Verkündigung der im A. T. geweissagten Geschichte Christi, das *κήρυγμα τῆς ἀληθείας*, ist auch ohne feste Formulirung neben der kurzen Taufformel hergegangen².

In die kurzen Bekenntnissformeln sind Worte Jesu und überhaupt Anweisungen für das christliche Leben in der Regel nicht aufgenommen worden. In der neu entdeckten Schrift *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* liegt allerdings ein ausgezeichnete Versuch vor, die auf Jesus durch Vermittelung der Apostel zurückgeführten Normen des christlichen Lebens zu fixiren und zur Grundlage des christlichen Gemeindeverbandes zu erheben; aber dieses Unternehmen, das die Entwicklung der Christenheit in andere Bahnen hätte leiten müssen, hat sich nicht durchgesetzt. Es war unvermeidlich, dass in den Bekenntnissformeln nicht die Principien des Lebens, sondern das, worauf die Gemeinden ihren Glauben gründeten, zum Ausdruck kommen musste. Dazu kam, dass man im Grunde in Bezug auf die christliche Moral auf die allgemeine Zustimmung aller Ernstdenkenden rechnen durfte³. In Frage gestellt wurden nicht | — wenigstens in erster Linie

¹ Diese Vermuthung ruht auf der Beobachtung, dass einzelne Sätze des römischen Symbols, genau oder fast genau in derselben Formulirung, uns in vielen altchristlichen Schriften begegnen; s. Patr. App. Opp. I 2 edit. 2 p. 115—112.

² Die Untersuchungen, die zu diesem Ergebnisse führen, sind sehr complicirter Natur und können daher hier nicht mitgetheilt werden. Es muss die Bemerkung genügen, dass alle abendländischen Taufformeln (Bekenntnisse) sich auf das römische zurückführen lassen, und dass es ein allgemeines morgenländisches Bekenntniss, das dem römischen parallel wäre, überhaupt nicht gegeben hat. Die Bedeutung, die unter solchen Umständen dem römischen Symbol und der römischen Kirche für die Entwicklung des Katholicismus beizulegen ist, ist nicht zu verkennen.

³ Hier liegt die grosse Wendung der Kirche auf das Dogmatische, die freilich Paulus schon vorbereitet hat. Die Entwicklung des Christenthums, wie sie z. B. die *Διδαχὴ* bezeugt, wurde ergänzt durch die dogmatische Tradition und bald gewann diese die Oberhand. Die grosse Reaction liegt dann im Mönchthum vor. In diesem wird wieder die Sittenregel das Beherrschende, und die alte christliche Gnomelitteratur erlangt daher im Mönchthum eine zweite Blütheperiode. Die Dogmatik bildet in ihm wieder nur den Hintergrund für die

nicht — die Grundsätze der Moral (sie erschienen vielen Griechen nicht als Thorheit), sondern die Verehrung Christi, wie die Ueberlieferung ihn vorstellte, und die kirchliche Verehrung eines Gottes, der als Weltschöpfer und als redender und erscheinender Gott den spiritualisirenden Hellenen mit der Welt verflochten und als der auch von den Juden verehrte Gott von dem höchsten Wesen deutlich verschieden erschien. Hier setzte der Spott der Heiden, hier die theologische Kunst der Gnostiker, hier die radicale Umbildung der Traditionen, wie sie Marcion versuchte, ein. Das Christenthum gerieth bei der Freiheit, die noch herrschte, in Gefahr, in eine bunte Menge philosophischer Speculationen aufgelöst und seinen ursprünglichen Bedingungen völlig entrückt zu werden. „Allerseits war zugestanden, dass das Christenthum seine Wurzeln in gewissen Thatsachen und Sprüchen habe; aber wenn jede beliebige Deutung dieser Thatsachen und Sprüche möglich war, wenn jedes philosophische System verkündigt werden durfte, sofern nur jene Worte in dasselbe eingeflochten werden konnten, so war offenbar, dass dann nur eine ganz lose Verbindung zwischen den Gliedern der christlichen Gemeinden zu Stande kommen konnte. Das Problem war da und verlangte gebieterisch eine Antwort — was soll die Grundlage der christlichen Vereinigung sein? Aber es war eine Zeit lang nicht zu lösen; denn es gab keinen entscheidenden Massstab und keine Appellationsinstanz.“ Wohl hat man von Anfang an, als die Differenzen in den Gemeinden den einheitlichen Bestand derselben zu bedrohen begannen, auf die Apostel-Lehre, auf die Worte des Herrn, auf die Ueberlieferung, auf die „gesunde Lehre“, auf bestimmte Thatsachen, wie die Wahrhaftigkeit der Menschenatur (des Fleisches) Christi, die Wahrhaftigkeit des Sterbens und Auferstehens, verwiesen¹; man hat im Unterricht, in den Ermahnungen und vor Allem bei Bekämpfungen von Jrrlehren und sittlichen Abirrungen von Anfang an eingeschärft: ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας, καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐαγγελὴν καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, aber was die gesunde Lehre, was der Inhalt der Ueberlieferung sei, ob das Fleisch Christi eine Realität gewesen sei u. s. w., das eben war die Frage. Unzweifelhaft hat Justin im Gegensatz zu solchen Christen, die ihm Pseudochristen sind, die Anerkennung bestimmter

genaue Regelung des Lebens. In dem die Taufe vorbereitenden Unterricht sind natürlich stets die christlichen Sittengebote eingeschärft worden, und in der Abrenuntiatio kam die Verpflichtung zu ihnen zum Ausdruck. Hier gab es in Folge dessen auch stehende Formeln.

¹ S. die Pastoral-, die Johannes-, und die Ignatiusbriefe; auch Judasbrief, I Clem. 7, Polyc. ad Philipp. 7 21 6s. Justin.

überlieferter Thatsachen als schlechterdings nothwendig verlangt und in Bezug auf sie die Forderung | der Orthodoxie gestellt. Er hat allem Anschein nach den grossen litterarischen Kampf zur Ausscheidung des Heterodoxen begonnen (s. sein σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἰρέσεων); aber nach den uns von ihm erhaltenen Werken ist es höchst unwahrscheinlich, dass es ihm bereits gelungen ist, einen festen Massstab zur Bestimmung dessen, was kirchliches Christenthum sei, zu finden¹.

Von der Auffindung eines solchen Massstabes hing aber der Bestand der Gemeinden ab. Die allgemeine conscientia religionis (unius dei), die unitas disciplinae und das foedus spei hielten sie nicht mehr zusammen. Daran waren nicht nur die Gnostiker Schuld. Sie zeigen uns vielmehr nur den Excess einer fortschreitenden Umbildung, der sich keine Gemeinde entziehen konnte. Die Erkenntniss, die sich die Religion gegenüberstellte, erwachte in der Masse, als das religiöse Leben an Wärme und Ursprünglichkeit von Generation zu Generation einbüsste. Es gab eine Zeit, da wusste die Mehrzahl der Christen, dass sie Christen waren, 1) weil sie den „Geist“ besaßen und an ihm die unerschütterliche Verbürgung ihres Christenstandes hatten;

¹ Die Instanzen sind für Justin in den apologetischen Schriften durchaus noch das A. T., die Herrnworte und — prophetische Kundgebungen; also hat er in seinem antihäretischen Werk schwerlich andere geltend gemacht. Dagegen kann man sich nicht auf die Beobachtung berufen, dass auch Tertullian in seinen apologetischen Schriften seinen kirchlich-antihäretischen Standpunkt nicht offenbart hat; denn Tertullian ist in diesen Tractaten auf die Häretiker — eine Ausnahme abgerechnet — überhaupt nicht eingegangen. Justin hat sich dagegen mit ihnen auch in den apologetischen Schriften auseinandergesetzt, nirgendwo aber etwas geschrieben, was z. B. dem von Theophilus ad Autol. II 14 Gesagten ähnlich wäre. Feste Formeln, vielleicht schon ein dem römischen verwandtes, wenn nicht mit ihm wesentlich identisches Taufsymboll, hat Justin gekannt und sich häufig auf sie bezogen (s. Bornemann, Das Taufsymboll Justin's in d. Ztschr. f. K.-G. Bd. III S. 1 ff.); aber eine Ausbeutung dieser Formeln im Sinne des Irenäus und Tertullian ist bei ihm nicht nachweisbar. Der Ausdruck ὀρθογνώμονες findet sich bei ihm Dial. 80 fin. Dort wird die Fleischesauferstehung und das 1000jährige Reich (in Jerusalem) zu den Stücken gerechnet, welche die ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί festhalten. Aber es ist für den Standpunkt, den Justin noch einnimmt, höchst charakteristisch, dass er zwischen den dämonischen Häretikern und den Orthodoxen eine Classe von Christen statuirt, denen er im Allgemeinen das Zeugniss ausstellt, dass sie τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης sind, während sie doch die volle Orthognomie nicht besitzen, sofern sie eine wichtige Lehre geradezu ablehnen. Eine solche Beurtheilung wäre einem Irenäus oder Tertullian nicht mehr möglich gewesen. Bei ihnen gilt schon: Wer das Glaubensgesetz an einem Punkt durchbricht, der ist es ganz schuldig.

2) weil sie alles hielten, was Jesus befohlen hatte (die ἐντολαὶ Ἰησοῦ bewahrten). Als aber diese Verbürgungen fortfielen und gleichzeitig im Namen des Christenthums die verschiedensten Lehren verkündet wurden, die die Gemeinden zu spalten drohten, da musste die Fixirung der Ueberlieferung die oberste Aufgabe werden. Wie immer, so wurde die Ueberlieferung auch hier erst fixirt, nachdem man sich ihr einigermassen entfremdet hatte. Gerade die Gnostiker selbst waren mit einer Feststellung vorangegangen — ein deutlicher Beweis, dass dogmatische Formulirungen stets den Rückhalt für Neubildungen abzugeben haben. Aber eben das vorbildliche Unternehmen der Gnostiker erschwerte die Aufgabe. Wo sollte man einsetzen? „Wenn grosse Fragen die Gemüther der Menschen bewegen, so wird eine Art unbewusster Logik in Vielen hervorgerufen, für die dann ein Denker die passende Form findet¹.“ Dass es galt, das Apostolische zu fixiren, konnte nicht zweifelhaft sein; denn das Sicherste war, dass das Christenthum auf einer göttlichen Offenbarung beruhe, die durch die Apostel den Gemeinden des Erdkreises überliefert worden war. Auf die Auskunft, dass die fixirten Formen, deren sich die Gemeinden bei den solennen Handlungen bedienten, im strengen Sinn apostolisch seien, ist gewiss nicht ein Einzelner verfallen. Sie musste sich naturgemäss einstellen. Unter diesen Formen nahm aber das Bekenntniss zu dem Vater, Sohn und Geist und das Kerygma von Jesus Christus die hervorragendste Stelle ein. Man darf die besondere Betonung dieser Stücke gegenüber den gnostisch-marcionitischen Unternehmungen auch noch als das Ergebniss des „common sense“ aller derjenigen betrachten, die den Glauben, dass der Vater Jesu Christi der Schöpfer der Welt sei, und dass der Sohn Gottes wahrhaft im Fleische erschienen sei, festhielten. Aber dies reichte nicht überall aus; denn selbst zugestanden, dass um 150—180 alle Gemeinden ein festes Bekenntniss besessen und es im strengen Sinn als apostolisch betrachtet haben — was nicht erwiesen werden kann —, so waren ja gerade die gefährlichsten gnostischen Schulen (die des Valentin) in der Lage, ihrerseits dies Bekenntniss anzuerkennen, da sie bereits die Kunst besaßen, einem gegebenen Texte eine beliebige Auslegung zu geben. Was man bedurfte, war ein apostolisches, bestimmt interpretirtes Bekenntniss; denn erst durch eine bestimmte Interpretation konnte das Bekenntniss den Dienst leisten, die gnostischen Speculationen und das marcionitische Verständniss des Christenthums abzuwehren. In dieser Lage hat die

¹ Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 93.

Kirche von Rom, deren Verfahren uns durch Irenäus und Tertullian bekannt ist (Irenäus ist nicht der Urheber desselben; wie weit Rom im Einvernehmen resp. unter Einwirkung der kleinasiatischen Kirche gehandelt hat, ist noch dunkel¹ und wird schwerlich je sicher erhellt werden), das geschlossene römische Taufbekenntniss als apostolisches in der Weise in Geltung gesetzt, dass sie die jeweilig nöthigen anti-gnostischen Interpretationen als selbstverständlichen Inhalt desselben proclamirte, das explicirte Bekenntniss als „fides catholica“ resp. als Regel der Wahrheit für den Glauben bezeichnete und von seiner Anerkennung die Zugehörigkeit zur eigenen Kirche und zum Verbande der Kirchen abhängig machte. Was die römische Gemeinde praktisch ausführte, das wurde theoretisch durch Irenäus² und Tertullian begründet. | Irenäus hat das bestimmt interpretirte, anti-gnostisch ausgeprägte Taufbekenntniss als apostolische regula veritatis proclamirt und den Beweis dafür zu liefern versucht. Diesen Beweis gründete er darauf, dass dieser Complex von Sätzen den Inhalt des Glaubens der von den Aposteln gestifteten Gemeinden darstelle, und dass diese Gemeinden die apostolische Lehre stets unverändert festgehalten hätten (s. sub C).

Historisch betrachtet liegen dieser These, durch die das Christenthum vor völligem Zerfliessen bewahrt worden ist, zwei unbewiesene Voraussetzungen zu Grunde und eine Vertauschung. Nicht bewiesen ist, dass irgend ein Bekenntniss von den Aposteln stammt, sowie dass die von den Aposteln gestifteten Gemeinden deren Lehre stets unverändert bewahrt haben; vertauscht ist das Bekenntniss selbst mit einer Explication desselben. Endlich ist der Schluss von der wesentlichen Uebereinstimmung einer Reihe von Gemeinden in der Lehre auf die Existenz einer fides catholica (im strengen Sinn des Wortes) ungerechtfertigt³. Aber andererseits war der von Irenäus eingeschlagene

¹ Wir können nur vermuthen, dass in Kleinasien einige dem Irenäus gleichzeitige resp. auch ältere Lehrer, vor Allem Melito, ähnlich verfahren sind, die exclusive Haltung Polykarp's festhaltend. Auch Dionysius von Korinth (Euseb., h. e. IV 23 2 4) darf vielleicht genannt werden.

² Irenäus hat seine Theorie ausgeführt in einem grossen Werk *adv. haeres.*, namentlich im 3. Buche. Leider ist uns seine Schrift „λόγος εις επιδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος“ — wohl die älteste Abhandlung über die Glaubensregel — nicht erhalten (Euseb., h. e. V 26).

³ Irenäus versichert zwar an mehreren Stellen, dass alle Kirchen — die in Germanien, Iberien, unter den Kelten, im Orient, in Aegypten, in Libyen und Italien; s. I 10 2 III 31 III 4 1 sq. — dasselbe apostolische Kerygma besitzen; aber „qui nimis probat nihil probat“. Die Ueberschwenglichkeit im Ausdruck zeigt, dass hier eine dogmatische Theorie wirksam ist. Ihr liegt jedoch die

Weg der einzige, auf dem das zu retten war, was man von dem ursprünglichen Christenthum noch besass, und darin liegt sein geschichtliches Recht. Man musste eine *fides apostolica* aufstellen, man musste von ihr behaupten, dass sie bereits *fides catholica* sei, und man musste alle individuellen Lehrmeinungen an ihr messen, um über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit bestimmt zu entscheiden.

Die Ueberzeugungskraft, mit der Irenäus das Princip der apostolischen „Regel der Wahrheit“ oder der „Ueberlieferung“ oder schlechtweg des „Glaubens“ aufgestellt hat, ruhte für ihn selber unzweifelhaft darin, dass er ein fest formulirtes Bekenntniss bereits vor sich hatte und dass ihm über das Verständniss desselben kein Zweifel bestand¹. Die Wahrheitsregel (auch ἡ ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας | κηρυσσομένη ἀλήθεια und τὸ τῆς ἀληθείας σωματίον) ist das alte, den Gemeinden für die er zunächst schreibt, bekannte Taufbekenntniss (s. I 94: οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῇ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληψε); weil sie dieses ist, ist sie apostolisch und fest und unerschütterlich².

richtige Einsicht zu Grunde, dass die gnostischen Speculationen den Gemeinden fremd und jüngeren Datums sind.

¹ Hier ist ferner daran zu erinnern, dass Irenäus nicht nur die Ueberlieferung der kleinasiatischen und römischen Kirche gekannt, sondern dass er zu den Füßen Polykarps gesessen und in Asien als Jüngling mit vielen „Alten“ Umgang gehabt hat. Von diesen wusste er genau, dass sie die gnostischen Lehren theils nicht gebilligt hatten, theils nicht gebilligt haben würden. Diese sichere historische Erinnerung gab ihm ohne Zweifel die Zuversicht, seine anti-gnostische Interpretation des Bekenntnisses als die apostolisch-kirchliche hinzustellen; s. seinen Brief an den Florinus bei Euseb., h. e. V 20 und die zahlreichen Beziehungen auf die „Alten“ in seinem grossen Werke (eine Zusammenstellung derselben findet man in *Patr. App. Opp. I 2 p. 105 sq.*).

² Ueber das Verhältniss der Glaubensregel zu dem Taufbekenntniss kann nach den Untersuchungen Caspari's kein Zweifel sein. Nicht ist das Taufbekenntniss als der Niederschlag aus schwankenden antihäretischen Glaubensregeln entstanden, sondern diese sind das exponirte Taufbekenntniss. Auf jede nothwendig scheinende Paraphrasirung übertrug man das volle Ansehen des Bekenntnisses selbst, sofern man die nothwendige Exposition als sicher gegeben ansah. Jede momentane Formulirung im Dienste der Vertheidigung der Kirche gegen die Häresie hat also den vollen Werth des Bekenntnisses. So erklärt es sich, dass uns seit Irenäus verschieden formulirte Glaubensregeln begegnen — z. Th. bei demselben Schriftsteller —, und dass dennoch von jeder behauptet wird, sie sei die Glaubensregel. Zahn hat in seinem Aufsatz (s. oben) wesentlich recht, wenn er behauptet, die Glaubensregel sei das Taufbekenntniss; aber er hat, soviel ich zu urtheilen vermag, den Nothstand nicht eingesehen, in dem sich die altkatholischen Väter befunden haben und den zu verdecken ihnen nicht gelungen ist. Dieser Nothstand lag darin vor, dass man ein fest formulirtes und dabei bestimmt (gegen die Häresie) interpretirtes apo-

Durch die Aufstellung der Wahrheitsregel, deren Formulirung bei Irenäus (I 10 12) sich natürlich an die Disposition des (römischen) Bekenntnisses anschliesst, wurden mit einem Schlage die wichtigsten gnostischen Thesen beseitigt und die Gegenlehren als apostolische sichergestellt. In der apostolischen Wahrheitsregel hat Irenäus selbst bereits folgende Lehren hervorgehoben¹: die Einheit Gottes, die Identität des höchsten Gottes und des Welterschöpfers, die Identität des höchsten Gottes und des Gottes des A. T., die Einheit Jesu Christi als des Sohnes des Gottes, der die Welt geschaffen, die wesenhafte Gottheit Christi, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, die Vorausverkündigung der gesammten Geschichte Jesu durch den h. Geist im A. T., die Realität dieser Geschichte, die *ἐνσαρκος ἀνάληψις* Christi in die Himmel, die sichtbare Wiederkunft Christi, die Auferweckung jeglichen Fleisches (*ἀνάστασις πάσης σαρκὸς πάσης ἀνθρωπότητος*), das allgemeine Gericht. Diese Glaubenssätze, den gnostischen „*regulae*“ entgegengestellt², waren somit als apostolische und desshalb auch als katholische jeder Discussion entzogen.

Dem Irenäus ist Tertullian in allen Stücken gefolgt. Auch er hat das (römische) Taufbekenntniss interpretirt, mit solcher Interpretation als *regula fidei* vorgestellt³ und auf diese die Qualitäten des Bekenntnisses, den apostolischen Ursprung (resp. den Ursprung von Christus) und die Festigkeit und Geschlossenheit übertragen⁴. Auch er hat — nur noch stringenter als Irenäus — den Beweis für

stolisches Lehrbekenntniss bedurfte, während man doch nur — und auch dieses nicht in allen Gemeinden — ein fest formulirtes, aber nicht interpretirtes Taufbekenntniss und daneben eine gar nicht formulirte kirchliche Ueberlieferung, die allerdings die grössten gnostischen Thesen ausschloss, besass. Jenes Lehrbekenntniss in fixer Form zu schaffen, war z. Z. noch nicht möglich und ist auch von den altkatholischen Vätern nicht versucht worden. Also blieb nichts übrig, als von einem frei und immer wieder neu formulirten Complex von Sätzen zu behaupten, dass er doch ein fester Massstab sei, sofern ihm das feste Bekenntniss zu Grunde liege. Dieser Nothstand — wie die Gegner ihn beurtheilt haben, wissen wir nicht — erwies sich aber schliesslich als vortheilhaft; denn er ermöglichte es, in steigendem Masse die Glaubensregel zu bereichern und dabei fort und fort ihre Identität mit dem Taufbekenntniss zu behaupten. — Vorzubehalten ist übrigens, dass Formulirungen particularer Glaubensregeln nicht nur auf dem Grunde des Taufbekenntnisses, sondern auch anderer fester Sätze stattgefunden haben.

¹ Neben Iren. I 10 12 vgl. 9 1—5 22 1 II 1 1 9 1 28 1 32 3 4 III 1—4 11 1 12 9 15 1 16 5 sq. 18 3 24 1 IV 1 2 9 2 20 3 33 7 sq. V Praef. 12 5 20 1.

² S. Iren. I 31 3 II Praef. 19 8.

³ Bei Irenäus findet sich dieser Ausdruck nicht, bei Tertullian ist er häufig.

⁴ S. de praescr. 13: „Haec regula a Christo instituta nullas habet apud nos quaestiones.“

den Satz, dass die Formel von Christus, resp. von den Aposteln stamme und unverfälscht sei, aus den angeblich unbestreitbaren That-sachen geführt, dass sie den Glauben der von den Aposteln gestifteten Gemeinden enthalte, dass in diesen eine Verfälschung undenkbar sei, weil in ihnen die Apostel nachweisbar stets Nachfolger gehabt hätten, und dass die anderen Gemeinden mit jenen Gemeinden communicirten (s. sub C). Bestimmter als Irenäus fasst Tertullian die Glaubensregel als Regel für den Glauben¹, als das dem Glauben gegebene Gesetz², auch als „regula doctrinae“ resp. doctrina regulae“ (hier ist das Bekenntniss selbst sehr deutlich die regula), ja als „doctrina“ schlechthin oder als „institutio“³. Was den Inhalt der regula betrifft, so hat ihn Tertullian an drei Stellen auseinandergelegt⁴. Er ist wesentlich derselbe wie bei Irenäus; aber Tertullian

¹ S. l. c. 14: „Ceterum manente forma regulae in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes“; s. de virg. vel. 1.

² S. l. c. 14: „Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis.“ De virg. vel. 1.

³ S. de praescr. 21: „Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiraret, veritati deputandum . . . Superest ergo ut demonstramus an haec nostra doctrina, cuius regulam supra edidimus, de apostolorum traditione censeatur . . . Communicamus cum ecclesiis catholicis, quod nulla doctrina diversa.“ De praescr. 32: „Ecclesiae, quae licet nullum ex apostolis auctorem suum proferant, ut multo posteriores, tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae.“ Dass Tertullian das Taufbekenntniss und die regula fidei für identisch hält (in derselben Weise wie Irenäus), zeigt sich darin, dass de spectac. 4 („Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiassent nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur“) das Taufbekenntniss die lex ist. Es wird von Tertullian auch „sacramentum“ (Fahneneid) genannt (ad mart. 3; de idolol. 6; de corona 11; Scorp. 4); ebenso aber bezeichnet er auch das interpretirte Taufbekenntniss (de praescr. 20 32; adv. Marc. IV 5); denn an dieses muss an den angeführten Stellen gedacht werden. Adv. Marc. I 21: „regula sacramenti“; ebenso V 20, eine besonders lehrreiche Stelle dafür, dass es nur eine regula geben kann. Das Taufbekenntniss selbst hatte eine feste und kurze Form (s. de spectac. 4; de corona 3: „amplius aliquid respondentis quam dominus in evangelio determinavit“; de bapt. 2: „homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus“; de bapt. 6 11; de orat. 2 etc.); man kann noch nachweisen, dass es — eine nachträgliche Aenderung abgerechnet — das römische Bekenntniss gewesen ist, das auch in Karthago damals gebraucht wurde. — De praescr. 26 gesteht Tertullian zu, dass die Apostel Einiges „inter domesticos“ geredet haben, behauptet aber, dass das nicht Mittheilungen gewesen sein können, „quae aliam regulam fidei superducerent.“

⁴ De praescr. 13; de virg. vel. 1; adv. Prax. 2. Die letztere Stelle lautet: „Unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem

hebt bereits die Schöpfung des Universums aus Nichts¹, die Schöpfungsmittlerschaft des Logos², den Ursprung desselben vor allen Craturen³, eine bestimmte Theorie über die Menschwerdung⁴, die Predigt einer nova lex und einer nova promissio regni caelorum durch Christus⁵ schliesslich auch schon die trinitarische Oekonomie Gottes⁶ innerhalb der regula hervor. Der Fortschritt über Irenäus hinaus ist materiell also bereits sehr bedeutend. Tertullian's regula ist in der That eine doctrina. Indem er die Gemeinden an diese zu binden versucht hat, hat er sie als Schulen vorgestellt⁷. Unverbrüchlich für jeden Christen soll die „apostolische lex et doctrina“ sein. Die Zustimmung zu ihr entscheidet über den christlichen Charakter des Einzelnen. Die christliche Gesinnung und das christliche Leben ist dann ein zweites, das besonderen Bedingungen unterliegt (damit ist das Wesen der Religion gespalten — die verhängnissvollste Wendung in der Geschichte des Christenthums!). |

Aber daran kann natürlich nicht gedacht werden, dass am Anfang des 3. Jahrhunderts ein zu einer doctrina entfaltetes, also bestimmt interpretirtes Bekenntniss in fester Form bereits wirklich das Einheitsband aller Gemeinden gebildet hat. Erreicht war vielmehr — das geht aus der Schrift de praescr. und aus anderen Zeugnissen hervor — so viel, dass man in den Gemeinden, die in dem Gesichtskreise des Tertullian lagen, die gegenseitige Anerkennung und den brüderlichen Verkehr von der Zustimmung zu Formeln abhängig

omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. hunc missum a patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei et cognominatum Jesum Christum, hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos; qui exinde miserit secundum promissionem suam a patre spiritum s. paracletum sanctificatorem fidei eorum qui credunt in patrem et filium et spiritum s. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse“.

¹ De praescr. 13.

² L. c.

³ L. c.

⁴ L. c.: „id verbum filium eius appellatum, in nomine dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum etc.“

⁵ L. c.

⁶ Adv. Prax. 2: „Unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam *οὐνογονίαν* dicimus, ut unci dei sit et filius sermo ipsius etc.“

⁷ Tertullian kennt aber auch eine regula disciplinae (nach dem N. T.), legt derselben hohen Werth bei und zeigt damit, dass er es durchaus nicht vergessen hat, dass das Christenthum Sache des Lebens ist. Näher kann auf diese Regel hier nicht eingegangen werden.

machte, die sich wesentlich mit dem römischen Taufbekenntniss deckten. Wer solch' eine Formel als die seinige bekannte, galt als christlicher Bruder und hatte ein Anrecht auf den Friedensgruss, den Brudernamen und die Gastfreundschaft¹. In der Einbürgerung dieser Praxis, sofern man sich auf eine Glaubensformel beschränkte, diese aber strict anwandte, stellte sich ein Fortschritt dar; die zerstreuten Gemeinden besaßen nun eine „lex“, die sie zusammenschloss, ebenso bestimmt, wie die Philosophenschulen an gewissen kurz formulirten Lehren ein Einheitsband realer und praktischer Art besaßen². Die katholische Kirche wurde auf Grund der gemeinsamen apostolischen lex der Christen eine Realität und schied sich zugleich scharf von den häretischen Parteien. Erreicht war aber noch mehr, sofern die antignostische Interpretation der Formel und somit eine „Lehre“ in irgend welchem Masse allerdings zugleich mit ihr gegeben war. In welchem Masse, das hing natürlich von den einzelnen Gemeinden resp. von den sie Leitenden ab. Nicht allen Gnostikern war mit dem Wortlaute des Bekenntnisses beizukommen, und andererseits führt jeder formulirte Glaube zu einer formulirten Lehre, sobald er als kritischer Kanon aufgerichtet wird. Ueberall also musste sich in geringerem oder höherem Masse das einstellen, was wir bei Irenäus oder Tertullian beobachten, dass nämlich die Autorität der Bekenntnissformel Sätze decken musste, die in der Formel selbst gar nicht standen.

Dass die Aufrichtung eines Bekenntnisses als eines apostolischen, angeblich das ganze Wesen des Christenthums umfassenden Glaubensgesetzes³ in den verschiedenen Landeskirchen nicht gleichzeitig erfolgt

¹ Man beachte hier den Gebrauch von *contesserare* bei Tertullian; s. de praeser. 20: „Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio“; de praeser. 36: „Videamus, quid ecclesia Romanensis cum Africanis ecclesiis contesserarit.“

² Ob und in welcher Weise das Vorbild der Philosophenschulen massgebend gewesen ist, soll hier nicht erörtert werden. Hingewiesen sei aber darauf, dass die Apologeten, d. h. die christlichen Philosophen, eine auf die altkatholischen Väter sehr eindrucksvolle Wirksamkeit seit der Mitte des 2. Jahrhunderts entfaltet hatten. Man darf aber auch nicht sagen, dass II Joh. 7—11 und Δο. 11 ff. die Praxis als eine uralte bezeugen. Diese Stellen lehren nur, dass sie Vorstufen gehabt hat; das Entscheidende, nämlich die formulirte Zusammenfassung des Glaubens, sucht man dort vergebens.

³ Hierin lag die Verkümmern, selbst wenn sich der Inhalt des Glaubensgesetzes völlig mit der ältesten Ueberlieferung gedeckt hätte. Ein Tertullian hat

ist, lässt sich an den Werken des Clemens Alex. noch nachweisen¹. Aus diesen geht nämlich mit Evidenz hervor, dass man in Alexandrien damals weder ein dem römischen ähnliches Taufbekenntniss besessen noch unter regula fidei und den synonymen Ausdrücken einen irgendwie fixirten, von den Aposteln stammenden Complex von Glaubenssätzen verstanden hat². Clemens Alex. beruft sich in den | Stromateis

sich gegen die Verkümmernng in seiner Weise noch zu schützen gewusst; aber sein Verhalten ist nicht typisch.

¹ Hegesipp, der zur Zeit des Eleutherus schrieb und um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom gewesen ist (wahrscheinlich etwas früher als Irenäus), hat bereits den Massstab der apostolischen Glaubensregel geltend gemacht. Das geht aus einer Beschreibung seines Werkes bei Euseb., h. e. IV 8 2 (ἐν πέντε συγγράμμασιν τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ὑπομνηματισάμενος) sowie aus den Fragmenten dieses Werkes (l. c. IV 22 2 s: ὁ ὀρθὸς λόγος und § 5: ἐμέρισαν τὴν ἑνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ; s. auch § 4) hervor. Die Einheit der Kirche ruht für Hegesipp bereits auf der rechten Lehre. Polykrates (bei Euseb., h. e. V 24 6) hat den Ausdruck „ὁ κανὼν τῆς πίστεως“ in einem sehr weiten Sinn gebraucht; aber gewiss darf man ihm dieselbe Auffassung in Bezug auf die Bedeutung der Glaubensregel beilegen, wie seinem Gegner Victor. Der Antimontanist (bei Euseb., h. e. V 16 22) gesteht nur den kirchlichen Märtyrern zu, dass sie für die κατὰ ἀλήθειαν πίστις in den Tod gehen; dabei ist nicht an die regula fidei gedacht, die in diesem Falle nicht controvers war. Dagegen hat der Anonymus bei Euseb., h. e. V 28 6 13 unter τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα resp. ὁ κανὼν τῆς ἀρχαίας πίστεως das interpretirte Taufbekenntniss verstanden, wie Irenäus und Tertullian. Mit diesen stimmt Hippolyt vollständig überein (s. Philosoph. Praef., p. 4 v. 50 sq. und X 32–34). Ob man dem Theophilus die Theorie des Irenäus beilegen darf, steht dahin; der Kirchenbegriff ist der des Irenäus (ad Autol. II 14): δέδωκεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ κορμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων τὰς συναγωγάς, λεγόμενας δὲ ἐκκλησίας ἀγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμένας ἐδόρμους ἐν νήσοις αἱ διδασκαλῖαι τῆς ἀληθείας εἰσὶν . . . Καὶ ὥσπερ αὐτὰ νῆσοί εἰσιν ἕτεραι πετρώδεις καὶ ἄνδριοι καὶ ἄκαρποι καὶ θηριώδεις καὶ ἀοίκητοι ἐπὶ βλάβῃ τῶν πλεόντων . . . οὕτως εἰσὶν αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης, λέγω δὲ τῶν αἱρέσεων, αἷ ἐξαπολλύουσιν τοὺς προσιόντας αὐταῖς.

² Das ist von Caspari (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1886 H. 7 S. 352ff.: „Hat die alex. Kirche z. Z. des Clemens ein Taufbekenntniss besessen oder nicht?“) bestritten worden; aber seine Ausführungen haben mich nicht überzeugt. Caspari stellt richtig fest, dass bei Clemens der Ausdruck „kirchlicher Kanon“ den Inbegriff des katholischen Glaubens und der katholischen Lebensordnung bezeichnet; aber er findet dann — und Voigt, a. a. O. S. 196ff. stimmt ihm bei — in dem Ausdruck ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία Strom. VII, 15 90 (s. über diese Stelle unten) das Taufbekenntniss und zwar in fester Form. Ein Taufbekenntniss sehe auch ich hier; aber ob es fest formulirt war, das ist fraglich und kann aus der Stelle nicht entschieden werden. War es aber fest formulirt, wer bürgt dafür, dass es über die Formulirung Mand. I des Hermas sammt blosser Erwähnung des Sohnes und des h. Geistes hinausgegangen ist? Dafür, dass ein freies Kerygma von Christus und dazu noch Anderes an Herm. Mand. I

auf die heiligen (göttlichen) Schriften, auf die Herrnlehre¹ und auf die massgebende Ueberlieferung, die er mit sehr mannigfaltigen Ausdrücken bezeichnet, deren Inhalt er aber niemals angiebt, weil ihm das ganze Christenthum, wie es ist, als ein durch die Gnosis umzuarbeitendes gegenübersteht und somit unter die Ueberlieferung fällt². So repräsentirt er im Vergleich zu Irenäus und Tertullian in einer Hinsicht gewissermassen einen älteren Standpunkt; er steht in der Mitte zwischen diesen und Justin. Von dem Letzteren unterscheidet er sich aber vor Allem dadurch, dass er neben dem A. T. heilige christliche Schriften verwendet, den wahren Gnostiker ebenso an diese wie an das A. T. bindet und die Unbefangenheit gegenüber der Ueberlieferung, d. h. dem gesammten Christenthum, die Irenäus und Tertullian noch besaßen, verloren hat. Die Ueberlieferung führt auch Clemens letztlich natürlich auf die Apostel zurück: aber es ist charakteristisch, dass er dies weder so gefissentlich wie Irenäus und Tertullian thut, noch einen Beweis für die Unversehrtheit der apostolischen Ueberlieferung in den Gemeinden für nöthig hält. Wie er aber aus der Ueberlieferung einen fest umschriebenen Complex grundlegender Sätze noch nicht hervorgehoben hat, so hat er auch die Oeffentlichkeit und Katholicität derselben in ihrer Wichtigkeit nicht erkannt, vielmehr der öffentlichen eine geheime Tradition zur Seite gestellt. Obgleich, wie Irenäus und Tertullian, durchweg durch den Gegensatz gegen die Gnostiker und Marcion bestimmt, glaubt er sie durch die wissenschaftliche Auslegung der h. Schriften, die von dem *καλὸν τῆς ἐκκλησίας*, d. h. dem christlichen common sense, nur gewisse Directiven empfängt und denselben nicht verletzen darf, widerlegen zu können. Diese Haltung des Clemens wäre aber einfach undenkbar, wenn in der alexandrinischen Gemeinde zu seiner Zeit der feste Massstab, den die römische, karthaginensische und lyoneser Gemeinde anwandten, bereits in Wirksamkeit gewesen wäre³. Er war nicht

angerückt worden ist, kann man sich noch auf Orig., Comm. in Joh. 32 9 (s. die Stelle oben S. 145) berufen.

¹ Ἡ κυριακὴ διδασκαλία, z. B. VI 15 124; VI 18 165; VII 10 57; VII 15 90; VII 18 165 etc.

² Nicht einmal Anklänge an ein dem römischen verwandtes Taufbekenntniss finden sich bei Clemens; man müsste denn das „θεὸς παντοκράτωρ“ resp. „εἷς θ. π.“ zu ihnen rechnen; aber diese Bezeichnung für Gott findet sich überall und ist für das Taufbekenntniss nicht charakteristisch. — In der verlorenen Schrift über das Passa hat Clemens die ihm zugekommenen „*παράδοσεις τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων*“ dargelegt.

³ Bei der Wichtigkeit der Sache ist es nothwendig, das Material in möglichst grossem Umfang vorzuführen. Strom. IV 15 98 findet sich der Ausdruck

vorhanden, | Clemens aber hat in der noch formlosen Ueberlieferung nicht unterschieden (auch nicht zwischen Glaube und Disciplin), weil

ὁ κανὼν τῆς πίστεως; aber der Zusammenhang lehrt, dass er hier ganz allgemein gebraucht ist. Zu dem Satze des Paulus: „Alles was ihr thut, thut zur Ehre Gottes“, bemerkt Clemens nämlich: ὅσα ὑπὸ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ποιεῖν ἐπιτέτραπται. Strom. I 19 96; VI 15 125; VI 18 165; VII 7 41; VII 15 90; VII 16 105 steht ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας (ἐκκλησιαστικός). An der ersten Stelle ist jener Kanon die Regel für die rechte Abendmahlspraxis; an den anderen bezeichnet er allerdings die rechte Lehre resp. die Regel, nach der sich der kirchliche Gnostiker zu richten hat, gegenüber den „eigenen Lüsten“ der Häretiker (er steht daher auch parallel zur διδασκαλία τοῦ κυρίου); aber Clemens fühlt schlechterdings gar keine Nöthigung anzugeben, worin denn dieser kirchliche Kanon besteht. Strom. IV 1 3; VI 15 124; VI 15 131; VII 16 94 findet sich der Ausdruck ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας. An der ersten Stelle heisst es: ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἥρτηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. Hier wird Niemand unter der Wahrheitsregel das verstehen können, was Tertullian darunter verstanden hat. Sehr lehrreich ist die zweite Stelle. Clemens hat es mit der richtigen und falschen Schriftauslegung zu thun. Er sagt zuerst: παρακαταθήκη ἀποδομένη θεῷ ἢ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν διὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως σύνεσις τε καὶ συνάσκησις; dann fordert er, dass die Schriften κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα τ. ἐκκλησ. καν. verstanden werden; dann fährt er fort (125): κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικός ἢ συνψῆδις καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδόμενη διαθήκη. Also als kirchlicher Kanon ist hier die Uebereinstimmung des A. T.'s mit dem Testamente Christi bezeichnet. Von der Frage abgesehen, ob Clemens hier schon einen NTlichen Schriftkanon im Auge hat, stimmt seine Regel mit dem Zeugniß Tertullian's über die römische Kirche: „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet“, überein. Jedenfalls aber zeigt die Stelle, welch' einen weiten Gebrauch Clemens von dem Ausdruck „kirchlicher Kanon“ gemacht hat. Es finden sich bei Clemens ferner folgende Ausdrücke: ἡ ἀληθείας τῆς μακαρίας διδασκαλίας παράδοσις (I 1 11), αἱ ἄγαια παραδόσεις (VII 18 110), ἡ εὐκλεῆς καὶ σεμνὸς τῆς παραδόσεως κανὼν (nach diesem hat sich alle Gnosis zu richten, s. auch ἡ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία I 1 15; I 11 52; der Ausdruck ἡ θεία παράδοσις auch VII 16 103), ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις (VII 16 95), αἱ τοῦ Χριστοῦ παραδόσεις (VII 16 99), ἡ τοῦ κυρίου παράδοσις (VII 17 108; VII 16 104), ἡ θεοσεβῆς παράδοσις (VI 15 124). Ihr Inhalt ist nicht näher bestimmt, und in der Regel ist auch dem Zusammenhang nicht mehr zu entnehmen, als was Clemens einmal (VII 16 97) τὸ κοινὸν τῆς πίστεως nennt. Will Clemens den Inhalt präcisiren, dann braucht er einen Zusatz; so spricht er z. B. III 10 66 von dem κατὰ ἀλήθειαν εὐαγγελικὸς κανὼν und meint damit die in den kirchlichen Evangelien enthaltene Ueberlieferung im Gegensatz zu der in anderen Evangelien aufgezzeichneten (IV 4 15: κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου = κατὰ τ. εὐαγγ.). In allen den genannten Formeln fehlt die Berücksichtigung der Apostel. Dass Clemens (wie Justin) auch die öffentliche Tradition von den Aposteln abgeleitet hat, ist selbstverständlich und geht aus I 1 11 deutlich hervor, wo er von seinen alten Lehrern berichtet (οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου, Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἀγίων ἀποστόλων,

er sich als Theologe mit keinem einzigen Stücke der Ueberlieferung ohne Umstände zu identificiren vermochte, und weil er dem wahren Gnostiker die Fähigkeit zuschrieb, die Wahrheit der christlichen Lehre festzustellen und zu garantiren.

Origenes, obschon auch er die Häretiker hauptsächlich durch wissenschaftliche Exegese der h. Schriften zu widerlegen versucht hat,

παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος, ἦγον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκείνη καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα — Clemens recurrit noch nicht auf eine hierarchische Ueberlieferung durch die Bischöfe, sondern hält an der natürlichen durch die Lehrer fest, der er allerdings eine Geheimüberlieferung zur Seite gehen lässt). Er sagt auch einmal (VII 16 104), dass der rechte Gnostiker die ἀποστολικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ὀρθοδομία τῶν δογμάτων bewahre; es ist ihm nicht zweifelhaft (VII 17 108): μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις; aber das Alles hätte ebenso gut schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben werden können (über die Zurückführung der Gnosis, der Geheimtradition, auf die Apostel s. Hypotyp. bei Euseb., h. e. II 14. Strom. VI 15 131: αὐτίκα διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους ἡ τῆς ἐγγράφου ἁγγραφῆς ἦδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδεται παράδοσις. VI 7 81: ἡ γνῶσις δὲ αὐτῇ ἡ κατὰ διαδοχὰς [nur hier finde ich diesen Ausdruck] εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἁγγραφῶς παραδοθεῖσα κατελήλυθεν, ibid. ἡ γνωστικὴ παράδοσις. VII 10 55: ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδόμενη τοῖς ἀξιόους σφᾶς αὐτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷον παρακαταθήκη ἐρχεῖται. VII 17 108 hat Clemens die Theorien der häretischen Gnostiker in Bezug auf den apostolischen Ursprung ihrer Lehren kurz registriert und seine Zweifel ausgedrückt). Dass die Ueberlieferung der „alten“ Kirche — so nennt Clemens die grosse Kirche im Unterschied von den „menschlichen Zusammenläufen“ der Häretiker der Gegenwart — durchweg von den Aposteln stamme, ist dem Clemens so gewiss und selbstverständlich, dass er es in der Regel gar nicht besonders erwähnt und kein einzelnes Stück als apostolisch hervorhebt. Die Beobachtung aber, dass er ein apostolisches Bekenntniss resp. ein festes Bekenntniss überhaupt noch nicht gekannt hat, könnte durch eine Stelle widerlegt erscheinen. Strom. VII 15 90 heisst es: Μὴ τι οὖν, εἰ καὶ παραβαίη τις συνθήκας καὶ τὴν ὁμολογίαν παρέλθοι τὴν πρὸς ἡμᾶς, διὰ τὸν ψευδόμενον τὴν ὁμολογίαν ἀψεξόμεθα τῆς ἀληθείας καὶ ἡμεῖς, ἀλλ' ὥς ἀψευδεῖν χρὴ τὸν ἐπιεικῆ καὶ μηδὲν ὧν ὑπέσχηται ἀκυροῦν κἄν ἄλλοι τινὲς παραβαίνωσι συνθήκας, οὕτως καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, αἱ δὲ παραβαίνουσι. Aber an den anderen Stellen, in denen ὁμολογία bei Clemens vorkommt, bedeutet es nirgends eine feste Bekenntnisformel, sondern stets das Bekenntniss überhaupt, das je nach der Situation seinen Inhalt empfängt (s. Strom. IV 4 15 IV 9 71, III 14: ἐγκράτεια σώματος ὑπεροφία κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν). An unserer Stelle bedeutet es das Bekenntniss zu den Hauptpunkten der wahren Lehre; es ist möglich resp. wahrscheinlich, dass Clemens auf ein Bekenntniss bei der Taufe hier angespielt hat; aber ganz sicher ist auch das nicht. Jedenfalls kann die eine Stelle nicht beweisen, dass Clemens den kirchlichen Kanon mit einem formulirten, dem römischen ähnlichen oder mit ihm identischen Bekenntniss identificirt hat; denn sonst müsste eine solche Identificirung häufiger bei ihm hervortreten.

zeigt doch eine Haltung, welche der des Irenäus und Tertullian bereits verwandter ist, als die von Clemens eingenommene. Seinem grossen Werke *de principiis* hat er in der Vorrede die kirchliche Lehre, eine ausgeführte apostolische Glaubensregel, vorangestellt¹ und bezieht sich auch sonst auf die apostolische Lehre. Man darf annehmen, dass in der Zeit des Caracalla und Elagabal auch die alexandrinische Gemeinde die Grundsätze zu adoptiren begonnen hat, die in Rom und in anderen Gemeinden gehandhabt wurden². Noch später folgten die syrischen Kirchen oder wenigstens ein Theil derselben³. Seit den letzten Decennien des 3. Jahrhunderts galt ohne Zweifel in der grossen Kirchenconföderation, die sich von Spanien bis zum Euphrat und von Aegypten bis jenseits der Alpen erstreckte, ein und dasselbe, nicht im Wortlaute, aber in den Grundzügen übereinstimmende Bekenntniss⁴. Es war die Grundlage der Conföderation, daher auch Reisepass für die kirchlichen Christen, Erkennungszeichen u. s. w. In gewissen Grundzügen war seine Interpretation

¹ *De princip. l. I praef. § 4—10. IV 22*. Doch ist die bereits zweimal citirte Stelle, *Com. in Joh 329* zu überlegen, um festzustellen, was damals in kirchlichem Gebrauch zu Alexandrien gewesen ist. War dies Taufbekenntniss nicht etwa aus *Mand. I* und christologischen und theologischen Ausführungen zusammengesetzt, so dass die späteren dogmatisch ausgeführten Bekenntnisse des Orients schon hier zu constatiren sind?

² Auch in Bezug auf den NTlichen Kanon lässt sich das zeigen. Werthvoll ist die Angabe bei Eusebius (*h. e. VI 14*), dass Origenes (nach seinem eigenen Zeugniss) z. Z. des Zephyrin einen kurzen Aufenthalt in Rom genommen hat, „weil er die uralte Gemeinde der Römer kennen zu lernen wünschte“. Von Hieronymus (*de vir. inl. 61*) erfahren wir, dass O. in Rom den Hippolyt kennen gelernt hat, der sogar in einer Predigt auf die Anwesenheit desselben in der Kirche aufmerksam macht. Dass Origenes auch später noch in Verbindung mit Rom gestanden und die dortigen Kämpfe mit reger Theilnahme verfolgt hat, können wir aus seinen Werken erschliessen (*s. Döllinger, Hippolyt und Kallist S. 254 ff.*). Dagegen war Clemens mit Rom ganz unbekannt. Richtig daher Bigg (*a. a. O. p. 100*): „The West is as unknown to Clement as it was to his favourite Homer.“ — Dass es um 250 in Alexandrien eine formulirte πίστις καὶ ὁμολογία gegeben hat, scheint aus dem Brief des Dionysius Alex. (bei Euseb., *h. e. VII 8*) hervorzugehen; er sagt von Novatian: ἀνατρέπει τὴν πρὸ λούτρον πίστιν καὶ ὁμολογίαν. Schwerlich hätte Dionysius diesen römischen Vorwurf so wiedergegeben, wenn man nicht in Alexandrien eine ähnliche πίστις besessen hätte.

³ Die Grundschrift der apost. Constitutionen kennt die apost. Glaubensregel im Sinn des Occidents noch nicht.

⁴ Wie einfach, alterthümlich und originell es in abgelegenen Gegenden noch im Anfang des 4. Jahrhunderts war, zeigt der Schluss der ersten Homilie des Aphraates; andererseits gab es orientalische Gemeinden, in denen es bereits stark mit Theologie belastet war.

sichergestellt, d. h. die antignostische; aber auch eine bestimmte theologische Interpretation setzte sich mehr und mehr durch. Die Zahl der (abgelegenen) Gemeinden kann beim Ausgng des 3. Jahrhunderts nicht mehr bedeutend gewesen sein, in denen die Lehre von der Präexistenz Christi und von der Identität des Präexistenten mit dem göttlichen Logos nicht als Kirchenlehre anerkannt war¹. | Sie mögen erst durch Nicänum zu einem „apostolischen Glaubensbekenntniss“ gekommen sein. Aber, auch das Nicänum ist nicht mit einem Schlag recipirt worden.

B. Die Prädicirung einer Auswahl kirchlicher Leseschriften als Schriften des N. T. resp. als Sammlung der apostolischen Schriften².

Jedes Wort und jede Schrift, die vom Κύριος zeugte, wurde ursprünglich als vom Κύριος, d. h. von seinem Geiste stammend angesehen: Ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται ἐκ τοῦ Κυρίου ἐστιν (Didache 4 1, s. auch I Cor. 12 3). Also war der Inhalt heilig³. Das Neue Testa-

¹ Man vgl. die Briefe Cyprian's, besonders ep. 69. 70. Wenn Cyprian von einer und derselben lex, welche die ganze katholische Kirche hält, und von einem Symbole, mit welchem sie tauft (hier zuerst dieser Ausdruck), redet (69 7), so will das ungleich mehr sagen, als wenn Irenäus behauptet, das von ihm exponirte Bekenntniss sei in allen Kirchen die Richtschnur; denn zu Cyprian's Zeit war der Verkehr der meisten katholischen Gemeinden unter einander geregelt, so dass man wirklich einigermaßen wusste, wie es in ihnen aussah. Zu vergleichen ist noch Novatian, de trinitate seu de regula fidei, ferner das Circularschreiben der antiochenischen Synode in Sachen des Metropolitens Paulus (Euseb., h. e. VII 30 6 . . . ἀποστάς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν) und die Homilien des Aphraates. Die genauere Betrachtung der letzten Phase der Entwicklung der Glaubensbekenntnisse in unserer Epoche — in ihr wurde die originistische Theologie in die apostolischen Bekenntnisse eininterpretirt — wird zweckmässig der Schlussausführung überlassen (s. Cap. 7 fin.).

² S. die Kanongeschichten von Credner, Reuss, Westcott, Hilgenfeld, Schmiedel, Holtzmann³ und Weiss; die beiden letzteren, die sich zum Theil gegenseitig ergänzen, sind besonders lehrreich. Weiss gebührt das Verdienst, in der Vorgeschichte des Kanons Evangelium und Apostolos scharf auseinandergehalten zu haben (s. Th. L.-Z. 1886 Nr. 24). Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons. 2 Bde. 1888 ff. Harnack, Das Neue Test. um d. J. 200. 1889. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontan. Kampfes 1891, S. 236 ff. Weissäcker, Rede bei der akad. Preisvertheilung. 1892 Nov. Köppel, Stud. u. Krit. 1891, S. 102 ff. Barth, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, S. 56 ff. Im Folgenden sind nur einige Gesichtspunkte gegeben, keine Entstehungsgeschichte des Kanons.

³ Heilig — das ist nicht immer = absolute Autorität. Auch das Heilige hat Stufen und Grade.

ment ist in diesem Sinn ein „Restproduct“, ebenso wie die Vorstellung von seiner Inspiration ein Ueberbleibsel aus einer sehr viel reicheren Anschauung ist. Aber andererseits ist das Neue Testament als die die wahre Lehre enthaltende und bezeugende apostolisch-katholische Schriftensammlung neben dem Alten Testament (welches durch das N. T. zu einem komplicirten Buche für die Christenheit geworden ist) eine neue Schöpfung der Kirche¹.

Marcion hatte seine Auffassung vom Christenthum durch einen neuen Schriftenkanon begründet², der in seinen Gemeinden dasselbe Ansehen genossen zu haben scheint, welches in der grossen Christenheit dem A. T. beigelegt wurde. In den gnostischen Schulen, die das A. T. ebenfalls ganz oder theilweise verwarfen, waren bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts evangelische und paulinische Schriften als h. Texte behandelt und aus ihnen die theologischen Speculationen beglaubigt worden³. In der grossen Christenheit dagegen gab es

¹ In Bezug auf die Kritik des Neuen Testaments erlaube ich mir hier folgende Grundsätze mitzutheilen: 1) Wir haben zunächst nicht einzelne Schriften, sondern das ganze Buch überliefert erhalten. Daraus folgt, dass man bei auftauchenden Schwierigkeiten allem zuvor nicht zu fragen hat, ob die Ueberschrift und geschichtliche Umrahmung eines Buches echt oder unecht, sondern ob sie ursprünglich ist oder erst dem Buche, sofern es Bestandtheil der Sammlung geworden ist, angehört (von hier ergiebt sich auch das Recht, Interpolationen im Texte für die Zeit der Kanonisirung anzunehmen, das natürlich sehr behutsam anzuwenden ist). 2) Die Baur'sche Tendenzkritik ist überwunden; also müssen wir uns auch von ihrem Phlegma befreien, der Kleinmeisterei und Skrupelfängerei. Die Tübinger Schule war von ihren (irrigen) Voraussetzungen aus, zu einer argwöhnischen Untersuchung der Texte berechtigt und verpflichtet; wir sind es nicht. 3) Einzelnen Schwierigkeiten bei der geschichtlichen Datirung einer Urkunde darf nicht die Folge gegeben werden, sie zu verdächtigen, wenn anders gute Gründe für sie sprechen; denn solche Schwierigkeiten können angesichts von Urkunden nicht ausbleiben, die keine oder fast keine sie begleitende Litteratur haben. 4) Der Zustand der ältesten Christenheit bis zum Anfang des 2. Jahrh. war kein solcher, dass sich tendenziöse Unterschiebungen und litterarische Fälschungen leicht einstellen konnten. 5) Man hat sich zu erinnern, dass wir von der Geschichte der Kirche vom Tode Nero's bis Trajan sehr wenig wissen ausser der Thatsache, dass bereits in dieser Zeit nicht nur eine staunenswerth weite Verbreitung des Christenthums stattgefunden hat, sondern auch schon eine kräftige Consolidirung.

² Das Neue liegt erstens in der Idee an sich, zweitens in der Form ihrer Ausführung, sofern Marcion ein einziges Evangelium mit Ausschluss aller übrigen hat gelten lassen und die paulinischen Briefe hinzufügte, die mit dem Begriff der apostolischen Lehrüberlieferung der Kirche ursprünglich wenig zu thun hatten.

³ Es ist begreiflich, dass man überall, wo man Kritik am A. T. trieb, die in den Gemeinden circulirenden Paulusbrieve in den Vordergrund rückte. Dasselbe hat noch im byzantinischen Zeitalter der Manichäismus gethan.

um das J. 150 noch keine dem A. T. gleichgestellte Sammlung von Evangelien und Briefen und, abgesehen von den Apokalypsen, überhaupt keine neuen Schriften, die als solche, d. h. als h. Texte — davon, dass ihr Inhalt ein Zeugniß des Geistes ist, ist hier abzu-
sehen —, für inspirirt und für massgebend galten¹. Aus den | Werken Justin's ist zu folgern, dass das A. T., das Herrnwort und die Kund-

¹ Man kann sich für das Gegentheil vornehmlich auf vier Stellen berufen, nämlich auf II Pet 3¹⁶, Polyc. ep. 12¹, Barnab. 4¹⁴ und II Clem. 24. Aber die erste kommt nicht in Betracht, da der 2. Petrusbrief eine ganz junge Schrift ist; die zweite kennen wir nur aus einer nicht zuverlässigen lateinischen Uebersetzung (s. Zahn z. d. St.: „verba „his scripturis“ suspecta sunt, cum interpres in c. 23 ex suis inseruerit „quod dictum est“), und selbst wenn diese hier treu wäre, so verbietet das dem Citat aus dem Epheserbrief vorangestellte Citat aus den Psalmen eine sichere Verwerthung der Stelle. Was die dritte anlangt (μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὐρεσθῶμεν), so ist zu beachten, dass der Verfasser des Barnabasbriefes, obschon er reichlichen Gebrauch von der evangelischen Ueberlieferung gemacht hat, evangelische Schriften sonst nirgendwo als γραφή bezeichnet hat und auch nicht lediglich aus den kanonischen Evangelien geschöpft haben kann. Ein Räthsel liegt hier somit vor, dessen Lösung auf mancherlei Weise möglich ist. Beachtenswerth scheint es, dass es sich um ein Herrnwort handelt. Herrnworte standen aber von Anfang an (s. die paulinischen Briefe) dem A. T. im Ansehen gleich. So erklärt es sich vielleicht, dass der Verfasser — ebenso II Clem. 24: ἐτέρα δὲ γραφή λέγει· ὅτι οὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς — ein solches mit derselben Formel eingeführt hat, mit der man ATliche Stellen einzuführen pflegte. Den Uebergang zu dieser Ausdrucksweise würden Stellen wie II Clem. 13⁴: λέγει ὁ θεός· οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε κτλ., bezeichnen. Die Richtigkeit der hier gegebenen Erklärung wird aber durch die Wahrnehmung bestätigt, dass Stücke aus urchristlichen Apokalypsen resp. Aussprüche urchristlicher Propheten in der ältesten Zeit auch mit den für das A. T. giltigen Citationsformeln citirt worden sind. So liest man schon Eph 5¹⁴: διὸ λέγει· ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφάνει σοι ὁ Χριστός. Dies ist jedenfalls ein christlicher Prophetenspruch, trotzdem ist er mit dem solennen „λέγει“ eingeführt. Ebenso ist I Clem. 23 (der Spruch steht vollständiger auch II Clem. 11) ein christlicher Prophetenspruch angeführt mit den Worten: ἡ γραφή αὕτη, ὅπου λέγει. Diese Beispiele lassen sich noch vermehren. Hiernach darf man vielleicht annehmen, dass man auch dort die in ihrem Wort-sinn abgeschliffenen Citationsformeln „γραφή, γέγραπται“ etc. angewendet hat, wo man sich auf schriftlich fixirte Herrn- und Prophetensprüche bezogen hat, selbst wenn die betreffenden Schriften als Ganze ein kanonisches Ansehen noch nicht genossen haben. Endlich ist noch auf Folgendes aufmerksam zu machen: der Barnabasbrief gehört nach Aegypten, und dort ist wahrscheinlich — gegen meine frühere Ansicht — auch der Verf. des sog. 2. Clemensbriefes zu suchen. Es spricht nun Manches dafür, dass in Aegypten christliche Schriften als heilige Texte behandelt worden sind, ohne dass sie zu einer dem A. T. gleichstehenden Sammlung zusammengefasst waren; s. darüber unten.

gebungen der christlichen Propheten die Instanzen gebildet haben¹. Die Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (= τὰ εὐαγγέλια) hatten ihre Bedeutung lediglich darin, dass in ihnen die Worte des Herrn und seine Geschichte aufgezeichnet waren und man ihnen die Erfüllung ATlicher Weissagungen entnehmen konnte. Von apostolischen Briefen als heiligen massgebenden Schriften ist überhaupt noch keine Rede². Wir erfahren aber von Justin weiter, dass im Gottesdienst aus den Evangelien wie aus dem A. T. vorgelesen wurde (Apol. I, 67), und dass unsere drei ersten Evangelien bereits im Gebrauche waren; wir können ferner aus anderen Zeugnissen erschliessen, dass auch andere christliche Schriften, alte und junge, in den Versammlungen mehr oder weniger regelmässig verlesen worden sind³. Solche Schriften genossen natürlich ein hohes Ansehen. Wie der h. Geist und die Gemeinde zusammengehören, so stammt auch Alles, was die Gemeinde erbaut, aus dem heiligen Geist⁴, der, wie immer und so auch hier, unerschöpflich reich ist. Zwei Interessen haben aber von Anfang an hier gewaltet, das der unmittelbaren geistlichen Erbauung und das der Beglaubigung und Versicherung des christlichen Kerygmas (ἡ ἀσφάλεια τῶν λόγων). Der kirchliche Kanon ist aus dem letzteren entstanden, und zwar nicht durch Sammlung — gesammelt war in einzelnen Gemeinden bereits sehr viel mehr⁵ — sondern primär durch Ausscheidung und erst dann durch Hinzufügung.

¹ S. zu Justin Bousset, Die Evv.-Citate Justins. Gött. 1891. Dass als gleichwerthig mit Gesetz und Propheten nicht christliche Schriften, sondern der Herr selbst betrachtet wurde, kann man auch aus dem Ausdruck des Hege-sipp (Euseb., h. e. IV 22 s.; Stephanus Gobarus bei Photius Bibl. 232 p. 288) folgern. Lehrreich ist die Formel: „Libri et epistolae Pauli viri iusti“ (αἱ καθ' ἡμᾶς βιβλοὶ καὶ αἱ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός), die in den Acta Mart. Scillit. (ed. Robinson, Texts and Studies 1891 I 2, p. 114f.) sich findet (ann. 180) und zu Rückschlüssen auffordert. In den jüngeren Recensionen der Acten lautet die Stelle — charakteristisch genug — „Libri evangeliorum et epistolae Pauli viri sanctissimi apostoli“, resp. „Quattuor evv. dom. nostri J. Chr. et epp. s. Pauli ap. et omnis divinitus inspirata scriptura“.

² Es ist merkwürdig, dass auch bei Gnostikern, obgleich sie das Apostelwort (Johannes und Paulus) als Instanz citiren, doch das Herrnwort auf einer unerreichbaren Höhe gestanden hat; s. dafür die ep. Ptolem. ad Floram.

³ Apoc. Joh. 1 s.; Herm., Vis. II 4; Dionys. Cor. bei Euseb. IV 23 11.

⁴ Tertullian, dieser altgläubige Christ, verräth noch an einer Stelle die alte Auffassung der Dinge, wenn er, 2. Tim. 3 16 umkehrend, sagt (de cultu fem. I 3): „Legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari.“

⁵ Die Geschichte der Sammlung der paulinischen Briefe lässt sich bis in's erste Jahrhundert zurückverfolgen (I Clem. 47 u. a. St.). Aus dem Briefe Polykarp's folgt, dass dieser Kleinasiat alle paulinischen Briefe (aus 9 sind Citate

An eine volle kanonische Geltung der Evangelien — der vier jetzt kanonischen — um die Mitte des 2. Jahrhunderts ist schon deshalb nicht zu denken, weil man nachweisbar um diese Zeit noch sehr frei mit den Texten verfahren ist¹. Unsere drei ersten Evan|gelien enthalten Stücke und Correcturen, die schwerlich vor \pm 150 festgestellt worden sind. Ferner zeigt das Unternehmen Tatian's, aus den vier Evangelien (bei ihm zuerst in der Kirche das Joh.-Ev. neben den Synoptikern² und nur diese vier) ein neues zu schaffen, dass man sich an den Wortlaut derselben noch nicht gebunden hat³. Der Angriff der „Aloger“ auf das Johannesevangelium lehrt, dass um 160 selbst in Kleinasien die Vierzahl unserer Evangelien noch nicht feststand. Endlich ist auf das Aegypterevangelium zu verweisen, das nicht nur in ausserkirchlichen Kreisen gebraucht worden ist⁴.

Zwischen der grossen Christenheit und der marcionitischen Kirche (sowie den gnostischen Schulen) standen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die Enkratiten. Wir hören, dass einige unter ihnen neben dem A. T. die Evangelien als kanonische Schriften benutzt haben, aber von den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte noch nichts wissen wollten⁵. Aber bereits der hervorragende Apologet, der sich ihnen anschloss, Tatian, hat der Gemeinschaft einen vollständigeren Sammlung gegeben, in der — eine wichtige Thatsache — paulinische Briefe nicht fehlten. Auch aus dieser Zeit besitzen wir

mitgetheilt; diese 9 decken aber auch die vier fehlenden, doch muss offen bleiben, dass er die Pastoralbriefe noch nicht in der uns vorliegenden Form besass), ferner den I. Petrus-, den I. Joh.- (die Verfasser dieser Briefe hat er aber nicht genannt), den I. Clemensbrief und Evangelien zur Hand gehabt hat. Der Umfang der Leseschriften, der sich für Polykarp somit constatiren lässt, kommt bereits dem Umfang des späteren Homologumenenkanons nahe; vgl. aber auch, wie er durch Einführung mit „εἰδότες“ (13 41 51) Sprüche aus jenen Schriften als bekannt voraussetzt. Ignatius zeigt sich mit den später zum N. T. vereinigten Schriften ebenfalls vertraut. — Aus den Schriften des Clemens ersieht man, dass in Alexandrien am Ende des 2. Jahrhunderts eine grosse Menge christlicher Schriften gesammelt war und in Gebrauch und Ansehen stand.

¹ Auch darauf ist hinzuweisen, dass Justin höchst wahrscheinlich das Petrus-ev. unter den ἀπομνημονεύματα gebraucht hat; s. Texte u. Unters. IX 2.

² Justin hat das Ev. des Joh. auch gebraucht, aber ob er es wie die anderen Evv. betrachtet und gebraucht hat, ist controvers.

³ S. meinen Aufsatz in der Zeitschr. f. K.-Gesch. Bd. IV. S. 471 ff., anders Zahn, Tatian's Diatessaron 1881.

⁴ Noch im 3. Jahrhundert haben es die Sabellianer gebraucht, ein Beweis für das hohe Ansehen des Evangeliums im christlichen Alterthum (Epiph. h. 62 2).

⁵ Euseb., h. e. IV 29 5.

jedoch noch kein Zeugniß dafür, dass man in der grossen Christenheit einen NTlichen Kanon gehabt hat; ja das Aufkommen des sog. Montanismus in Kleinasien und der extremen Gegenpartei der „Aloger“ bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, ist ein Beweis dafür, dass es dort einen NTlichen Kanon noch nicht gegeben hat; denn diese Richtungen hätten unter der Herrschaft eines solchen gar nicht mehr so hervortreten können. Fasst man alle einschlagenden Spuren und Zeugnisse zusammen, so ist man wohl darauf vorbereitet, dass sich in der Kirche demnächst eine Art von Evangelienkanon, die vier Evangelien umfassend, einstellen werde¹, aber weder ist man auf formelle Gleichstellung desselben mit dem A. T., noch auf einen Bestandtheil „Apostolos“ gefasst, der sich bisher nur bei Marcion und Gnostikern findet. Ganz plötzlich, in einer immerhin noch unsicheren Andeutung des Melito von Sardes, die uns Eusebius erhalten hat², in den Werken des Irenäus und Tertullian und in dem sog. Muratorischen Fragment taucht für uns der Kanon auf. Direct wird über seinen Ursprung gar nichts, aber auch indirect kaum etwas gesagt, und doch erscheint er schon als eine wesentlich fertige und abgeschlossene Grösse³, und zwar für dasselbe kirchliche Gebiet, in dem wir auch die apostolische regula fidei zuerst nachweisen konnten. Von einer Autorität der Sammler hören wir nichts, weil wir von solchen überhaupt nichts vernehmen⁴. Und doch gilt die Sammlung bei Ire-

¹ In manchen Gegenden hat sich auch zunächst nur der Evangelienkanon eingestellt, und in sehr vielen anderen hat er sich aus dem Rahmen des Kanons lange Zeit hindurch herausgehoben. Noch Alexander von Alex. z. B. (Theodoret. I 4) nennt Gott den Geber des Gesetzes, der Propheten und der Evangelien.

² Euseb., h. e. IV 26 13. Da Melito hier von der ἀκριβεία τῶν παλαιῶν βιβλίων und von τὰ βιβλία τῆς παλαιᾶς διαθήκης spricht, so darf man annehmen, dass er τὰ βιβλία τῆς καινῆς διαθήκης gekannt hat.

³ Von dem Schwanken in Bezug auf die Zugehörigkeit einzelner Bücher kann hier abgesehen werden. Dass die Pastoralbriefe in dem Kanon nahezu von Anfang an eine feste Stelle erhalten haben, zeigt allein schon, dass die Zeit seines Ursprungs nicht weit hinter dem J. 180 liegen kann. In dieser Hinsicht aber ist es sehr werthvoll, dass Clemens generell constatirt, die Häretiker verwürfen die Timotheusbriefe (Strom. II 12 52: οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀποστολὰς ἐπιστολάς). Sie standen eben bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts gar nicht zur Frage.

⁴ Doch s. die S. 317 Anm. 1 angeführte Stelle aus Tertullian; s. auch das „receptor“ de pudic. 20, die Motivirung der Ablehnung des Hermas im Muratorischen Fragment und Tert., de bapt. 17: „Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse.“ Die Hypothese, dass die Apostel selbst (resp. der Apostel

näus und Tertullian als geschlossen; den Häretikern wird es bereits zum schweren Vorwurf gemacht, dass sie dieses oder jenes | Buch nicht anerkennen, ihre Bibeln werden an der kirchlichen Sammlung als der älteren gemessen, und diese selbst wird bereits genau so verwerthet wie das A. T. Die Annahme der Inspiration der Bücher, die harmonistische Interpretation derselben, die Vorstellung von ihrer absoluten Suffizienz in Bezug auf jede Frage, die auftauchen kann, und in Bezug auf jedes Ereigniss, welches sie berichten, das Recht uneingeschränkter Combination von Stellen, die Annahme, dass Nichts in den Schriften gleichgültig ist, endlich die allegorische Deutung sind das unmittelbare und sofort zu constatirende Ergebniss der Kanonisierung¹.

Nur in Kürze kann hier angedeutet werden, unter welchen Bedingungen vermuthlich — nur um Vermuthungen handelt es sich — der NTliche Kanon in der Kirche entstanden ist, und welches das Interesse gewesen, das zu ihm geführt hat und an ihm haften blieb².

Die auf einer Ausscheidung beruhende Zusammenfassung und Kanonisierung christlicher Schriften³ ist ein so zu sagen unfreiwilliges |

Johannes) das N. T. zusammengestellt haben, ist im Alterthum von Keinem bestimmt aufgestellt worden und daher auch nicht zu discutiren. Augustin spricht (c. Faustum XXII 79) ganz unbefangen von „sancti et docti homines“, welche das N. T. zu Stande gebracht haben. Durch eine Reihe von Zeugnissen kann man beweisen, dass der Gedanke, dass die Kirche die Schriften des N. T. zusammengestellt hat, den altkatholischen Vätern nichts Anstössiges gehabt hat. Allerdings schweigen sie in der Regel darüber. Schon Irenäus und Tertullian behandeln die Sammlung einfach als gegeben.

¹ Für alle diese Punkte lassen sich namentlich aus den Schriften Tertullian's zahlreiche Belege nachweisen; aber auch bereits Irenäus liefert solche. Er ist in der allegorischen Auslegung der Evangelien noch nicht so kühn wie der hierin von ihm getadelte Ptolemäus, aber seine Exegese der Bücher des N. T. ist bereits von der des Valentinianers nicht wesentlich verschieden. Man lese vor Allem Tertullian's Schrift *de idololatria*, um zu erkennen, wie die Autorität des N. T. schon damals die Lösung aller Fragen bestimmt hat.

² Auf die Streitfrage über die Stellung, welche dem Muratorischen Fragment in der Geschichte der Bildung des Kanons anzuweisen ist, auf die Interpretation desselben u. s. w., vermag ich hier nicht einzugehen; s. meine Abhandlung: „Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften“ in der Ztschr. f. K.-Gesch. III S. 358ff. Dazu Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880; Hilgenfeld, i. d. Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1881 H. 2; Schmiedel, Art. „Kanon“ in Ersch u. Gruber's Encykl. 2. Section Bd. XXXII S. 309ff. Zahn, Kanongesch. Bd. II, S. 1ff. Ich lasse das Fragment und die von mir aus ihm gezogenen Schlüsse hier fast ganz bei Seite. Dass die Einwürfe Overbeck's auf mich nicht ohne Eindruck geblieben sind, wird die folgende Skizze zeigen.

³ Die Anwendung des Wortes „Kanon“ zur Bezeichnung der Sammlung ist

Unternehmen der Kirche im Kampfe mit Marcion und den Gnostikern gewesen, wie die Warnung der Väter, nicht über die h. Schriften mit den Häretikern zu streiten — obschon das N. T. bereits vorhanden war —, am deutlichsten beweist¹. Jener Kampf hat zur Bildung einer neuen Bibel genöthigt. Die Kirche konnte sich vor sich selber und vor den Gegnern nicht damit zufrieden geben, auf Grund irgend welcher apostolischer Massstäbe und unter Beziehung auf das A. T. gewisse Personen auszuschliessen, so lange sie selbst anerkannte, dass es apostolische Schriften gebe, und so lange jene Häretiker sich auf apostolische Schriften beriefen. Sie musste für sich Alles in Anspruch nehmen, was ein Recht auf den Namen „Apostolisch“ hatte, sie musste es den Häretikern entziehen, und sie musste zeigen, dass es bei ihr in dem höchsten Ansehen stehe. Bisher hatte sie sich damit „begnügt“, ihren Rechtstitel aus dem A. T. zu erweisen, und ihren wirklichen Ursprung überfliegend sich bis an den Anfang aller Dinge

mit Sicherheit erst bei Athanasius (ep. fest. v. J. 365) und im 59. Kanon der Synode von Laodicea nachweisbar. Zweifelhaft ist, ob Origenes schon den Terminus gebraucht hat. Auch das A. T. ist übrigens nicht vor dem 4. Jahrhundert „Kanon“ genannt worden. Der Name „Neues Testament“ (Bücher des N. T.) findet sich zuerst bei (Melito und) Tertullian (andere Bezeichnungen des letzteren s. bei Rönsch, Das N. T. Tertullian's S. 47f.). Der häufigste Name ist „heilige Schriften“. Nach den Hauptbestandtheilen wird die Sammlung als τὸ εὐαγγέλιον καὶ ὁ ἀπόστολος (evangelicae et apostolicae litterae) bezeichnet; s. Tertull., de bapt. 15: „tam ex domini evangelio quam ex apostoli litteris“. Auch der Name „Herrnschriften“ findet sich sehr früh. Für die Evangelien ist er schon in einer Zeit gebraucht worden, wo es einen Kanon überhaupt noch nicht gegeben hat. Er ist dann hie und da auf alle Schriften der Sammlung übertragen worden. Nach den Verfassern wurde umgekehrt die ganze Sammlung auch als Sammlung apostolischer Schriften bezeichnet, wie ja sämtliche ATliche Schriften Schriften der Propheten genannt worden sind. „Propheten und Apostel“ (= A. u. N. T.) wurden nun als die Medien der schriftlich fixirten Offenbarung Gottes aufgefasst (s. das Muratorische Fragment bei dem Bericht über Hermas und die Bezeichnung der Evangelien als apostolische Erinnerungen schon bei Justin). Diese Zusammenstellung wurde ausserordentlich wichtig, veranlasste neue Speculationen über die einzigartige Würde der Apostel und löste die alte Zusammenfassung „Apostel und Propheten“ (d. h. christliche Propheten) ab. An dieser Ablösung kann man den Umschwung der Zeiten ermessen. Endlich hiess die neue Sammlung auch „die kirchlichen Schriften“ im Unterschied von den ATlichen und den häretischen. Der Ausdruck und seine Ausführungen zeigen noch, dass es die Kirche gewesen ist, die diese Schriften ausgewählt hat.

¹ Hier liegt ein Unterschied zwischen Irenäus und Tertullian. Jener streitet über die Auslegung der Schriften mit den Häretikern; dieser, obgleich er den Irenäus gelesen, verbietet solchen Streit. Er kann also die Bemühungen des Irenäus nicht für erfolgreich gehalten haben.

hinauf datirt. Marcion und die Gnostiker hatten zuerst energisch darauf aufmerksam gemacht, dass das Christenthum von Christus herstamme, dass alles Christenthum an der apostolischen Verkündigung wirklich zu erproben sei, dass die vorausgesetzte Identität des christlichen common sense mit dem apostolischen Christenthum nicht bestehe, resp. auch, dass die Apostel selbst sich widersprüchen (so Marcion). Durch diesen Gegensatz war man gezwungen, auf die Fragestellung der Gegner einzugehen. Aber materiell war die Aufgabe, den Nachweis der angefochtenen Identität zu erbringen, schlechthin unlösbar, weil unendlich und an jedem einzelnen Punkt controvers. Die „unbewusste Logik“, d. h. die Logik der Selbsterhaltung, konnte nur einen Ausweg vorschreiben: man musste | alles Apostolische sammeln, sich für den alleinigen rechtmässigen Besitzer erklären und das Apostolische so mit dem Kanon des A. T. verschmelzen, dass dadurch die Auslegung von vornherein sicher gestellt war. Aber welche Schriften waren apostolisch? Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts war bereits eine Menge von Schriften unter apostolischem Namen im Umlauf, und von einer und derselben Schrift gab es häufig verschiedene Recensionen¹. Recensionen, die Dokerisches und Ermahnungen zur schroffsten Askese enthielten, waren auch in den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinden gedrungen. Somit musste vor Allem bestimmt werden, 1) welches die authentisch-apostolischen Schriften sind, 2) in welcher Form (Recension) sie für apostolisch zu gelten haben. Die Kirche, d. h. zunächst die kleinasiatische und die römische Kirche, die eine noch ungetrennte Geschichte bis zur Zeit Marc Aurel's und Commodus' gehabt haben, hat die Auswahl getroffen. Sie schloss sich dabei an die Leseschriften, die in dem gottesdienstlichen Gebrauche waren, an und nahm nur das auf, was sie auf Grund der Ueberlieferung der Alten für authentisch-apostolisch hielt. Dabei verfuhr sie nach dem Grundsatz, Schriften mit apostolischem Namen als gefälscht abzuweisen, in denen dem christlichen common sense d. h. der Glaubensregel Widersprechendes enthalten war (also alle solche Bücher, in denen der Gott des A. T's., seine Schöpfung u. s. w. herabgesetzt erschien), und ebenso solche Recensionen apostolischer Schriften zu verwerfen, die der Monarchie Gottes und dem A. T. gefährlich erschienen. Sie behielt also nur solche Schriften, welche apostolische Namen trugen (resp. die, namenlos überliefert, mit einem apostolischen Namen auszustatten sie sich für berechtigt

¹ Man denke an die verschiedenen Recensionen der Evangelien und an die Klage, die Dionysius von Korinth (bei Euseb., h. e. IV 23¹²) geführt hat.

hielt)¹, und deren Inhalt nicht gegen das | kirchliche Bekenntniss verstieß, resp. dasselbe bezeugte. Bei solcher Auswahl ergab sich ihr die empfindliche Thatsache, dass man ausser den (vier) Evangelien fast nur Paulusbriefe zur Verfügung hatte, mithin keine oder fast keine Schriften, die, von den zwölf Apostel herrührend, die Wahrheit des kirchlichen Kerygmas unmittelbar beglaubigen konnten. Aus dieser Nothlage hat man sich durch die Einführung der Apostelgeschichte² (resp. auch der Briefe des

¹ Dass die Texte dabei revidirt worden sind, ist namentlich im Hinblick auf die Anfänge und Schlüsse mehrerer NTlicher Schriften, sowie — die Evangelien betreffend — durch eine Vergleichung der kanonischen Texte mit den Citaten aus der Zeit, als es noch keinen Kanon gab, mehr als wahrscheinlich. Viel wichtiger aber noch ist die Erkenntniss, dass im Laufe des 2. Jahrhunderts eine Reihe von Schriften apostolische Verfasseramen und demgemäss auch leichte Veränderungen erhalten haben, die ursprünglich anonym oder unter dem Namen eines unbekannten Verfassers circulirt hatten. Unter welchen Verhältnissen und zu welcher Zeit — ob dies schon im Anfang des 2. Jahrhunderts oder erst unmittelbar vor der Kanonbildung geschehen ist —, liegt für uns in den einzelnen Fällen fast überall im Dunkeln; aber die Thatsache selbst, von welcher die NTlichen Einleitungen leider noch so wenig wissen, ist m. E. unbestreitbar. Ich verweise auf folgende Beispiele, ohne freilich hier den Beweis antreten zu können (s. meine Ausgabe der Lehre der Apostel S. 106 ff.): 1) das Lucas-Ev. scheint dem Marcion noch nicht unter dem Namen des Lucas bekannt gewesen zu sein, und erst später diesen Namen erhalten zu haben, 2) das kanonische Mth.- und Mrc.-Ev. erheben durch ihren Inhalt nicht den Anspruch von diesen Männern herzurühren; später haben sie als apostolisch gegolten, 3) der sog. Barnabasbrief ist erst von der Tradition dem Apostel Barnabas beigelegt worden, 4) die Apokalypse des Hermas ist erst von der Tradition mit einem apostolischen Hermas in Beziehung gesetzt worden (Rom. 16 14), 5) das Gleiche ist in Bezug auf den I Clemensbrief der Fall (Philipp. 4 3), 6) der Hebräerbrief, ursprünglich ein Schreiben eines unbekannten Mannes oder des Barnabas, ist in ein Schreiben des Apostels Paulus umgewandelt (so Overbeck, Zur Gesch. des Kanons 1880) oder doch für ein solches ausgegeben worden, 7) der Jakobusbrief, ursprünglich die Kundgebung eines urchristlichen Propheten oder eine Zusammenstellung alter heiliger Reden, scheint erst in der Tradition den Namen des Jakobus erhalten zu haben, 8) der I Petrusbrief, ursprünglich, wie es scheint, ein Brief eines unbekannten Pauliners, hat erst in der Tradition den Namen des Petrus erhalten (Aehnliches gilt vielleicht vom Judasbrief). Auch später noch hat die Tradition so gearbeitet, wie man z. B. an der Umbildung des Briefes de virginitate in zwei clementinische Schreiben erkennen kann. Die Kritik der christlichen Urlitteratur hat sich unlösbare Probleme geschaffen, indem sie diese Arbeit der Tradition verkannt hat. Statt zu fragen, ob die Ueberlieferung zuverlässig, müht sie sich noch immer in dem Dilemma „echt oder getäuscht“ ab und kann keines von beidem beweisen.

² Sie ist durch ihren Zweck und Inhalt am weitesten von dem Anspruch, Bestandtheil einer heiligen Schriftensammlung zu werden, entfernt, und ihre Auf-

Petrus und Johannes, jedoch Petrus in Rom nicht gleich Anfangs) befreit. Diese Gruppe ist die interessanteste in der neuen Sammlung als Sammlung; sie drückt ihr den katholischen Stempel auf, verbindet die Evangelien mit dem Apostolos (Paulus), macht dessen Briefe durch die Unterordnung unter die „Acta omnium apostolorum“ zu Zeugen der Tradition, die man brauchte, und benahm ihnen das Bedenkliche und Unzureichende¹. Die Auswahl wurde der Kirche aber

nahme in dieselbe hat demgemäss, so viel wir wissen, auch keine Vorgeschichte gehabt.

¹ Die Paulusbriefe aufzunehmen, war man aus inneren und äusseren Gründen (Anerkennung ihrer Apostolicität; Vorgang der Gnostiker) gezwungen. Aber ein Kanon, der die vier Evangelien und die Paulusbriefe allein umfasst hätte, wäre — katholisch betrachtet — ein Gebäude mit zwei Flügeln, dem der Mittelbau fehlte, also unfertig und unbewohnbar, gewesen. Das wirklich Neue war, dass man kühn ein Buch in die Mitte stellte, welches bisher, wenn nicht Alles täuscht, nur dem Privatgebrauche angehörte, die Apostelgeschichte, der man hier einen Brief des „Petrus“ und einen des Johannes, dort einen Brief des Judas und zwei Johannesbriefe oder Aehnliches zuordnete. Nun hat man 1) Herrnschriften, die zugleich als ἀπομνημονεύματα bestimmter Apostel galten, 2) ein Buch, welches die Acta und die Verkündigung aller Apostel enthielt, den Paulus historisch legitimirte und zugleich Directiven zur Erklärung „schwieriger“ Stellen seiner Briefe gab, 3) die durch die compilirten Pastoralbriefe — Urkunden, welche „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae erant“ — vermehrten Paulusbriefe. Also ist die Apostelgeschichte der Schlüssel zum Verständniss des katholischen Kanons und zeigt zugleich seine Neuheit. An diesem Buche besass die neue Sammlung ihre Klammer, ihr katholisches Element (Apostolische Tradition) und das Steuer für die Auslegung. Dass die Apostelgeschichte faute de mieux in den Kanon gekommen ist (sie vertritt in ihm die Stelle einer Schrift, in der die Missionsgeschichte und die Lehre aller zwölf Apostel enthalten sein sollte — aber solch' eine Schrift besass man eben nicht), ergibt sich aus der überschwänglichen, auf das Buch gar nicht passenden Prädication, mit der sie sofort im Kanon auftaucht. Im Muratorischen Fragment und von Irenäus und Tertullian ist sie zuerst bezeugt; dort heisst es: „acta omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt, etc.“; Irenäus sagt (III 141): „Lucas non solum prosecutor sed et cooperarius fuit apostolorum, maxime autem Pauli“, und braucht die Apostelgeschichte zum Erweise der Unterordnung des Paulus unter die Zwölfe; noch weiter in der Fructification der Apostelgeschichte als des antimarcionitischen Buches im Kanon ist Tertullian an den berühmten Stellen de praescr. 22 23; adv. Marc. I 20 IV 2—5 V 1—3 gegangen. Hier kann man lernen, wesshalb sie in den Kanon gekommen und wider Paulus als den apostolus haereticorum verwendet worden ist. Nur wer die Apostelgeschichte anerkennt, hat ein Recht, Paulus anzuerkennen; unhistorische, jedes Fundamentes bare Schwärmerei ist es, den isolirten Paulus zur Autorität zu erheben: das ist der Grundgedanke Tertullian's. Brauchte man in älterer Zeit die διδασχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων als Instanz, so brauchte man in der neuen Zeit ein Buch, welches diese Instanz enthielt, und man fand eben nichts Anderes als das Werk des sog. Lucas. „Qui Acta Apostolorum

dadurch erleichtert, dass die urchristlichen Schriften ihrem Inhalte nach der Christenheit der Gegenwart grösstentheils unverständlich waren, während das Spätere und Gefälschte sich nicht nur durch häretische Theologumena, sondern vor Allem auch durch seine profane Verständlichkeit verrieth. So entstand eine Sammlung apostolisch-kirchlicher Schriften, die sich ihrem Umfange nach nicht sehr auffällig von der Zahl der schon seit mehr als einem Menschenalter in den Gemeinden bevorzugten und am meisten gelesenen Schriften unterschieden haben mag ¹. Durch das Verbot, andere Schriften in den

non recipiunt, nec spiritus sancti esse possunt, qui necdum spiritum sanctum possunt agnoscere discentibus missum, sed nec ecclesiam se dicant defendere qui quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus probare non habent.“ Aber der grössere Theil der Häretiker blieb zähe; weder Marcioniten noch Severianer noch die späteren Manichäer erkannten die Apostelgeschichte an; sie antworteten z. Th. mit der Enggegenstellung anderer Apostelgeschichten (so später eine Fraction der Ebioniten und selbst die Marcioniten). Jedoch auch die Kirche blieb fest. Es ist vielleicht die frappanteste Beobachtung in der Schöpfungsgeschichte des Kanons, dass das junge Buch von dem Moment an, wo es erscheint, seine Zugehörigkeit zum Kanon ebenso sicher behauptet, wie die vier Evangelien, wenn auch die Stelle geschwankt hat (bei Clemens Alex. freilich steht das Buch noch ziemlich im Hintergrund, etwa auf einer Stufe mit dem *κῆρυγμα Πέτρος*, aber Clemens hat überhaupt kein N. T. im strengen Sinn des Worts; s. u.). Ursprünglich stand das Buch aber schon dort, wo es heute noch steht, nämlich gleich nach den Evv. (s. Murator. Fragm., Irenäus, u. s. w.). Viel unsicherer als die Apostelgeschichte hat die Parallelschöpfung, die Gruppe der katholischen Briefe, im Kanon eingesetzt und ist eigentlich niemals fertig geworden. Ihren Keimpunkt hat sie wahrscheinlich an zwei (resp. 1 oder 3) Johannesbriefen gehabt, die mit dem Evangelium zusammen Dignität erlangten, sowie am Judasbrief. Diese mögen den Anstoss gegeben haben, eine Gruppe von Zwölf-Apostel-Urkunden zu schaffen aus namenlosen Schriften alter Apostel und Propheten und Lehrer; allein noch im Murator. Fragment fehlt der Petrusbrief, die Zuordnung der Gruppe zur Apostelgeschichte ist dort auch noch nicht gefunden: Judasbrief, zwei Johannesbriefe, Weisheit Salomonis, Joh. Apok., Petr. Apok. bilden den formlosen Schluss dieses ältesten Kanonsverzeichnisses. Allein immerhin sind hier doch schon Urkunden von Judas, Johannes und Petrus bei einander, und damit ist die zukünftige Ordnung der Dinge, die bei Irenäus anders, aber doch ähnlich einsetzt, und bei Tertullian wieder anders, vorbereitet. Die echten Paulinen erscheinen als eingerahmt von der Apostelgeschichte und den „katholischen“ Briefen einerseits und den in ihrer Weise auch „katholischen“ Pastoralbriefen andererseits. Das ist der Charakter des „katholischen“ Neuen Testaments, der durch den ältesten Gebrauch desselben (bei Irenäus und Tertullian) bestätigt wird. — Wenn oben die Apostelgeschichte eine junge Schrift genannt worden ist, so ist das im Hinblick auf den Kanon gemeint. An sich ist die Schrift alt und grösstentheils zuverlässig.

¹ Hierin ist es ohne Zweifel begründet, dass man die Neuerung, wie es scheint, kaum empfunden hat. Die Verhältnisse liegen hier ähnlich wie in Bezug

Kirchen, sei es zur gemeinsamen Erbauung, sei es zu theologischen Zwecken, zu gebrauchen, wurde die neue Sammlung bereits hoch erhoben¹. Die Ursachen und Beweggründe aber, die dazu geführt haben, sie zu kanonisiren, d. h. dem A. T. völlig gleichzustellen, lassen sich theils der früheren Geschichte, theils der Art der Benutzung der neuen Bibel, theils dem Erfolge, den ihre Schöpfung gehabt hat, entnehmen: 1) Herrnworte und prophetische Kundgebungen — auch schriftlich aufgezeichnet — hatten stets in den Gemeinden massgebendes Ansehen genossen; in der neuen Sammlung befanden sich somit Stücke, deren Autorität von Anfang an unzweifelhaft war², 2) was man „Predigt der Apostel“, „Lehre der Apostel“ u. a. nannte, galt ebenfalls von den ältesten Zeiten her wie für völlig einstimmig so auch für massgebend; man hatte aber schlechterdings keine Veranlassung gehabt, es urkundlich zu fixiren, weil man es unverfälscht zu besitzen glaubte und frei reproducirte. In dem Moment, wo man dazu aufgefordert war, es authentisch zu fixiren — er bezeichnet | den entscheidenden Umschwung der Dinge —, sah man sich, widerwillig oder nicht, auf Schriften gewiesen. Was einst von dem Zeugniß der Apostel, so lange es noch nicht zusammengefasst und niedergeschrieben war, gegolten hatte, das musste sich nun auf die fixirte Hinterlassenschaft der Apostel übertragen, 3) Marcion war bereits mit der Bildung eines Kanons (im strengen Sinn des Worts) aus christlichen Schriften vorangegangen, 4) durch die Kanonisirung und Gleichstellung der apostolischen Schriften mit dem A. T. einerseits, durch die Unterordnung unfügsamer Schriften unter die Apostelgeschichte andererseits, war die Auslegung mit einem Schlage sicher gestellt. Wenn diese Schriften für sich selber betrachtet wurden, boten sie, namentlich die paulinischen Briefe, die grössten Schwierigkeiten. Man kann noch aus Irenäus und Tertullian erkennen, dass die Pflicht, sich mit diesen

auf die apostolische Glaubensregel: dort schloss man sich an das Taufbekenntniss, hier an die althergebrachten Leseschriften an. Aber ein grosser Unterschied ist darin gegeben, dass man aus dem bereits fixirten Taufbekenntniss einen elastischen Massstab gewann, der wie ein fester gehandhabt wurde und daher ausserordentlich praktisch war, während umgekehrt die noch nicht abgegrenzte Gruppen von Leseschriften auf eine geschlossene Sammlung reducirt worden ist.

¹ Anfangs d. h. um 180 scheinen Evangelien und Paulusbriefe nur im Gebrauch, nicht in der Theorie gleichwerthig gewesen zu sein; auch findet sich bei Irenäus der Name N. T. noch nicht, und die Sache selbst ist bei ihm noch nicht rein ausgeprägt, s. Werner in den Text. u. Unters. z. althchrstl. Lit.-Gesch. Bd. VI, 2.

² S. oben S. 339f. Anm. 1.

Briefen in Einklang zu setzen, der Kirche von Marcion und den Häretikern aufgezwungen worden ist, und dass sie sich selbst ohne diesen Zwang schwerlich in die Lage gebracht hätte, sich über ihr Verhältniss zu jenen Briefen in der Form der Kanonisirung Rechenschaft zu geben ¹. Hier zeigt sich am klarsten, dass die Sammlung der Schriften nicht aus dem Bestreben der Kirche abgeleitet werden darf, sich ein wirksames Kampfesmittel zu schaffen. Aber was die Sammlung an Schwierigkeiten bot, so lange sie blosser Sammlung war, das verschwand in dem Momente, wo sie als heilige Sammlung angeschaut wurde. Denn nun war der Grundsatz: *μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις*, auf alle widerstrebenden und anstössigen Details anzuwenden ²; nun war es geboten, die eine Schrift aus der anderen — also die paulinischen Briefe aus den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte ³ — zu erklären; nun war jene „Mischung“ — wie Tertullian sich ausdrückt ⁴ — des A. und N. T.'s gefordert aus der sich als erstes Gesetz für die Auslegung der zweiten Bibel die volle Anerkennung der an der alten Bibel festgestellten Erkenntnisse ergab. Die Kanonisirung der neuen Sammlung war somit eine Nothwendigkeit, die sich sofort aufdrängen musste, wenn nicht Zweifel aller Art Raum finden sollten. Solche waren in grosser Fülle durch die Exegese der Häretiker angeregt: durch die Kanonisirung der Urkunden entzog man sich ihnen; 5) im Laufe des 2. Jahrhunderts nahm der urchristliche Enthusiasmus immer mehr ab; nicht nur starben die Apostel, Propheten und Lehrer aus, sondern die religiöse Stimmung der Mehrzahl der Christen änderte sich. An die Stelle unmittelbarer religiöser Begeisterung, die das Bewusstsein, selbst den Geist zu besitzen, zur Folge gehabt hatte ⁵, trat eine reflectirte Frömmigkeit. Eine solche verlangt Normen; zugleich aber ist ihr die Einsicht eigen-

¹ Irenäus hat in seinem grossen Werke zur Genüge dargethan, welche Anstösse ihm viele Stellen in den paulinischen Briefen, die bisher fast lediglich von Männern wie Marcion, Tatian und von den Theologen aus Valentin's Schule als Lehrschriften ausgebeutet worden waren, bereitet haben. Die Schwierigkeiten sind natürlich auch noch in der Folgezeit fort und fort empfunden worden, s. z. B. Method., Conviv., Orat. III, 12.

² Schon Apollinaris von Hierapolis hält es für unmöglich, dass die (4) Evangelien sich widersprechen (s. Routh, Reliq. S. I² p. 150).

³ S. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern 1877 S. 8.

⁴ S. auch Clemens, Strom. IV 21¹²⁴ VI 15¹²⁵, auch häufig bei Orig., z. B. de princ. praef. 4.

⁵ Die römische Gemeinde bezeichnet in ihrem Schreiben an die korinthische ihre eigenen Worte als Gottesworte (I Clem. 59¹) und fordert desshalb auf, gehorsam zu werden „τοῖς ὑψ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος“ (63²).

thümlich, dass sie selbst activ nicht das ist, was sie sein sollte, dass sie aber ihre Legitimität indirect und „objectiv“ erweisen müsse. Der Bruch mit der Ueberlieferung, die Abweichung von dem Ursprünglichen, wird gefühlt und erkannt. Man verdeckt sie aber vor sich selber, indem man die Repräsentanten der Vergangenheit auf eine unerreichbare Höhe stellt und ihre Qualitäten so bemisst, dass es dem Geschlechte der Gegenwart zu eigener Beruhigung unmöglich gemacht und verboten wird, sich mit ihnen zu vergleichen. Sobald es soweit gekommen ist, werden diejenigen in hohem Masse verdächtig, welche, die religiöse Selbständigkeit festhaltend, die alten Massstäbe anwenden wollen. Einerseits erscheinen sie als anmassend und hochmüthig, andererseits als Störer der nothwendigen Neuordnung, die ihr Recht daran hat, dass sie unvermeidlich ist. Diese Entwicklung der Dinge ist auch für die Geschichte des Kanons von höchster Bedeutung gewesen. Seine Aufstellung hatte sehr rasch das Urtheil zur Folge, dass die Zeit der göttlichen Offenbarungen abgelaufen sei, und dass sie sich in den Aposteln, resp. in deren Hinterlassenschaft, erschöpft haben. Man kann nicht sicher nachweisen, dass der Kanon aufgestellt worden ist, um dies Urtheil zu begründen; aber man kann nachweisen, dass er sehr rasch seine Spitze gegen solche Christen gekehrt hat, welche Propheten sein wollten oder sich auf die fortgehende Prophetie beriefen. Die Wirkung, welche der Kanon hier gehabt hat, ist die entscheidendste und bedeutendste. Was Tertullian als Montanist von einem seiner Gegner behauptet: „prophetiam expulit, paracletum fugavit“, das gilt vielmehr von dem N. T., welches derselbe Tertullian als Katholiker anerkannt hat. Das N. T. hat, wenn auch nicht mit einem Schlage, dem Zustande ein Ende gemacht, dass ein beliebiger Christ, vom Geiste inspirirt, massgebende Aufschlüsse und Anordnungen geben, und dass seine Phantasie die Geschichte der Vergangenheit in glaubwürdiger Weise bereichern, die Ereignisse der Zukunft in ebenso glaubwürdiger Weise voraussagen durfte. Wie die Aufstellung des Kanons die Production heiliger That-sachen — wenn auch nicht abschliessend — begrenzt hat, so hat sie jeden Anspruch der christlichen Prophetie auf öffentliche Geltung abgethan. Durch den Kanon ist es zur Anerkennung gekommen, dass alles nach-apostolische Christenthum nur vermitteltes und particulares Christenthum ist und daher selbst niemals Massstab sein kann: nur die Apostel haben den Geist Gottes vollständig und ohne Mass besessen; sie allein sind daher Medien der Offenbarung, und an ihrem Worte allein, das als Wort des Geistes gleichwerthig neben das Wort Christi tritt, ist Alles, was Christenthum ist, zu messen ¹.

¹ Tertull. de exhort. 4: „Spiritus quidem dei etiam fideles habent, sed

Der h. Geist und die Apostel wurden zu Correlatbegriffen (Tert., de pudic. 21); da aber die Apostel — und das war doch ein Fortschritt gegenüber dem früheren Zustande, denn was wusste man von den Aposteln? — immer mehr hinter die NTlichen Schriften zurücktraten, so wurde der h. Geist und die Apostel als Verfasser der NTlichen Schriften zu Correlatbegriffen. Die Annahme der Inspiration der apostolischen Schriften — Inspiration in dem vollen und allein verständlichen Sinn, den das Alterthum damit verbunden hat — war die Folge¹. Durch diese Annahme wurden die Apostel, den Verfassern der ATlichen Schriften als Propheten völlig gleichgestellt². Aber Irenäus und Tertullian brachten bei aller Gleichsetzung einen Unterschied zwischen Beiden zum Ausdruck, indem sie die ganze Geltung des N. T.'s vom Begriff des Apostolischen ableiteten, der noch ein bedeutendes Plus über das Prophetische hinaus einschliesse: weil jene Männer Apostel, d. h. die von Christus selbst erwählten und mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragten Personen sind, darum haben sie den Geist erhalten und sind ihre Schriften geisterfüllt. Für das Bewusstsein der Abendländer³ ist das Apostolische unzweifelhaft das Primäre an der Sammlung; mit diesem ist auch die Inspiration gesetzt, weil die Apostel nicht

non omnes fideles apostoli . . . Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod ceteri.“ Clem. Alex., Strom. IV, 21 135: "Ἐκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι. Serapion bei Euseb., h. e. VI, 12 s: ἡμεῖς καὶ τὸν Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν. Der angedeutete Erfolg des Kanons ist unzweifelhaft segensreich gewesen; denn der Enthusiasmus bedrohte das Christenthum mit vollständiger Verwilderung und unter seinem Schutze konnte sich das Fremdeste ansiedeln. Dieser Gefahr, die der Kanon einigermaßen abgewehrt hat, stehen allerdings grosse Nachtheile gegenüber, die sich daraus ergaben, dass man die Gläubigen in gesetzlicher Weise an ein neues Buch verwies, und dass man die in dem Buche befassten Schriften durch die Annahme, sie seien inspirirt, sowie durch die Forderung der „*expositio legitima*“ zunächst völlig verdunkelte.

¹ S. Tertull. de virg. vel. 4; de resurr. 24; de ieiun. 15; de pudic. 12. Zum Begriff des Inspirirten gehört vor Allem die Suffizienz (s. z. B. Tertull., de monog. 4: „Negat scriptura quod non notat“) und die gleich hohe Bedeutung aller Theile (s. Iren. IV 28 s: „Nihil vacuum neque sine signo apud deum“).

² Die directe Bezeichnung „Propheten“ ist jedoch in der Regel vermieden worden. Der Kampf mit dem Montanismus machte es rathsam, von ihr abzu- sehen; doch s. Tert. adv. Marc. IV 24: „Tam apostolus Moyses, quam et apostoli prophetae“.

³ Man vgl. auch, was der Verfasser des Muratorischen Fragments dort bemerkt hat, wo er über den Hirten des Hermas redet.

hinter den ATlichen Schriftstellern zurückstehen können. Eben deshalb konnten sie von der neuen Sammlung in viel radicalerer Weise Alles ausschliessen, was nicht apostolisch war. Sie haben selbst Schriften, die in ihrer Form deutlich auf den Charakter inspirirter Schriften Anspruch machten, nicht aufgenommen, offenbar weil sie ihnen das Mass von Autorität nicht beileigten, welches für sie allein an dem Apostolischen haftete¹. Der neue Schriftenkanon, welchen Irenäus und Tertullian vertreten, will zunächst nichts anderes sein als eine Sammlung apostolischer Schriften, die als solche auf absolute Autorität Anspruch macht². Sie steht neben der apostolischen Glaubensregel, und an diesem treu bewahrten Besitze erweist sich die über die Welt zerstreute Kirche als die apostolische Kirche.

Aber für die Zeit um 200 lässt sich eine solche strenggeschlossene apostolische Schriftensammlung längst noch nicht überall in der Kirche nachweisen. Es wird zwar noch immer behauptet, dass die antiochenische und alexandrinische Kirche damals ein N. T. besaßen, welches sich nach Umfang und Ansehen ganz wesentlich mit dem der römischen Kirche gedeckt habe; allein ein solches Urtheil ist nicht begründet. Was zunächst die antiochenische Kirche betrifft, so geht

¹ Hier erfolgte der stärkste Bruch mit der Ueberlieferung, und es musste zunächst fraglich bleiben, wie man die Apokalypsen zu beurtheilen habe. Ihr Schicksal ist im Abendlande lange nicht entschieden worden; aber sehr rasch ist entschieden worden, dass sie auf öffentliche kirchliche Geltung keinen Anspruch haben, weil ihre Verfasser die Fülle des Geistes nicht besessen haben, die allein den Aposteln zukommt.

² Die Streitfrage, ob man Alles, was zuverlässig als apostolisch galt, für kanonisch gehalten hat, ist in Bezug auf Irenäus und Tertullian, denen auch umgekehrt lediglich das Apostolische kanonisch gewesen ist, zu bejahen. Dagegen scheint mir aus dem Muratorischen Fragment eine sichere Ansicht hierüber nicht hervorzugehen. (Abgelehnt wurden schliesslich Ev., Acta, Kerygma, Apokal. Petri, sowie die Acta Pauli; damit wurden sie zugleich für unecht erklärt). Darin aber stimmen die drei genannten Zeugen überein (s. auch App. Const. VI 16), dass im Grunde die apostolische regula fidei die letzte Instanz ist, sofern nach ihr zu entscheiden ist, ob eine Schrift wirklich apostolisch ist oder nicht, und sofern — nach Tertullian — deshalb der Kirche allein die apostolischen Schriften zukommen, weil sie allein die apostolische regula besitzt (de praescr. 37 ff.); aber die regula legitimirt natürlich nicht jene Schriften, sondern beweist nur, dass sie authentisch sind und die Häretiker nichts angehen. Auch darin stimmen jene Zeugen überein, dass die prophetische Form einer christlichen Schrift ihr noch kein Anrecht auf Aufnahme in den Kanon giebt. Für die Apostel ergab sich, genau besehen, im Sinne der alten Kirche im Gegensatz zum Montanismus das Paradoxon, dass sie Propheten, d. h. Geistesträger seien, ohne doch Propheten im strengen Sinne zu sein.

aus dem Brief des Bischofs Serapion (± 190 bis ± 209), den Eusebius (VI, 12) mitgetheilt hat, hervor, dass man in Cilicien — und wahrscheinlich auch in Antiochien selbst — ein festgeschlossenes N. T. noch nicht gehabt hat. Offenbar vertritt Serapion bereits den katholischen Grundsatz, dass alles Apostelwort für die Kirche denselben Werth habe wie das Herrnwort; aber eine festgeschlossene Sammlung des Apostolischen hat ihm noch nicht zu Gebote gestanden¹. Dann aber wird es höchst unwahrscheinlich, dass der Bischof Theophilus von Antiochien, der bereits unter Commodus gestorben ist, eine solche vorausgesetzt hat. In der That führen nun auch die Angaben in der Schrift ad Autolycum nicht auf ein fertiges N. T.². Theophilus braucht die paulinischen Briefe fleissig und erwähnt den Evangelisten Johannes (c. 11) unter den Pneumatophoren. Aber als kanonische Instanzen kennt er nur die h. Schriften (des A. T.'s) d. h. die Schriften der Propheten (Pneumatophoren); diese alttestamentlichen Propheten setzen sich aber fort in einer weiteren Gruppe von „Geistträgern“; die nicht näher zu bestimmen ist, zu der aber jedenfalls die Verfasser der (vier) Evangelien und der Verfasser der Apokalypse gehörten. Von den Aposteln hat Theophilus merkwürdiger Weise niemals gesprochen. Waren sie ihm vielleicht alle, einschliesslich des Paulus, „Geistträger“, so ist doch durch nichts angedeutet, dass er ihre Briefe für kanonisch gehalten hat, vielmehr ist das Gegentheil aus der verschiedenen Art der Benutzung des A. T.'s und der Evang. einerseits und der paulinischen Briefe andererseits evident. Gekannt hat Theophilus die vier Evang. (doch für Marcus fehlt der Beleg), die dreizehn Paulusbriefe (für Thessal. fehlt der Beleg), höchst wahrscheinlich auch den Hebräerbrief, ferner 1. Petr. und Apok. Joh. Dass keine einzige Stelle die Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte verräth, ist von Bedeutung³.

¹ Das von Eusebius mitgetheilte Bruchstück aus dem Brief des Serapion ist deshalb so interessant, weil es zeigt, sowohl wie weit, als wie weit noch nicht die Kanonbildung in Antiochien damals vorgeschritten gewesen ist.

² S. meinen Aufsatz „Theophilus v. Antiochien und das N. T.“ in der Ztschr. f. KGesch. XI, S. 1 ff.

³ Die wichtigsten Stellen sind ad Autol. II 9 22: ὁθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἄγρια γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει κτλ. (folgt Joh 11); III 12: καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἶρηκεν, ἀκόλουθα εὐρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι; III 13: ὁ ἄγιος λόγος — ἡ εὐαγγέλιος φωνή; III 14: Ἡσαΐας — τὸ δὲ εὐαγγέλιον — ὁ θεῖος λόγος (mit der letzteren Formel sind paulinische Briefe nicht als kanonisch citirt, sondern ein ATliches Gottesgebot, das in paulinischer Fassung gegeben wird). Sehr beachtenswerth ist, dass die aus Syrien stammende und der 2. Hälfte des 3. Jahrhundertt angehörige Grundschrift

Es könnte nun allerdings gewagt erscheinen, auf Grund des Materiales, welches Theophilus und die Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen liefern, den Schluss zu ziehen, dass die Bildung eines NTlichen Kanon nicht überall von demselben Interesse bestimmt gewesen und daher auch nicht überall gleichartig verlaufen ist. Es könnte gewagt erscheinen, anzunehmen, dass man zwar in Kleinasien und Rom mit der Sammlung apostolischer Schriften zu einem festgeschlossenen Kanon begonnen habe, dem dann nothwendig das Prädicat der Inspiration ertheilt worden sei, während man anderswo die Vorstellung der Inspiration auf eine grosse, nicht fest bestimmte Anzahl ehrwürdiger und alter Schriften übertragen, resp. bei ihnen belassen habe und erst später eine Auswahl nach strengerem historischen Gesichtspunkt zu Stande gekommen sei. Allein nicht nur entspricht die letztere Entwicklung dem Ansätze, der sich bei Justin findet, sondern sie lässt sich auch m. E. aus den reichhaltigen Angaben des Clemens Alexandrinus belegen¹. | 1) Clemens unterscheidet in der gesammten Litteratur der Griechen und Barbaren zwischen profanen und göttlichen d. h. inspirirten Schriften; da er überzeugt ist, dass alle Wahrheitserkenntniss auf Inspiration beruht, so sind ihm alle Schriften, resp. alle Theile, Abschnitte oder Sätze von Schriften, welche religiös-sittliche Wahrheiten enthalten, inspirirt²; dieses Urtheil schliesst eine Unterscheidung unter diesen Schriften aber nicht aus, sondern fordert dieselbe, 2) das A. T., eine festgeschlossene Sammlung von Büchern, gilt dem Clemens als ganzes und in allen seinen Theilen als das göttliche, d. h. inspirirte Buch κατ' ἐξοχήν, 3) wie Clemens von dem alten Bund einen neuen in thesi unterscheidet, so unterscheidet er auch von den Büchern

der 6 Bücher apost. Constitutionen noch kein N. T. kennt; ihre Instanz ist neben dem A. T. lediglich das „Evangelium“.

¹ Ueber das N. T. des Clemens giebt es noch keine genügende Untersuchung; denn was Volkmar bei Credner, Gesch. des NTlichen Kanon S. 382 ff., bietet, reicht nicht aus. Der diesem Lehrbuch zugemessene Raum verbietet es mir, die Ergebnisse meiner Studien hier zu begründen: verwiesen sei wenigstens auf einige wichtige Stellen, die ich gesammelt habe: Strom. I §§ 28 100 II §§ 22 28 29 III §§ 11 66 70 71 76 93 108 IV §§ 2 91 97 105 130 133 134 138 159 V §§ 3 17 27 28 30 31 38 80 85 86 VI §§ 42 44 54 59 61 66—68 88 91 106 107 119 124 125 127 128 133 161 164 VII §§ 1 14 34 76 82 84 88 94 95 97 100 101 103 104 106 107. Ueber die Schätzung der Briefe des Barnabas und des Clemens Rom., sowie des Hirten bei Clemens s. die Prolegg. zu meiner Ausgabe der Opp. Patr. Apost.

² Nach Strom. V 14 138 hat sogar der Epikureer Metrodorus einen gewissen Ausspruch „ἐνθεώω“ gethan; aber andererseits: Homer ist ein Prophet wider Willen gewesen, s. Paedag. I 6 38, dazu § 51.

des alten Bundes Bücher des neuen Bundes, 4) diese Bücher, die er mit der Formel τὸ εὐαγγέλιον und οἱ ἀπόστολοι bezeichnet hat, gelten ihm ebenfalls als inspirirt, aber sie bilden für ihn keine festgeschlossene Sammlung, 5) streng genommen sind es, wenn nicht alles trägt, die vier Evangelien allein, die er als dem A. T. völlig gleichwerthig angesehen und behandelt hat (die Formel: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὸ εὐαγγέλιον findet sich nicht selten, und an diesem Complexe wird alles Uebrige, auch das Apostolische, gemessen)¹; bereits die paulinischen Briefe sind ihm nicht in derselben Weise Instanz wie die Evv., obschon er sie gelegentlich als γραφαί bezeichnet²; eine Stufe unter den paulinischen Briefen steht noch eine weitere Klasse von Schriften, nämlich die Briefe des Clemens und Barnabas, der Hirte des Hermas u. a.: es wäre irrthümlich diese Gruppe im Sinne des Clemens als eine Appendix zum N. T. oder gar als Antilegomena zu bezeichnen; denn eine solche Bezeichnung würde voraussetzen, dass Clemens eine festgeschlossene Sammlung, deren Theile ihm gleichwerthig waren, vorausgesetzt hat, was nicht nachgewiesen werden kann³, 6) betreffs einiger Bücher, wie der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, des Κήρυγμα Πέτρου u. a. bleibt es ganz zweifelhaft, welche Autorität Clemens ihnen beigelegt hat⁴; die Διδαχὴ hat | er als γραφή citirt, 7) in der Bestimmung und Werthschätzung der h. Bücher des N. T. ist Clemens offenbar von einer kirchlichen Tradition bestimmt (er erkennt nur vier Evangelien — nicht mehr — an, weil nur so viele überliefert sind); diese Tradition hatte bereits die meisten der als γραφαί zu schätzenden christlichen Schriften als apostolische bezeichnet, aber sie hatte dem Begriff des Apostolischen einen Umfang gegeben, der den Umfang, in dem Irenäus und Tertullian den Begriff fassten, weit übertraf⁵, und sie hatte trotzdem nicht alle neuen

¹ Die Evv. heissen im Pädagog regelmässig ἡ γραφή, dagegen selten die die Briefe; sie werden mit „Apostolos“ citirt.

² Sehr interessant ist auch, dass Clemens den parabolischen Charakter der h. Schriften fast nirgendwo an der Brieflitteratur darthut, sondern an dem A. T. und dem Ev., wie er auch Stellen aus anderen Schriften fast niemals allegorisiert hat. I Cor 3² wird einmal im Paedag. (I 6⁴⁹) so citirt: τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ ἁγίον πνεῦμα τῇ τοῦ κυρίου ἀποχρώμενον φωνῇ λέγει. Aus Paed. I 7⁶¹ darf man schwerlich schliessen, dass Clemens den Paulus „Prophet“ genannt hat.

³ Sehr bemerkenswerth ist, dass Clemens Paedag. II 10⁸³ Strom. II 15⁶⁷ sq. eine Interpretation, welche der Verf. des Barnabasbriefes gegeben hat, kritisiert hat, obgleich er den Barnabas Apostel nennt.

⁴ Man kann hierher auch die Apostelgeschichte ziehen, die etwa wie das κήρυγμα gebraucht ist; citirt ist sie Paed. II 16 56 Strom. I 50 89 91 92 153 154 III 49 IV 97 V 75 82 VI 63 101 124 165.

⁵ Die „70 Jünger“ galten auch als Apostel, und in diesen Kreis wurden

Schriften, die man für heilig hielt, unter denselben zwingen können (Hermas). Zur Zeit als Clemens schrieb, kann in der alexandrinischen Kirche weder der Grundsatz gegolten haben, dass alles Apostolische kirchliche Leseschrift und massgebende Instanz wie das A. T. sein müsse, noch der andere, dass nur das Apostolische — das Wort auch im weiteren Sinne genommen — Anspruch auf kirchliche Geltung habe. Bei aller Anerkennung des hohen Masses von Freiheit und Eigenthümlichkeit, das dem Clemens zukommt und unter voller Berücksichtigung der grossen Schwierigkeiten, die dem Versuche entgegenstehen, aus den Schriften des Clemens das kirchlich Giltige zu ermitteln, wird man doch als sicher annehmen dürfen, dass zu der Zeit, als er schrieb, in Alexandrien die Bildung des NTlichen Kanons — vielmehr richtiger: seine kirchliche Reception und strenge Prädicirung — noch im Flusse gewesen ist. Der damalige Zustand der alexandrinischen Kirche darf vielleicht also vorgestellt werden: kirchliche Gewohnheit hatte einer sehr grossen Zahl urchristlicher Schriften eine Autorität beigelegt, ohne dass diese Autorität näher definirt oder der des A. T. gleichgesetzt worden wäre; was sich als inspirirt oder als apostolisch oder als alterthümlich und erbaulich gab, galt als vom Geist gewirkt und darum als Gottes Wort. Das Ansehen dieser Schriften wuchs in dem Masse, als man selbst unfähiger wurde, Aehnliches zu produciren. Nicht lange vor der Zeit, in der Clemens schrieb, hatte aber auch in Alexandrien eine systematische Ordnung der schriftlich fixirten urchristlichen Ueberlieferung stattgefunden. Aber während der Kanon in den Gebieten, | für welche Irenäus und Tertullian eintreten, so zu sagen mit einem Schlage entstanden und recipirt worden sein muss, hat in Alexandrien ein langsamer Process zu ihm geführt. Das Princip der Apostolicität scheint auch hier für die Sammler und Redactoren von hoher Wichtigkeit gewesen zu sein; aber man wandte es anders an als in Rom. Man verfuhr conservativ, indem man den Bestand der für inspirirt geltenden Schriften des christlichen Alterthums möglichst bewahren wollte, d. h. man suchte möglichst alle diese Schriften als apostolisch zu prädiciren, indem man der Bezeichnung einen weiteren Spielraum

die Verfasser von Schriften eingerechnet, deren Namen sonst die Gewähr einer Autorität nicht boten, resp. man legte für werthvoll erachteten Schriften, die man aus irgend welchem Grunde nicht zu apostolischen (im engsten Sinn) stempeln konnte, Namen von Verfassern bei, die man für Apostel (im weiteren Sinn) auszugeben nicht gehindert war. Dieser weitere Gebrauch des Begriffs „apostolisch“ ist übrigens keine Neuerung, s. meine Ausgabe der *Αἰαχῆ* S. 111—118.

gab und einen apostolischen Ursprung für viele Schriften künstlich erzeugte. So erklärt sich das Urtheil über den Hebräerbrief, so die Bezeichnung des Barnabas und Clemens als Apostel¹. Hätte sich dies Unternehmen in der Kirche durchgesetzt, so wäre ein bedeutend umfangreicherer Kanon zu Stande gekommen als im Abendland. Allein es ist mehr als fraglich, ob es überhaupt die Absicht jener ersten alexandrinischen Sammler gewesen ist, die grosse Sammlung, die so entstand, als ein N. T. dem A. T. an die Seite zu setzen, resp. ob ihr Unternehmen in diesem Sinne von der Kirche sofort gewürdigt worden ist. Man darf im Hinblick auf die verschiedene Haltung, die Clemens zu den verschiedenen Gruppen innerhalb dieser Sammlung von *γραφαί* eingenommen hat, behaupten, dass man in der alexandrinischen Kirche damals zwar Evangelium und Apostel mit Gesetz und Propheten zusammengestellt hat, dass aber alles das, was man (sei es noch als inspirirt, sei es schon als apostolisch) schätzte, dem A. T. im Ansehen nicht gleichgestellt war, und dies desshalb nicht, weil jene grosse Sammlung der urchristlichen, inspirirten und als apostolisch-prädicirten Litteratur schwerlich ebenso im öffentlichen, kirchlichen Gebrauche stand wie das A. T. und die Evv.

Aber wie dem auch sein mag — wenn man unter dem N. T. eine festgeschlossene und in allen ihren Theilen gleichwerthige Sammlung aller für echt gehaltenen Schriften der Apostel, d. h. der Urapostel und des Paulus, versteht, so hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein N. T. noch nicht besessen; aber sie befand sich auf dem Wege zu einem solchen. Zur Zeit des Origenes ist sie diesem Ziele bereits sehr viel näher gekommen. Damals sind in Alexandrien die Schriften, welche im Abendlande das N. T. bildeten, sämmtlich einander gleich geachtet worden; auch standen sie in jeder Hinsicht dem A. T. gleich. Das Princip der Apostolicität ist strenger gefasst und sicherer angewendet worden. Demgemäss ist zur Zeit des Origenes auch der Umfang der „heiligen Schriften“ bereits eingeschränkt (doch verdankt man der alex. Kirche die Siebenzahl der

¹ Ohne Zusammenhang mit der Kanonbildung in Kleinasien und Rom kann auch die in Alexandrien nicht gewesen sein; das beweist nicht nur die Vierzahl der Evangelien, sondern in noch höherem Masse die Aufnahme von 13 paulinischen Briefen. Klarer würden wir hier sehen, wenn sich für die Reihenfolge der heiligen Schriften den Werken des Clemens, einschliesslich der Hypotyposen, etwas Sicheres entnehmen liesse; aber das Unternehmen, diese Reihenfolge festzustellen, ist an sich bedenklich, weil Clemens' „Kanon des N. T.“ noch nicht fest abgegrenzt gewesen ist. Derselbe kann mit einer halbfertigen Statue verglichen werden, deren Oberkörper bereits fertig ausgemeisselt ist, während die unteren Theile noch im Steine stecken.

katholischen Briefe). Aber die Ausscheidung, gemessen an dem Kanon der abendländischen Kirche, der an ihr nicht unbetheiligt gewesen sein kann, war keine vollständige. Gelehrte Ueberlegung erfand die Bezeichnung „Antilegomena“ für eine Gruppe von Schriften im alexandrinischen Kanon. An der folgenden Entwicklung, in der der Kanon überall erst zu einem Abschluss gekommen ist — soweit er überhaupt einen solchen erhalten hat —, kann die dogmengeschichtliche Betrachtung ein erhebliches Interesse nicht mehr nehmen; denn die Differenzen in dem Umfange des Kanons, die noch bestanden, sind wesentlich ohne Einfluss auf seinen Gebrauch und sein Ansehen geblieben, und die fortgesetzten Bemühungen, einen einheitlichen, streng abgeschlossenen Kanon herzustellen, sind in der Folgezeit allein von der Rücksicht auf die Tradition bestimmt worden. Die Ergebnisse sind allerdings kirchengeschichtlich von hoher Wichtigkeit, weil sie das wechselnde Ansehen der grossen Kirchen des Abend- und Morgenlandes und ihrer Gelehrten in der Christenheit bezeugen.

Zusatz. Die Erfolge der Kanonisirung eines Theiles der urchristlichen Schriften — bei allen Nöthigungen, die hier gewaltet haben, doch eine Grossthat der Kirche!¹ — lassen sich in einer Reihe von Antithesen zusammenfassen: 1) Das N. T. — die durch Ausscheidung hergestellte „apostolische“ Schriftensammlung — hat einen Theil, und zwar unstreitig den werthvollsten, der Urlitteratur vor dem Untergang geschützt; aber es hat alles Uebrige aus dieser Litteratur als Anmassungen oder Fälschungen oder als Ueberflüssiges in steigendem Masse der Missachtung und somit dem Untergange preisgegeben². 2) Das N. T. hat, wenn auch nicht mit einem Schlage, der Abfassung von Schriften, die mit dem Anspruch auf Autorität für die Christenheit (Inspiration) auftraten, ein Ende bereitet; aber es hat das Aufkommen einer kirchlich-profanen Litteratur erst ermöglicht und die acuten Gefahren, die eine solche Litteratur mit sich brachte, neutralisirt. Indem es aller Schriftstellerei Raum gab, die sich nicht in Conflict zu ihm setzte, hat es der Kirche die Möglichkeit gewährt, alle Bildungselemente der Griechen für sich zu ver-

¹ Man kann in der ganzen Kirchengeschichte keine Schöpfung nennen, die eine grössere That gewesen wäre, als die Bildung der apostolischen Sammlung und ihr Gleichstellung mit dem A. T.

² Die Geschichte der in das N. T. definitiv nicht aufgenommenen urchristlichen Schriften in der Kirche belehrt hierüber. Die Schicksale einiger derselben sind geradezu tragisch zu nennen. Die Schriften der Patres vom 4. Jahrh. ab wurden ihnen weit vorgezogen, sofern man sie nicht geradezu als Fälschungen brandmarkte.

werthen; aber es hat zugleich für die so entstandenen neuen christlichen Productionen einen kirchlichen Stempel verlangt¹. 3) Das N. T. hat den historischen Sinn und den geschichtlichen Ursprung der in ihm enthaltenen Schriften, namentlich der Paulusbriefe, verdunkelt; aber es hat zugleich die Bedingungen für ein eingehendes Studium jener Schriften geschaffen; wenn auch die neue exegetisch-theologische Wissenschaft der Kirche zunächst das Meiste für die historische Neutralisirung der NTlichen Schriften gethan hat, so hat sie doch andererseits sofort auch mit einer kritischen Wiederherstellung des ursprünglichen Sinnes der Schriften begonnen; aber auch abgesehen von der theologischen Wissenschaft erhielt das ursprüngliche Christenthum durch Vermittelung des N. T. im Einzelnen und allmählich leisen Einfluss auf die Lehrentwicklung der Kirche, ohne freilich das traditionelle Gefüge in seiner natürlichen Weiterentwicklung durchgreifend bestimmen zu können. Da man die immer bestimmter explicirte apostolische regula fidei zum Massstabe der Erklärung der h. Schriften nahm, und da jene regula auch in ihrer antignostischen und philosophisch-theologischen Deutung als die apostolische galt, so wurde die Auffassung des Christenthums, wie sie sich in der Kirche gebildet hatte, in das N. T. hineininterpretirt. Nur in gewissen Unterströmungen und in einzelnen Erkenntnissen konnte sich somit zunächst der Geist des N. T. geltend machen; aber die Gefahr einer totalen Säcularisirung des Christenthums ist nicht zum mindesten durch das N. T. abgewehrt worden. 4) Das N. T. hat der enthusiastischen Production von „Thatsachen“ einen Damm entgegengesetzt; aber es hat zugleich durch die Grundsätze der Auslegung, die es als eine Sammlung von inspirirten Schriften selbst vorschrieb² (Grundsatz der Einstimmigkeit, der unbeschränkten Combination, der absoluten Deutlichkeit und Suffizienz — Allegorismus), die gelehrte theologische Production neuer Thatsachen zur nothwendigen Folge gehabt. | 5) Das N. T. hat eine Zeit der göttlichen Offenbarung abgegrenzt und es jedem Christen verwehrt, sich den Jüngern Jesu zu vergleichen; es hat damit der Herabsetzung der christlichen

¹ S. hierüber Overbeck's Abhandlung über die Anfänge der patristischen Litteratur, a. a. O. S. 469f. Immerhin war Anfangs, auch nach der Schöpfung des NTlichen Kanons, die theologische Schriftstellerei ein Unternehmen, dessen Gefährlichkeit man sehr empfand; s. den Antimontanisten bei Euseb. h. e. V 16 3: *θεδιώς καὶ ἐξευλαβοῦμενος, μὴ πῃ δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιδάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ*. Aehnliches bei anderen altkatholischen Vätern (s. z. B. Clemens Alex.).

² Aber wie verschieden waren die Auslegungen; man vergleiche die Exegese des Origenes und etwa Tertull., Scorp. 11.

Ideale und Forderungen geradezu Vorschub geleistet und diese Depotenzirung in gewisser Weise legitimirt; aber es hat zugleich die Kenntniss der Ideale und Forderungen in Kraft erhalten, ist zum Stachel für das Gewissen der Christenheit geworden und hat die Gefahr einer enthusiastischen Verwilderung des Christenthums abgewehrt.

6) Das N. T. hat, indem es gleichwerthig neben das A. T. gestellt wurde, das kanonische Ansehen des letzteren, welches im 2. Jahrhundert so vielfach angetastet worden war, auf das wirksamste geschützt; aber es hat zugleich Anlass geboten, das Verhältniss von A. und N. T. — damit aber auch das Verhältniss von Christenthum und vorchristlicher Offenbarung — zu untersuchen. Die nächste Folge dieser Untersuchung ist nicht nur die exegetisch-theologische Behandlung des A. T. gewesen, sondern auch eine Betrachtung, kraft welcher aus der Gleichordnung der beiden Testamente eine Unterordnung des A. T. unter das N. T. wurde. Dieses Ergebniss, welches man sofort bei Irenäus, Tertullian und Origenes bemerkt, ist überaus wichtig und folgenreich gewesen¹. Es eröffnete in etwas den Blick für bisher vollständig unverständliche Ausführungen in gewissen NTlichen Schriften, und es veranlasste die Kirche über eine Frage nachzudenken, die bisher nur die Häretiker aufgeworfen hatten, was denn das Eigenthümliche des Christenthums im Unterschied von der ATlichen Religion sei. Eine historische Betrachtung stellte sich in leisen Anfängen ein; aber die alte Auffassung von der Inspiration des A. T. bannte dieselbe in die engsten Grenzen und verbot sie eigentlich immer wieder; denn wie früher berief man sich fort und fort auf das A. T. als auf ein christliches, alle Wahrheiten der Religion in vollkommener Gestalt enthaltendes Buch. Immerhin aber wurde die Auffassung des A. T. hier und dort eine widerspruchsvolle². 7) Nicht

¹ Zur Unterordnung des A. T. unter das N. T., der Propheten unter die Apostel, wie sie sich seit dem Ende des 2. Jahrh. herausgebildet hat, s. die Stelle Novatian, de trinit. 29: „Unus ergo et idem spiritus qui in prophetis et apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper. ceterum ibi non ut semper in illis inesset, hic ut in illis semper maneret, et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus, ibi parce datus, hic large commodatus“.

² Das lässt sich bei allen altkatholischen Vätern nachweisen, am deutlichsten vielleicht an der Theologie des Origenes. Uebrigens ist die Unterordnung der alttestamentlichen Offenbarung unter die christliche nicht lediglich ein Erfolg der Schöpfung des N. T., sondern sie ist auch aus anderen Ursachen zu erklären, s. cap. 5. — Wäre das N. T. nicht geschaffen worden, so hätte die Kirche vielleicht ein christlich stark interpolirtes — dazu fehlten Ansätze nicht, s. oben S. 110 f. — und im Umfang durch die Aufnahme der Apokalypsen erweitertes A. T. erhalten. Die Schöpfung des N. T. hat die Reinheit des A. T.

erst durch die Schöpfung des N. T. ist die verhängnissvolle Identificirung von Herrnwort und Apostelwort (apostolische Tradition) herbeigeführt worden; sie erhielt jedoch durch diese Schöpfung einen neuen Umfang und Inhalt und eine neue Bedeutung; aber das N. T. hat durch die Aufnahme der Paulusbriefe den höchsten Ausdruck des Erlösungsbewusstseins als Richtschnur aufgestellt und durch die Canonisirung des Paulinismus ein segensreiches Ferment in die Kirchengeschichte eingeführt. 8) Durch die Schöpfung des N. T. und den Anspruch, dass es der Kirche allein gehöre, hat die Kirche den nicht katholischen Gemeinschaften jede apostolische Grundlage ebenso entzogen, wie sie dem Judenthum durch Beschlagnahme des A. T. jeden Rechtstitel genommen hat; aber sie hat, indem sie das N. T. zur Norm erhob, damit die Rüstkammer geschaffen, der in der Folgezeit die schärfsten Waffen gegen sie selbst entnommen worden sind¹. — An die Stelle des Evangeliums trat ein Buch, das einen sehr mannigfaltigen Inhalt einschloss, der nun in thesi dieselbe Autorität erlangte wie das Evangelium. Dennoch ist die katholische Kirche niemals eine Religion „des Buches“ geworden, weil man sich in ihr durch die allegorische Methode von jedem unbequemen Buchstaben zu befreien verstand, und weil man das Buch nicht als die unmittelbare Vorlage für die Regelung des Glaubens benutzte, sondern hier die Glaubensregel in den Vordergrund rückte²). In praxi bestand die Regel, dass das N. T. im apologetischen und antihäretischen Kampfe zurückzustehen habe³. Dagegen galt es 1) als der unmittelbar gil-

geschützt; denn nun waren gewaltsame Christianisirungen des ATlichen Textes nicht mehr nöthig.

¹ Von der Gefährlichkeit mancher Schriften d. N. T. hat man von Anfang an in der katholischen Kirche ein sehr deutliches Bewusstsein gehabt, ja aus der Noth eine Tugend gemacht, sofern man die Nothwendigkeit dieser Gefährlichkeit durch eine Theorie nachwies; s. Tertull., de praescr. vv. ll. und de resurr. 63.

² Das N. T. stört und hemmt bis zu einem gewissen Grade das Interesse, den Glauben zusammenzufassen und auf seinen entscheidenden Inhalt zurückzuführen. Es stellt sich selbst wie an die Stelle der Einheit des Systems so auch häufig an die Stelle der Einheit und Geschlossenheit der Glaubensüberzeugung. Daher ist die Glaubensregel als gestaltendes Princip nothwendig und selbst eine unvollkommene ist noch besser als der blosse steuerlose Biblicismus.

³ Aber nicht auf bewusstes Misstrauen darf man das zurückführen — gegen eine solche Auffassung legen schon Irenäus und Tertullian ein sehr entschiedenes Zeugniß ab —, sondern auf die Erkenntniss der Unmöglichkeit einer eindrucksvollen Bestreitung der gebildeten Nichtchristen und der Häretiker aus den Schriften des N. T., welche jenen nicht imponiren konnten und welche diese z. Th. nicht anerkannten oder nach andern Regeln auslegten. Auch das Er-

tige Codex für die Gestaltung des christlichen Lebens¹ und 2) als die entscheidende Instanz in allen den Kämpfen, die sich auf dem Boden der Glaubensregel erhoben. Schon in dem 2. Stadium des montanistischen Kampfes, noch mehr | aber in den Streitigkeiten über die Christologie (in dem Kampfe gegen den Monarchianismus) ist es reichlich verwendet worden. Der Kirche allein gehören die apostolischen Schriften, weil sie allein die apostolische Lehre (regula) bewahrt hat: dies erklärte man den Häretikern und lehnte damit jeden Streit um die Schrift resp. um den Sinn von Schriftstellen im Principe ab; aber im eigenen Hause galt die h. Schrift als die inappellable und völlig selbständige Instanz, gegen die auch eine alte Tradition nicht angerufen werden durfte, und es galt in allen Stücken: πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. In dieser Formel, an deren Stelle sehr selten die andere κατὰ τ. καινὴν διαθήκην tritt, zeigt sich übrigens, dass für das Leben fort und fort die Herrnworte — wie in der ältesten Zeit — den obersten Massstab gebildet haben.

C. Die Umprägung des bischöflichen Amtes in der Kirche zu dem apostolischen Amt. Die Geschichte der Umbildung des Begriffes der Kirche².

1. Der Nachweis, dass die Glaubensregel der Kirche apostolischen Ursprungs sei, resp. dass die Apostel eine Glaubensregel aufgestellt haben, genügte nicht; es musste gezeigt werden, dass sie in der Kirche stets unverändert bis auf die Gegenwart erhalten worden sei. Diese Beweisführung war um so nöthiger, als auch die Häretiker sich für ihre regulae auf apostolischen Ursprung beriefen und auf verschiedene Weise den Nachweis zu liefern versuchten, dass gerade bei ihnen die Gewähr der Unversehrtheit des apostolischen Erbes gegeben

bieten mehrerer Väter, die Marcioniten aus ihrem eigenen Kanon zu widerlegen, darf keineswegs aus einer Unsicherheit der Väter in Bezug auf die Autorität des kirchlichen Schriftenkanons abgeleitet werden. Nur das Eine lässt sich noch zeigen, dass die ausserordentlichen Schwierigkeiten, die es ursprünglich gehabt haben muss, sich z. B. die paulinischen Briefe als der Genesis oder den Propheten gleichartig und gleichwerthig vorzustellen, noch im 3. Jahrhundert in der Terminologie hie und da hervortreten, sofern die Bezeichnung „göttliche Schriften“ noch stärker an dem A. T. als an gewissen Theilen des N. T. haftete.

¹ Tertullian lässt de corona 3 seinen katholischen Gegner sagen: „Etiam in traditionis obtentu exigenda est auctoritas scripta.“

² Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Alterthum, Deutsch von Harnack 1883. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel 1884. Sohm, Kirchenrecht Bd. I 1892.

sei¹. Von den ältesten altkatholischen Vätern ist zuerst eine historische Beweisführung versucht worden. Man verwies auf die Gemeinden, deren apostolischer Ursprung unzweifelhaft war, und glaubte die Anerkennung fordern zu dürfen, dass sich dort das apostolische Christenthum rein und unverfälscht erhalten haben müsse; sofern die anderen Gemeinden mit diesen Gemeinden in der Lehre zusammenstimmten, war der Beweis erbracht, dass die Kirche das apostolische Christenthum stets festgehalten habe². Allein Irenäus sowohl als Tertullian fühlten, dass es eines besonderen Beweises dafür bedürfe, dass die von den Aposteln gestifteten Gemeinden die Lehre wirklich stets treu bewahrt haben. Allgemeine Erwägungen wie die, dass das Christenthum anderenfalls zeitweilig untergegangen wäre, oder „nullus inter multos eventus unus est . . . quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum“, und ähnliche, welche Tertullian nicht unterlässt, reichten nicht aus. Die dogmatische Vorstellung aber, dass die ecclesiae (resp. die ecclesia) die Stätte des h. Geistes seien³, vermochte auf die Häretiker keinen Eindruck zu machen; denn um die richtige Anwendung dieser Vorstellung handelte es sich eben. Deshalb haben Irenäus und Tertullian ihren Beweis näher dahin präcisirt, dass die Gemeinden die Unversehrtheit des apostolischen Erbes garantiren, weil sich in ihnen eine Kette der „Alten“, resp. ein „ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens“ finde, der die Gewähr biete, dass nichts Falsches eingemischt worden sei⁴. Diese

¹ Marcion allein hat auf den Beweis seines Christenthums aus der Tradition verzichtet, indem er es vielmehr der Tradition entgegenstellte. Dieser Verzicht Marcion's ist mit seinem Verzicht auf den apologetischen Beweis zusammenzustellen, während umgekehrt in der Kirche der apologetische Beweis und der den Häretikern entgegengestellte Beweis aus der Tradition grosse Verwandtschaft haben. Dort wird die Wahrheit des Christenthums durch den Nachweis, dass es die älteste Religion sei, bewiesen; hier wird die Wahrheit des kirchlichen Christenthums aus der These festgestellt, dass es das älteste, d. h. das apostolische Christenthum sei.

² S. Tertull., de praescr. 20 21 32.

³ Diese Vorstellung steht dem Irenäus und Tertullian fest — sie ist so alt wie die Zuordnung der *ἀγία ἐκκλησία* zum *πνεῦμα ἅγιον* —; eben darum ist auch ihre Unterscheidung von solchen Gemeinden, welche die Apostel gestiftet haben, und von solchen, die später entstanden sind — dieselbe ist übrigens nur bei Tertullian scharf ausgeprägt —, für sie selbst hauptsächlich nur innerhalb des den Häretikern gegenüber geführten Beweises von Werth. Hier gilt es z. B., dass die Kirche von Karthago ihre „auctoritas“ an der von Rom hat (de praescr. 36).

⁴ Tertull., de praescr. 32 (s. oben S. 319). Iren. III 22: „Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones pres-

These schillert ebenso, wie der Begriff | der „Alten“ (= Apostelschüler, Schüler von Apostelschülern und = Bischöfe); sie hat theils noch historischen theils schon dogmatischen Charakter. Der erstere tritt hervor, sofern auf die von Aposteln gestifteten Gemeinden recurriert wird, und sofern darauf verwiesen wird, dass die Nachfolger treue Schüler ihrer Vorgänger, also letztlich der Apostel selbst, gewesen seien. Allein keine geschichtliche Betrachtung, keine Berufung auf die „Alten“, vermochte die Sicherheit zu gewähren, um die es sich handelte. So ist denn schon bei Irenäus deutlich die historische Betrachtung in eine dogmatische umgeschlagen, die übrigens keineswegs ein blosses Ergebniss der Auseinandersetzung mit den Häretikern gewesen ist, sondern ebenso sehr eine Folge der veränderten Verfassung der Kirche und des Ansehens, welches die Bischöfe factisch erlangt hatten: die Alten, d. h. die Bischöfe, haben „cum episcopatus successione certum veritatis charisma“ erhalten, also zugleich mit ihrem Amte haben sie das apostolische Erbe der Wahrheit empfangen, das mithin an dem Amte in objectiver Weise als ein Charisma haftet. Diese Auffassung von der Uebertragbarkeit des Charisma der Wahrheit hat sich an das bischöfliche Amt angeschlossen, nachdem es zu einem monarchischen, alle Verhältnisse der Gemeinden beherrschenden Amte geworden war¹, und nachdem sich die Bischöfe

byterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos etc.“ III 31: „Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successiones eorum usque ad nos . . . valde enim perfectos in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes . . . traditio Romanae ecclesiae, quam habet ab apostolis, et annuntiata hominibus fides per successiones episcoporum perveniens usque ad nos.“ III 34 41: „Si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt . . . quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?“ IV 33 s: „Character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus apostoli eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos etc.“ V 20 1: „Omnes enim ii valde posteriores sunt quam episcopi, quibus apostoli tradiderunt ecclesias.“ IV 26 2: „Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.“ IV 26 5: „Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio“. Den Spruch Lc. 10 18 hat schon Irenäus (III praef.) auf die Nachfolger der Apostel bezogen.

¹ Genaueres s. hierüber in meiner Ausgabe der *Διδαχὴ*, Proleg. S. 140 f. Wie die regula fidei an dem Taufbekenntniss, das N. T. an den Sammlungen

als die | stärksten Stützen der Gemeinden gegenüber den Anläufen der Weltmacht und der Häresie erwiesen hatten¹. Indessen finden sich bei Irenäus und Tertullian nur erst die Anfänge der neuen Betrachtung. Die alte Auffassung, nach der die Gemeinden das apostolische Erbe in ihrer Mitte haben, sofern sie den h. Geist besitzen, wirkte bei ihnen noch stark nach, und die neue dogmatische Betrachtung wird noch — wenigstens den Häretikern gegenüber — mit einer historischen verbunden. Auch hat Irenäus ebensowenig wie Tertullian in seinen älteren Schriften behauptet², dass die Bischöfe in Folge der Uebertragung des *charisma veritatis* nun wirklich das apostolische Amt in vollem Sinne überkommen hätten: sie haben nach Irenäus

kirchlicher Leseschriften ihre Vorstufen haben, so hat die Auffassung, dass die Bischöfe das apostolische Erbe der Wahrheit empfangen und garantiren, ihre Vorstufe an der alten Auffassung, dass Gott der Kirche Apostel, Propheten und Lehrer geschenkt habe, welche das Wort Gottes stets rein bezeugen. Die Funktionen dieser Personen kamen durch eine geschichtliche Entwicklung an die Bischöfe; gleichzeitig aber bürgerte sich mehr und mehr die Ueberzeugung ein, dass sich Niemand in der Gegenwart mit den Aposteln vergleichen könne. Das Christenthum war aber nur das wahre, sofern es das apostolische war, und sofern es sich als apostolisch darzuthun vermochte. Die natürliche Folge des Problems, das so entstand, war die Auffassung der dinglichen Uebertragung des *charisma veritatis* von den Aposteln auf die Bischöfe. Diese Auffassung wahrte nämlich die einzigartige persönliche Bedeutung der Apostel, garantirte die Apostolicität d. h. die Wahrheit des kirchlichen Glaubens und begründete dogmatisch das Ansehen, welches die Bischöfe bereits erreicht hatten. Immer mehr wurde die alte Vorstellung, dass Gott der Kirche den Geist verleihe — darum die heilige Kirche —, in die neue umgesetzt, dass die Bischöfe diesen Geist empfangen, und dass er in ihrer Amtsgewalt sich darstellt. Die Vorstellung von einer Succession der Propheten, die für Kleinasien nachweisbar ist, ist rudimentär geblieben und bald untergegangen.

¹ In der römischen Kirche muss diese Auffassung bereits vor der Zeit, in der Irenäus geschrieben hat, in Geltung gewesen sein; denn die römische Bischofsliste, welche Irenäus aus Rom bezogen hat und mittheilt — sie ist in ihrer ersten Hälfte construiert, da es monarchische Bischöfe im strengen Sinn im 1. Jahrhundert nicht gegeben hat (s. meine Abhandlung: „Die ältesten christlichen Datirungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom“ in den Sitzungsberichten d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1892, S. 617 ff.) —, muss selbst als eine Folge jener dogmatischen Theorie betrachtet werden. Dass man so früh bereits auch anderswo in den Apostelkirchen solche Listen aufgestellt hat, wissen wir nicht (Jerusalem?); Beweise, dass es geschehen, haben wir erst seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts, während man in Rom schon z. Z. des Soter eine Liste der Bischöfe mit Angabe der Amtsdauer besessen hat. Auch lassen sich die Versuche, für Gemeinden, die keinen Anspruch auf apostolische Stiftung hatten, eine solche zu erfinden, erst im 3. Jahrhundert nachweisen.

² In der Schrift *de praescr.* Tertullian's findet man diese Behauptung noch nicht.

allerdings den „locum magisterii apostolorum“, aber auch nicht mehr, erhalten. Erst aus den letzten Schriften Tertullian's, die aus der Zeit Caracalla's und Elagabal's stammen, geht hervor, dass der römische Bischof — und andere werden ihm hierin gefolgt sein — für sein Amt die volle Autorität des apostolischen Amtes in Anspruch genommen hat. Calixt sowohl als sein Gegenbischof Hippolyt haben sich selbst als Nachfolger der Apostel in dem vollen Sinne des Wortes bezeichnet und als solche sich viel mehr, als nur die Verbürgung der Unversehrtheit des Christenthums, vindicirt. Die letztere Competenz der Bischöfe hat auch Tertullian nicht in Zweifel gezogen¹.

¹ Besonders wichtig ist Tertullian's Schrift de pudicitia, die für die Kenntniss der Entwicklung des Episcopats und der damaligen Ansprüche des römischen Bischofs nicht genügend ausgebeutet worden ist. Aus ihr geht hervor, dass Calixt als Bischof die Gewalten und Rechte der Apostel in vollem Umfang für sich in Anspruch genommen hat, und dass Tertullian ihm die „doctrina apostolorum“ als dem Amte inhärent nicht bestritten hat, sondern lediglich die „potestas apostolorum“. Sehr bezeichnend ist es, dass Tertullian ihn höhnend (c. 21) „apostolice“ anredet, und dass er ihn daran erinnert: „ecclesia spiritus, non ecclesia numerus episcoporum.“ Welche Rechte bereits Calixt aus dem apostolischen Amte abgeleitet hat, lernt man aus Hippol., Philos. IX 11 12. Aber das Proömium der Philosophumena beweist, dass Hippolyt selbst darin mit seinem Gegner einig war, dass die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die apostolischen Qualitäten erhalten haben: τὰς αἱρέσεις ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἄγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδωκαν τοῖς ὁρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι οὐκ ὀφθαλμῷ νοσάζομεν, οὐδὲ λόγον ὁρθὸν σιωπῶμεν, κτλ. In diesen Worten liegt ein ungeheurer Fortschritt über die Auffassung des Irenäus hinaus. Dieser Fortschritt ist natürlich zuerst in der Praxis gemacht worden, und die entsprechende Theorie ist ihr gefolgt. Wie sich das Ansehen und die Gewalt der Bischöfe in dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts gesteigert hat, kann man aus dem Edict des Maximinus Thrax im Vergleich mit den früheren Edicten ersehen (Euseb., h. e. VI 28; s. dazu das ächte Martyr. Jacobi, Mariani etc. in Numidia c. 10 (Ruinarth, Acta mart. p. 272 edit. Ratisb.): „Nam ita inter se nostrae religionis gradus artifex saevitia diviserat, ut laicos clericis separatos tentationibus saeculi et terroribus suis putaret esse cessuros“, — d. h. auch die heidnische Obrigkeit wusste, dass der Klerus die Gemeinden zusammenhielt). Man hat aber die Theorie, dass die Bischöfe Nachfolger der Apostel seien, resp. das apostolische Amt besäßen, als eine abendländische zu betrachten, die sehr langsam und allmählich im Orient adoptirt worden ist. Noch in der gegen Ende des 3. Jahrhunderts verfassten Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen (II 26), in welcher der Bischof doch als der Mittler, König und Lehrer der Gemeinde vorgestellt wird, gilt das bischöfliche Amt nicht als das apostolische, vielmehr werden die Presbyter wie bei Ignatius mit den Aposteln zusammengestellt. Sehr wichtig ist es, dass dem Clemens Alex.

Cyprian hat die Theorie bereits vorgefunden, aber erst | scharf und bestimmt ausgeführt und jeden Rest einer historischen Begründung derselben ausgetilgt. Der Begriff der Kirche erlitt dadurch eine weitere Umgestaltung. |

die ganze Theorie von der Bedeutung der Bischöfe für die Constatirung der Wahrheit des kirchlichen Christenthums noch völlig fremd gewesen ist. Wie bei ihm noch jede Spur eines hierarchischen, antihäretisch ausgeprägten Kirchenbegriffs fehlt, so hat er in seinen Werken auch die kirchlichen Amtsträger sehr selten erwähnt (am seltensten die Bischöfe), die in seinen Kirchenbegriff überhaupt nicht — oder doch nur als Abbilder der englischen Rangstufen — hineingehören (m. vgl. Paed. III 12⁹⁷: Presbyter, Bischöfe, Diakonen, Wittwen; Strom. VII 1³; III 12⁹⁰ [Presbyter, Diakon, Laie]; VI 13¹⁰⁸: Presbyter, Diakonen; Strom. VI 13¹⁰⁷: Bischöfe, Presbyter, Diakonen; Quis dives 42: Bischöfe und Presbyter). Dagegen hat nach Clemens der wahre Gnostiker ein apostelgleiches Amt; s. Strom. VI 13¹⁰⁸ 107: ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφεῖναι. οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθινῆς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως (hier sieht man deutlich, dass die Diener der irdischen Kirchen als solche mit der wahren Kirche und der himmlischen Hierarchie nichts zu thun haben); Strom. VII 9⁵²: der wahre Gnostiker ist der Mittler gegenüber Gott; Strom. VI 14¹⁰⁸ VII 12⁷⁷: ὁ γνωστικὸς οὗτος συνελόντι εἰπεῖν τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῖ κτλ. So hätte sich Clemens nicht ausdrücken können, wenn damals in der alexandrinischen Kirche, deren Presbyter er war, das Bischofsamt bereits so geschätzt worden wäre, wie zu Rom und in anderen Kirchen des Abendlandes (s. Bigg, a. a. O. p. 101). Nach Clemens hat der Gnostiker als Lehrer die Bedeutung, die im Abendland der Bischof hat; man kann nach ihm von einer natürlichen Succession der Lehrer sprechen. Noch Origenes hat im Grunde dieselbe Anschauung vertreten wie sein Vorgänger; aber aus zahlreichen Stellen in seinen Werken und vor Allem aus seiner eigenen Geschichte geht hervor, dass zu seiner Zeit auch in Alexandrien der Episcopat erstarkt ist und dieselben Qualitäten und Rechte in Anspruch zu nehmen begonnen hat wie im Abendlande (s. übrigens auch de princ. praef. 2: „servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione“ — so nach Rufin und IV 2: τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τ. ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας). Die Dinge liegen also hier genau so, wie in Betreff der apostolischen regula fidei und des apostolischen Schriftenkanons: Clemens repräsentirt noch eine ältere Stufe, während sich zur Zeit des Origenes der Umschwung vollzogen hat. Wo sich dieser Umschwung vollzogen hat, da war selbstverständlich die Auffassung gegeben, dass der monarchische Episcopat auf apostolischer Einsetzung beruhe. Diese Auffassung führte, wenn auch nicht überall sofort, zu der Annahme, dass sich im Episcopat der Apostolat und desshalb die Gewalt Jesu Christi selbst fortsetze: „Manifesta est sententia Jesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam domini gubernantes et credentium fidem baptizantes (Hartel, Opp. Cyp. I 459).

2. Die Umgestaltung des Begriffs der Kirche durch Cyprian ist der Abschluss tiefgreifender Wandelungen, die sich seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts allmählich vollzogen hatten¹. Um sie zu verstehen, ist es nöthig zurückzugreifen. Die Vorstellungen von der Kirche sind nur langsam und zögernd den factischen Veränderungen in der Geschichte der Kirche gefolgt. Man kann sagen, dass der Kirchenbegriff stets um eine Stufe hinter dem in praxi erreichten Zustande zurückgeblieben ist. In dem ganzen Verlaufe der Dogmengeschichte bis heute ist das zu beobachten.

In der ersten Periode war die Grundlage der Christenheit ein neues heiliges Leben und eine sichere Hoffnung, beides ruhend auf der Busse zu Gott und dem Glauben an Jesus Christus und bewirkt durch den h. Geist. Christus und die Kirche, resp. heiliger Geist und heilige Kirche, gehörten zusammen; die Kirche, d. h. die Versammlung aller Gläubigen, empfängt ihre Einheit durch den h. Geist; in der Bruderliebe und in der gemeinsamen Beziehung auf ein gemeinsames Ideal und eine gemeinsame Hoffnung stellte sich die Einheit dar². Die Versammlung aller Christen realisirt sich im Reiche Gottes, im Himmel; auf Erden sind die Christen und die Gemeinden in der Zerstreuung und in der Fremde; darum ist die Kirche selbst recht eigentlich eine himmlische Gemeinschaft, unzertrennlich von dem himmlischen Christus. Die Christen glauben es, dass sie einer realen, überirdischen Gemeinschaft angehören, in deren Natur es liegt, dass sie auf Erden nicht sichtbar verwirklicht werden kann. Das himmlische Ziel ist von dem Begriff der Kirche noch nicht getrennt: es giebt eine heilige Kirche auf Erden nur, sofern dieselbe für den Himmel bestimmt ist³. Jede einzelne Gemeinde soll ein Abbild der himmlischen Kirche sein⁴. Wohl reflec-

¹ S. Rothe, Die Anfänge der christl. K. und ihrer Verfassung 1837. Köstlin, „Die katholische Auffassung v. d. K. in ihrer ersten Ausbildung“ in der „deutschen Ztschr. f. christl. Wissensch. und christl. Leben“ 1855. Ritschl, Entstehung der altkathol. K. 2. Aufl. 1857. Ziegler, Des Irenäus Lehre v. d. Autorität d. Schrift, d. Tradition u. d. Kirche 1868. Hackenschmidt, Die Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs 1874. Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche im Alterthum 1883. Seeberg, Zur Gesch. des Begriffs d. K. Dorpat 1884. Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens 1881. O. Ritschl, Cyprian v. K. und die Verfassung d. K. 1885 (dort die Speciallitteratur, Cyprian's Kirchenbegriff betreffend). Sohm, a. a. O.

² S. Hatch, a. a. O. S. 191 253.

³ S. oben S. 140 f. Namentlich die Ausführungen im Hirten, im 2. Clemensbrief und in der *Διδαχὴ* sind zu beachten.

⁴ Diese Vorstellung liegt den Ermahnungen des Ignatius zu Grunde. Von Harnack, Dogmengeschichte I. 3. Aufl.

tirte man auf den Abstand der empirischen Gemeinde von der himmlischen Kirche, deren irdische Ausgestaltung sie sein soll (Hermas), aber für den Begriff der Kirche hat das keine Folge gehabt. Zur Kirche gehören nur die Heiligen Gottes, deren Seligkeit gewiss ist; denn nicht der Christenname entscheidet, sondern das Christsein. Eine empirische allgemeine Kirche, die einen äusseren, von dem persönlichen Christenthum der einzelnen Christen so zu sagen ablösbaren Rechtstitel besitzt, gab es noch nicht¹. Alle die erhabenen Bezeichnungen, die von Paulus, den sog. apostolischen Vätern und Justin aus dem A. T. erhoben und der Kirche gegeben | worden sind, beziehen sich auf die heilige Gemeinde, die ihren Ursprung im Himmel hat und dorthin zurückkehrt².

Aber in Folge der Einbürgerung des Christenthums in der Welt und der Abwehr der Häresie wurde ein formulirtes Glaubensbekenntniss der Kirche zu Grunde gelegt und in diesem auch, und in gewisser Hinsicht vornehmlich, die Basis der Einheit und die Gewähr der Wahrheit der Kirche erkannt. Durch diese Auffassung hat die Christenheit — freilich für einen hohen Preis — sich selbst geschützt. Für Irenäus und Tertullian ruht die Kirche ganz und gar auf dem apostolischen, überlieferten Glauben, welcher sie legitimirt³; aber

einer empirischen Einheit der Gemeinden zu einer Kirche, verbürgt durch irgend eine lex oder ein Amt, weiss Ignatius noch nichts. Der Bischof hat nur für die Einzelgemeinde Bedeutung, nicht für das Wesen der Kirche, und auch für Ignatius giebt es keine andere Verbindung zwischen den getrennten Gemeinden als die durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung gesetzte. Christus, der unsichtbare Bischof, und die Kirche gehören zusammen (ad. Ephes. 51; ebenso II Clem. 14), und das ist schliesslich derselbe Gedanke, der in der Zusammenstellung von πνεῦμα und ἐκκλησία ausgedrückt ist. Aber jede einzelne Gemeinde ist eine Darstellung der himmlischen Kirche, sollte es wenigstens sein.

¹ Der Ausdruck „katholische Kirche“ kommt zuerst bei Ignatius vor (ad Smyrn. 82): ὁπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὡσπερ ὁπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Aber er ist hier noch nicht Bezeichnung eines neuen Begriffs der Kirche, in welchem sie als empirische Gemeinschaft vorgestellt wäre. Empirisch gegeben sind nur die einzelnen irdischen Gemeinden, und diesen steht die allgemeine d. h. die ganze Kirche hier ebenso gegenüber, wie die Bischöfe der einzelnen Gemeinden dem Herrn. In dem Epitheton „καθολικός“ liegt ja an sich keine Verweltlichung des Begriffs der Kirche.

² Der Ausdruck „unsichtbare Kirche“ ist hier desshalb missverständlich, weil man bei ihm an eine blosser Idee denken kann, was durchaus nicht im Sinne der ältesten Zeit wäre.

³ So hat es schon Hegesipp angesehen, bei dem sich zuerst der Ausdruck „ἡ ἑνωσις τῆς ἐκκλησίας“ findet, die ihm auf dem von den Aposteln überlieferten ὁρθὸς λόγος beruht. Das Neue liegt nicht in der Betonung des Glaubens —

dieser Glaube selbst stellte sich als ein Gesetz und als eine Summe von Lehren dar, von denen jede die gleiche fundamentale Bedeutung hat und deren praktische Abzweckung demgemäss unsicher wurde und zu verschwinden drohte („fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis“). Die Kirche selbst aber wurde zu einer auf der wahren Lehre ruhenden und an ihr sichtbaren Vereinigung, welche zugleich in der apostolischen Hinterlassenschaft, dem Lehrbekenntniss und den apostolischen Schriften, ein Mittel besass, um eine wirkliche äusserliche Einheit zu realisiren. Die Verengung und Veräusserlichung des Begriffs der Kirche wurde verdeckt durch die Thatsache, dass sich im Gegensatz zum Staat und zur „Häresie“ die Gemeinden allerorts in der Welt seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts wirklich zusammenschlossen und an dem Bewusstsein, einen ökumenischen, internationalen Verband zu bilden, sich für den beginnenden Ausfall der ursprünglichen hohen Gedanken und praktischen Verpflichtungen entschädigten. Der Anspruch, dass sich in diesem die Welt umfassenden Verbands desselben Glaubens die wahre Kirche darstelle, kam in der Bezeichnung „katholische Kirche“ zum Ausdruck¹. Dieser Ausdruck entspricht | der Machtstellung, welche die

denn die Einheit des Glaubens war immer in dem Besitze des einen Geistes und derselben Hoffnung vorausgesetzt —, sondern in der Aufstellung eines formulirten Glaubens und in der dadurch vollzogenen Lockerung des Zusammenhangs von Glauben und Leben. Der Uebergang zu dem neuen Kirchenbegriff ist auch demgemäss ein allmählicher gewesen; angebahnt ist derselbe sehr deutlich I Tim. 3 15: οἶκος θεοῦ ἐκκλησία, σῶλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας.

¹ Das älteste Prädicat, welches der Kirche gegeben worden ist und stets an ihr haftete, ist das der Heiligkeit; s. das N. T.; Barn. 14 6; Hermas, Vis. I 3 4 1 6; das römische Symbol; Dial. 119; Ignat. ad Trall. inscr.; Theophil. ad Autol. II 14 (hier sogar der Plural: „heilige Kirchen“); Apollon. bei Euseb., h. e. V 18 5; Tertull., adv. Marc. IV 13 V 4; de pudicit. 1; Mart. Polyc. inscr.; Alexander Hieros. bei Euseb., h. e. VI 11 5; Clemens Alex.; Cornelius bei Euseb. VI 43 6; Cyprian. Aber die Heiligkeit (Reinheit) der Kirche ist schon von Hegesipp (Euseb. h. e. IV 22 4) auf die reine Lehre gedeutet worden: ἐκάλουν τ. ἐκκλησίαν παρθένον · οὕτω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις. Die Einheit der Kirche ist nach Hegesipp im Murat. Fragment besonders betont (Z. 55), s. auch Hermas, Justin, Irenäus, Tertull., de praescr. 20. Clem. Alex., Strom. VII 17 107. Die Betonung der Allgemeinheit der Kirche diente schon vor Irenäus und Tertullian einem apologetischen Zweck; sofern die Allgemeinheit ein Beweis der Wahrheit ist, wird allgemein = rechtgläubig. Diese Bedeutung tritt besonders deutlich hervor in Ausdrücken wie: ἡ ἐν Σμύρνῃ καθολικὴ ἐκκλησία (Mart. Polyc. 16 2). Nach Iren. III 15 2 muss man schliessen, dass die Valentinianer ihre kirchlichen Gegner „Katholiken“ genannt haben. Bei Irenäus selbst fehlt das Wort noch; er hat aber die Sache (s. I 10 2 II 9 1 etc.; Serapion bei Euseb., h. e. V 19: πᾶσα ἡ ἐν κόσμῳ ἀδελφότης). Als Bezeichnung der

grosse Kirche (Celsus) oder die alte Kirche (Clemens Alex.) gegenüber der marcionitischen Kirche, den Schulsecten, den christlichen Genossenschaften aller Art und den ungebundenen Christen beim Ausgang des 2. Jahrhunderts erlangt hatte. Von dieser Kirche aber wurde behauptet, dass sie die apostolische sei, d. h. dass sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt die Stiftung Christi per apostolos sei. Durch diesen Gedanken, dem die alte enthusiastische Vorstellung, dass die Apostel bereits das Evangelium in aller Welt verkündet hätten, zu Gute kam, wurde das | Gedächtniss an die Art der Wirksamkeit Christi und der Apostel völlig ausgetilgt und ein empirischer Kirchenbegriff geschaffen, für den die Idee eines heiligen Lebens im Geist nicht mehr die oberste sein konnte. Christus, so lehrte man, hat ein Glaubensgesetz von Gott empfangen; er hat dasselbe als neuer Gesetzgeber den Aposteln übergeben, und diese haben durch Ueberlieferung des Wahrheitsdepositum die eine katholische Kirche begründet (Iren. III 41), welche, indem sie das apostolische Erbe bewahrt, des Besitzes des Geistes sicher sein kann, während alle anderen Gemeinschaften ausser ihr, da sie jenes Depositum nicht erhalten haben, nothwendig des Geistes ermangeln und somit von Christus und dem Heile getrennt sind¹. Man muss also Mitglied dieser Kirche sein, um des Heiles theilhaftig zu werden, weil nur

rechtgläubigen, sichtbaren Kirche findet sich καθολικός Mart. Polyc. inscr.: αἱ κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας κ. καθολικῆς ἐκκλησίας παροιμία. 19 2 16 2 (an allen diesen Stellen ist es indessen wahrscheinlich interpolirt, wie ich in der Zeitschr. „Expositor“ 1885 Dec. p. 410 f. nachgewiesen habe); im Murat. Fragment 61 66 69; Anonym. bei Euseb. h. e. V 16 8; Tertull. häufig, z. B. de praescr. 26 30; adv. Marc. III 22 IV 4; Clem. Alex. Strom. VII 17 ¹⁰⁶ 107; Hippol. Philos. IX 12; Mart. Pionii 2 9 13 19; Cornelius bei Cypr., epp. 49 2; Cyprian. Der Ausdruck „catholica traditio“ bei Tertull., de monog. 2, „fides catholica“ bei Cyprian, ep. 25, „κανὼν καθολικός“ im Mart. Polyc. rec. Mosq. fin. u. Cypr. ep. 70 1, „catholica fides et religio“ im Mart. Pionii 18. In verschiedenen Verbindungen kommt das Wort καθολικός in der älteren christlichen Litteratur an folgenden Stellen vor: in Fragmenten der Peraten (Philos. V 16) und bei Herakleon z. B. bei Clemens, Strom. IV 9 11; Justin, Dial. 81 102; Athenag. 27; Theophil. I 13; Pseudojust., de monarch. 1 (καθολ. δόξα); Iren. III 11 8; Apollon. bei Euseb., h. e. V 18 5; Tertull., de fuga 3; adv. Marc. II 17 IV 9; Clemens, Strom. IV 15 ⁹⁷ VI 6 47 7 ⁵⁷ 8 ⁶⁷. In die Symbole des Abendlandes ist der Zusatz „catholicam“ erst verhältnissmässig spät gedrungen. Die älteren Ausdrücke für die ganze Christenheit sind πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι, ἐκκλησίαι κατὰ πᾶσαν πόλιν, ἐκκλησίαι αἱ ἐν κόσμῳ, αἱ ὅφ' ὁρανοῦ, etc.

¹ Sehr bezeichnend ist der Ausdruck Tertullian's (adv. Val. 4): „Valentinus de ecclesia authenticae regulae abruptit (wahrscheinlich ist aber hier noch speciell an die römische Kirche gedacht).“

hier das Bekenntniss gegeben ist, dessen Anerkennung Bedingung der Seligkeit ist¹. Die katholische Kirche als eine empirische Grösse schob sich somit in dem Masse, als der Glaube zur Glaubenslehre wurde, zwischen die Einzelnen und das Heil; sie wurde zu einer Bedingung des Heils; aber demgemäss hörte sie auf, sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen zu sein (s. darüber das folgende Capitel). Es war ganz consequent, wenn um das J. 220 ein römischer Bischof — Calixt — den Satz aufstellte, dass Waizen und Unkraut in der katholischen Kirche sein müsse, und dass die Arche Noah mit ihren reinen und unreinen Thieren das Vorbild der Kirche sei². In diesem Satze erscheint der Abfall von dem alten Kirchenbegriff vollendet. Allein es ist nicht zu übersehen, dass 1) der neue Kirchenbegriff noch kein hierarchischer gewesen ist, dass 2) der Gedanke der Verbindung und Einheit aller Gläubigen hier einen grossartigen Ausdruck gewonnen hat, dass 3) sich in der Entwicklung der Gemeinden zu der einen geschlossenen Kirche auch die schöpferische Kraft des christlichen Geistes darstellt, dass 4) in der auf der Glaubensregel consolidirten Kirche der christliche Glaube vor enthusiastischer Verwilderung und willkürlicher Umdeutung einigermaßen geschützt worden ist, dass 5) die spezifische Bedeutung der Erlösung durch Christus im Unterschied von der ATlichen und von der natürlichen Religion in Folge der Werthschätzung der auf der Glaubenslehre ruhenden Kirche den Gläubigen nicht mehr verloren gehen konnte, und dass 6) die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden nicht nur am Ende des 2., sondern auch noch im 3. Jahrhundert einen weiten Spielraum gehabt hat³. Somit ist der Umschwung, der zu der katholischen Kirche geführt hat — so sehr er eine Folge der Lage der Gemeinden

¹ Tertullian hat die Kirche Mutter genannt (Gal. 4²⁶ heisst das himmlische Jerusalem die Mutter), s. de orat. 2: „ne mater quidem ecclesia prae-teritur“; de monog. 7; adv. Marc. V 4 (vor ihm schon der Verf. des Briefes bei Euseb., h. e. V 27 145). In der africanischen Kirche wurde bald nach Tertullian's Zeit das Symbol also redigirt: „credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“ (s. Hahn, Bibliothek der Symbole 2. Aufl. S. 29 ff.). Dagegen hat Clemens Alex. (Strom. VI 16¹⁴⁶) die Bezeichnung „Mutter“ für die Kirche abgelehnt: μήτηρ δὲ οὐχ, ὥς τινες ἐκδεδώκασι, ἡ ἐκκλησία, ἀλλ' ἡ θεία γνῶσις καὶ ἡ σοφία (anders Paed. I 5²¹ und 6⁴²: μήτηρ παρθένος· ἐκκλησίαν ἔμοι φίλον αὐτὴν καλεῖν). In den Acta Justini c. 4 wird der Glaube die Mutter genannt.

² Hippol., Philos. IX 12 p. 460.

³ Hier ist der Sprachgebrauch des Irenäus sehr lehrreich; Irenäus spricht in der Regel noch von Kirchen (Pl.), wenn er die empirische Kirche meint; bei Tertullian ist das schon anders, doch wirkt auch bei ihm noch die alte Gewohnheit nach.

in der Welt im Allgemeinen und des Kampfes mit den Gnostikern und mit Marcion im Speciellen gewesen ist, und so verhängnissvoll die Illusion war, die sich in der Identificirung von apostolischer und katholischer Kirche darstellte —, doch nicht ohne eine Erhebung und Selbstbesinnung des christlichen Geistes zu Stande gekommen.

Aber es hat keinen Moment in der Geschichte gegeben, in welchem der Gedanke, dass die Kirche die sichtbare Gemeinschaft der richtigen apostolischen Lehre und nichts anderes sei, rein erfasst und zu ausschliesslicher Geltung gebracht worden wäre. Vielmehr wirkte bei Irenäus und Tertullian einerseits die alte Auffassung von der Kirche noch sehr bedeutend nach, andererseits kündigte sich bereits der hierarchische Kirchenbegriff bei ihnen an. Was das Erste betrifft, so ist die Anschauung, dass der Geist und die Kirche d. h. die Gemeinde zusammen gehören, dass der Geist in der Kirche noch immer in mancherlei Weise alles das wirkt, was ihr nöthig ist, dass die Kirche die Gesammtheit der wahrhaft Gläubigen ist, dass alle Gläubigen priesterlichen Rang haben, dass ausserhalb der h. Gemeinde kein Heil ist u. s. w., dem Irenäus ganz geläufig, ja er lebt und webt in diesen Glaubensvorstellungen; aber da die Kirche auch als die sichtbare, die Wahrheit in objectiver Weise bewahrende und vermittelnde Anstalt galt, und sich für Irenäus der Begriff derselben nothwendig gegenüber der Häresie hierin erschöpfen musste, so konnten die alten Vorstellungen nicht corrigirend wirken, sondern dienten schliesslich nur dazu, die irdische, katholische Kirche zu glorificiren¹. | Der Satz, dass nur in der Kirche Wahrheit sei, und dass der h. Geist und die Kirche unzertrennlich seien, ist doch bei Irenäus bereits von der katholischen Kirche im Gegensatz zu allem Anderen, was sich christlich nennt, zu verstehen². Was das Zweite betrifft, so ist nicht zu verkennen, dass Irenäus zwar daran festhalten will, dass für den Begriff der Kirche lediglich das *depositorium veritatis* constitutiv ist, dass er aber bereits nicht mehr im Stande gewesen ist, sich auf dasselbe zu

¹ S. als wichtigste Stellen II 31 3 III 24 1 (s. den ganzen Abschnitt, namentlich aber: „in ecclesia posuit deus universam operationem spiritus; cujus non sunt participes omnes qui non concurrunt ad ecclesiam . . . ubi enim ecclesia, ibi et spiritus dei, et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia“); III 11 8: *στόλος και στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον και πνεῦμα ζωῆς*; IV 8 1: „semen Abrahæ ecclesia“; IV 8 3: „omnes iusti sacerdotalem habent ordinem“; IV 36 2: „ubique praeclara est ecclesia; ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum“; IV 33 7: *ἐκκλησία μέγα και ἑνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ*; IV 26 1 sq. V 20 1 V 32 V 34 8: „Levitæ et sacerdotes sunt discipuli omnes domini“.

² Daher die Verwerfung aller derer, welche sich von der katholischen Kirche trennen (III 11 9 24 1 IV 26 2 33 7).

beschränken (s. oben). Die *successio episcoporum* und die Uebertragung des Magisteriums der Apostel auf sie, ist ihm allerdings nicht für den Begriff der Kirche direct von Wichtigkeit gewesen, wohl aber für die Erhaltung der Wahrheit und somit indirect auch für den Begriff der Kirche. Es ist für Irenäus jene Theorie noch lediglich eine Hilfslinie gewesen; aber Hilfslinien sind in Wahrheit Stützen und müssen daher auch bald den Werth von Fundamenten erhalten¹. Tertullian's Kirchenbegriff ist wesentlich derselbe wie der des Irenäus gewesen; aber bei ihm hat zu allen Zeiten die Idee, dass die Kirche Erscheinung des Geistes und daher Gemeinschaft der Geistlichen sei, noch stärker nachgewirkt als bei Irenäus. In der letzten Periode seines Lebens hat er diesen Begriff der Kirche so energisch in den Vordergrund geschoben, dass der antignostische, nach welchem die Kirche auf der „*traditio unius sacramenti*“ sich gründet, zurückgetreten ist. Demgemäss ist bei Tertullian der hierarchische Kirchenbegriff lediglich erst angedeutet; Tertullian sah sich aber gegen Ende seines Lebens bereits einem ausgeprägten hierarchischen Kirchenbegriff gegenübergestellt: er hat ihn auf das entschiedenste abgelehnt und ist bei solcher | Ablehnung zu einer Auffassung von dem kirchlichen *ordo* und somit auch von dem Episcopat vorgeschritten, die ihn deutlich in einen Widerspruch zu der doch auch von ihm nie preisgegebenen Theorie verwickelt hat, dass der Episcopat als der Stand, welcher die *regula fidei* überliefert, apostolische Einrichtung und der Kirche nothwendig sei².

¹ Zu IV 33 7 s. Seeberg, a. a. O. S. 20f., der die Stelle richtig interpungirt hat, aber das Gewicht derselben abschwächt. Dass Irenäus hier neben der apostolischen Lehre als zweites selbständigs Stück den „*antiquus ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum etc.*“ hat anführen können, ist immerhin ein Beweis dafür, dass sich der Uebergang vom Begriff der Kirche als Bekenntnissgemeinschaft zu dem der hierarchischen Anstalt bei ihm ankündigt.

² Die Kirche als Gemeinschaft desselben Glaubens, resp. derselben Lehre: de praescr. 20; de virg. vel. 2; dagegen die ideale, geistliche Auffassung: de bapt. 6: „*ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*“; 8: „*columba s. spiritus advolat, pacem dei adferens, emissa de caelis, ubi ecclesia est arca figurata*“; 15: „*unus deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis*“; de paenit 10: „*in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus*“; de orat 28: „*nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus*“; Apolog. 39; de exhort. 7: „*differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consensus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici*“ (das-selbe, nur noch nicht so bestimmt, schon de bapt. 17); de monog. 7: „*nos autem*

Wie kräftig die alte Auffassung von der Kirche als der himmlischen Gemeinschaft der Erwählten und Gläubigen um das J. 200 noch gewesen ist, zeigen die Ausführungen des Clemens Alex., die nach dem, was oben über Glaubensregel, N. T. und Episcopat bei Clemens ausgeführt worden ist, nicht befremden werden. Dass er den ursprünglichen Vorstellungen im Zusammenhang seiner Religionsphilosophie einen neuen Sinn untergeschoben hat, ist ersichtlich; aber sie lassen sich — in ihrer alten Form — aus seinen Werken doch leichter abstrahiren als aus denen des Irenäus¹. Bis zum 15. Cap. des 7. Buches der Stromateis hat Clemens in diesem grossen Werke und im Pädagog von der Kirche lediglich im Sinne des Epheserbriefs und des Hirten geredet: sie ist ein himmlisches Gebilde, welches sich in der auf Erden erscheinenden Kirche als ihrem Abbilde fortsetzt. Nicht zwei Kirchen | hat Clemens unterschieden, sondern eine Kirche hat er im Auge, das Product des auf die Seligkeit der Menschen gerichteten Willens Gottes, die da auf Erden sein soll, wie sie im Himmel ist, und die durch den Glauben subjectiv, durch den Logos objectiv zusammengehalten wird. Aber von Strom. VII, 15 an (s. namentlich 17), wo er durch den Gegensatz gegen die Häretiker bestimmt ist, identificirt auch er plötzlich jene Kirche mit der einen, alten, katholischen, d. h. mit der sichtbar erscheinenden „Kirche“, im Gegensatz zu den häretischen Gemeinschaften. Die empirische Fassung des Kirchenbegriffs, kraft welcher die Kirche das Institut der rechten Lehre ist, ist also auch von Clemens vollzogen; aber sie ist von Clemens lediglich in der Polemik, noch nicht in den thetischen Ausführungen verwerthet worden. Den Widerspruch in den Sätzen, dass die Kirche Versammlung der Erwählten und zugleich die empirische allgemeine Kirche sein soll, hat Clemens weder ausgeglichen noch, wie es scheint, empfunden. Jedenfalls ist

Jesus summus sacerdos sacerdotes deo patri suo fecit vivit unicus pater noster deus et mater ecclesia . . . certe sacerdotes sumus a Christo vocati“; 12; de pudic. 21: „nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum“; de anima 11 21. Widersprüche im Einzelnen dürfen bei Tertullian nicht befremden, da seine Gesamthaltung als Katholik und als Montanist widerspruchsvoll ist.

¹ Auch hat den Clemens die Vorstellung, dass die wahren Gnostiker noch die Apostel erreichen können, davor geschützt, die ideale Auffassung von der Kirche in den Hintergrund zu schieben.

aber bei ihm die katholische Kirche noch nicht zu unbeschränkter Geltung gekommen, weil er noch in der Lage war, der Gnosis d. h. der selbständigen Frömmigkeit, wie er sie verstand, einen selbstständigen Werth beizulegen¹. In Ansehung des Kirchenbegriffs hat mithin die mystische Gnosis dieselbe Wirkung wie der alte religiöse Enthusiasmus, von dem sie sonst so verschieden ist, ausgeübt². Die Hierarchie hat dem Clemens für den Kirchenbegriff noch keine Bedeutung³.| Origenes stimmt mit Clemens in Bezug auf den Kirchenbegriff zunächst in Allem überein. Auch er geht von dem Wesen der Kirche als einer himmlischen Gemeinschaft und einer heiligen Gemeinschaft der Gläubigen aus und hält sich diesen Begriff allezeit gegenwärtig⁴; auch er kann nicht umhin, wie Clemens, gegenüber den

¹ Es finden sich bei Clemens sehr bedeutende Ausführungen über die Kirche, welche Object des Glaubens ist; s. Paed. I 5 18 21 6 27: ὡς γὰρ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτω καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται — hier ist ein Gedanke, der dem Hermas vorgeschwebt hat (s. oben S. 171 n. 3), prägnant und vorzüglich ausgedrückt —; Strom. II 12 55; IV 8 66: εἰκὼν τῆς οὐρανοῦ ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος, διόπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ τῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ; IV 26 172: ἢ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου ἀπολιόρκετος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς, ὡς ἐν οὐρανῷ; VI 13 106 107; VI 14 108; ἢ ἀνωτάτω ἐκκλησία, καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ; VII 5 29: πῶς οὐ κορίως τὴν εἰς τιμὴν τ. θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀρίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴπομεν θεοῦ τὸ πολλοῦ ἄξιον . . . οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ; VII 6 32; VII 11 68: ἢ πνευματικὴ ἐκκλησία. Der empirische Kirchenbegriff ist am deutlichsten VII 17 107 formulirt; hervorgehoben seien folgende Sätze: φανερόν οἱμαι γεγενῆσθαι μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται, ἐνὸς γὰρ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνὸς τοῦ κυρίου . . . τῇ γοῦν τοῦ ἐνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἢ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις.

² Doch ist wohl zu bemerken, dass die alte eschatologische Abzweckung im Begriff der Kirche bei Clemens zurückgetreten ist.

³ Angedeutet ist eine solche in der Vorstellung, dass die Rangstufen in der irdischen Kirche Rangstufen in der himmlischen entsprechen; aber diese Idee, die nachmals im Morgenland so wichtig geworden ist, ist von Clemens nicht weiter ausgebeutet worden. Die Gnostiker sind ihm die oberste Stufe in der Kirchē, s. Bigg, a. a. O. p. 100.

⁴ De princip. IV 22: ἢ οὐράνιος ἐκκλησία; Hom. 9 in Exod. c. 3: „ecclesia credentium plebs“; Hom. 11 in Lev. c. 5; Hom. 6 in Lev. c. 5; ibid. Hom. 9: „omni ecclesiae dei et credentium populo sacerdotium datum“: T. XIV in Mt. c. 17: c. Cels. VI 48; VI 79. Hom. 7 in Lc. und de orat. 31 wird eine doppelte Kirche unterschieden (ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἀρίων συναθροισζόνων διπλὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων); aber Origenes nimmt desshalb doch nicht zwei Kirchen an, sondern, wie Clemens, eine Kirche, die theilweise schon im Vollendungszustande, theilweise noch auf Erden ist; bemerkenswerth aber ist es, dass die Vorstellungen von der himmlischen Hierarchie bei Origenes bereits

Häretikern die katholische Kirche als die Kirche der rechten Lehre mit jener Kirche zu identificiren, hält sich aber ebenfalls von allem Hierarchischen dabei fern¹. Allein für Origenes sind weiter bereits zwei Erwägungen massgebend, die bei Clemens kaum angedeutet sind, Erwägungen, die durch den Fortschritt der realen Verhältnisse hervorgeruefn waren und eine Weiterentwicklung des Begriffs der Kirche bedeuteten. Einmal nämlich hat Origenes sich bereits genöthigt gesehen, den Unterschied des Wesens und der Erscheinung der Kirche bestimmt in's Auge zu fassen, und ist hierbei zu Ergebnissen gelangt, welche die Identificirung der heiligen Kirche mit der empirischen katholischen Kirche wiederum in Frage stellten (s. darüber das folgende Capitel). Sodann hat Origenes in Folge der ausserordentlichen Verbreitung und Machtstellung, welche die katholische Kirche z. Z. des Philippus Arabs gewonnen hatte, eine uralte christliche Vorstellung umdeutend und eine platonische benutzend², bereits die Idee concipirt, dass die katholische Kirche der irdische Staat Gottes sei, bestimmt in die Welt einzugehen, das römische Reich, ja die Menschheit, in sich aufzunehmen und die Staaten zu verbinden und zu ersetzen³. Dieser grossartige Gedanke — die Kirche als κόσμος τοῦ κόσμου⁴ — bezeichnet freilich einen vollständigen Abfall von dem ursprünglichen, eschatologisch orientirten Begriff der Kirche, aber man darf hier nicht vergessen, dass Origenes noch eine wirklich heilige Kirche und eine neue πολιτεία gefordert hat. Bei ihm finden sich somit, da er auch verschiedene Grade der Zugehörigkeit

weiter ausgebildet sind (de princip. I 7). Die alte Speculation über den Ursprung der Kirche (s. Papias, fragm. 6; II Clem. 14) hat Origenes aufgenommen. Socrates (h. e. III 7) berichtet, dass Origenes in dem 9. Band seiner Commentare in Genesim Christus mit Adam, Eva mit der Kirche verglichen habe, und bemerkt, dass in der Apologie des Pamphilus pro Origene stehe, dass diese Allegorie nicht neu sei: οὐ πρῶτον Ὁριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγμασίαν ἐλθεῖν φασίν, ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἐρμηνεύσαι παράδοσιν. Diese Speculationen sind überhaupt im 3. Jahrhundert noch vielfach zu finden; s. z. B. Acta Petri et Pauli 29.

¹ De princip. IV 22; Hom. 3 in Jesu N. 5: „nemo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra ecclesiam nemo salvatur“. Gemeint ist die katholische Kirche, die Origenes auch als τὸ ὅλον σῶμα τῶν συναγωγῶν τῆς ἐκκλησίας bezeichnet.

² Hermas hat von der „Stadt Gottes“ (Sim. I) gesprochen (s. auch die pseudocyprianische Schrift de pascha computus); aber sie ist für ihn jenseitig und der reine Gegensatz zur Welt. Zu denken ist betreffs Plato's natürlich an seine Republik.

³ S. c. Cels. VIII 68—75.

⁴ Comment. in Joh. VI 38.

zur Kirche unterscheidet¹, bereits alle Elemente, die in der Folgezeit für den Begriff der Kirche wesentlich geworden sind, beisammen mit Ausnahme des klerikalen².

3. Der Widerspruch, in den bei Irenäus und Clemens und in noch höherem Masse bei Tertullian und Origenes die Vorstellungen von der Kirche für uns auslaufen, kann nicht befremden, sobald man scharf im Auge behält, dass keiner dieser Väter die Kirche zum Object einer theologischen Theorie gemacht hat³. Daher blieb immer noch unbeanstandet der alte Satz bestehen: „ich glaube eine heilige Kirche.“ Daneben aber drängten die Thatsachen zunächst nicht einen anderen Glauben, sondern ein anderes Wissen um die Kirche auf; denn die Kirche war factisch zu einem auf einem bestimmten Lehrgesetz ruhenden Verband geworden, der alles Unfügsame von sich ausschloss. Die Identificirung dieses Verbandes mit jener Kirche war selbstverständlich⁴, ebenso selbstverständlich aber, dass man zunächst dogmatisch von dieser Identificirung nur dort Notiz nahm, wo man sie nöthig hatte, d. h. in der Polemik. In der Polemik wurde die Einheit des Glaubens und der Hoffnung zur Einheit der Glaubenslehre, und in der Polemik legitimirte man die Kirche an der apostolischen Tradition statt an der Verwirklichung dieser Tradition im Gemüthe und im Leben. Es lag aber in der Consequenz des Principes, welches man aufgestellt hatte, dass die Instanz der apostolischen Hinterlassenschaft, auf die man die Legitimität und Wahrheit begründete, so lange eine unvollkommene bleiben musste, bis lebendige Autoritäten in ihr nachgewiesen werden konnten und bis unter ihrem Titel Alles fixirt war, was Anlass zu Streit und Zertrennung werden konnte. Eine

¹ Demgemäss spricht er sich über den ὄχλος τῆς ἐκκλησίας (über die Idioten) nicht selten abschätzig aus, ohne ihn der Unchristlichkeit zu zeihen (sehr häufig in den Büchern c. Cels., aber auch sonst).

² Origenes, der auch sonst dem Augustin ebenbürtig ist und viele der von Augustin erwogenen Probleme anticipirt hat, hat in prophetischer Conception (c. Cels. VIII 68f.) Augustin's Anschauung vom Staate Gottes — natürlich als Hoffnung — vorweggenommen. Die Kirche als τὸ κατὰ θεὸν πολίτευμα auch bei Euseb., h. e. V Praefat. § 4, und früher schon bei Clemens.

³ Auch Origenes nicht, der in seinem grossen Werke de principiis keinen der Kirche gewidmeten Abschnitt bietet.

⁴ Es wird häufig von protestantischer Seite so dargestellt, als läge in der Identificirung das Fehlerhafte, während es, diese Kritik einmal zugestanden, doch vielmehr in der Entwicklung selbst liegt, die die Kirche genommen hat, d. h. in ihrer Verweltlichung. Auf die verzweifelte Idee einer unsichtbaren Kirche ist man nicht verfallen; diese Idee hätte voraussichtlich auch den Verfall der Christlichkeit in der Kirche noch ungleich schneller herbeigeführt als die Idee der heiligen, katholischen Kirche.

empirische Gemeinschaft kann nicht durch ein überliefertes und geschriebenes Wort, sondern nur durch Personen regiert werden; denn der Buchstabe wird immer trennen und spalten. Hat sie aber jene Personen, so kann sie ein grosses Mass individueller Verschiedenheiten in ihrer Mitte vertragen, vorausgesetzt, dass ihre Leiter das Gesamtinteresse dem eigenen Ehrgeize unterordnen. Wir sahen, wie schon Irenäus und Tertullian, die doch alles Ernstes das Verhältniss von *fides catholica* und *ecclesia catholica* als ein ausschliessliches vorgestellt haben¹, auf die Bischöfe als auf die die apostolische Lehre Garantirenden ausblicken mussten. Die Kämpfe auf dem Boden der Glaubensregel, die Kämpfe mit dem sog. Montanismus, endlich aber vor Allem die Situation, in der sich die Kirche im 3. Jahrhundert gegenüber der Welt in ihrer Mitte befand, drängten den Schwerpunkt der Kirche auf das Gebiet der Organisation. Tertullian und Origenes haben sich bereits bischöflichen Ansprüchen gegenüber befunden, die sie in hohem Masse missbilligten und in ihrer Weise zu bekämpfen suchten. Es ist wieder der römische Bischof², der zuerst aus dem Satze, dass die Bischöfe *per successionem* auf die Apostel zurückgehen und ihren *locus magisterii* verwalten, eine Theorie abgeleitet hat, kraft welcher alle apostolischen Gewalten auf die Bischöfe übergegangen sind, die deshalb auch ganz besondere Standesrechte und -pflichten haben³. Die entsprechende Theorie von der Kirche hat Cyprian dazu geliefert; indess an einem entscheidenden Punkte ist er hinter der Legitimierung der Weltlichkeit der Kirche zurückgeblieben, die der römische Bischof im Interesse der Katholicität, aber auch der Existenz der Kirche vollzogen hatte (s. das folgende Capitel). In der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts genügte es — von abgelegenen Gemeinden abgesehen — nirgends mehr, den katholischen Glauben zu bewahren; man musste den Bischöfen gehorchen. Die Idee der einen, bischöflich verfassten Kirche wurde die oberste und

¹ Beide haben wiederholt und sehr bestimmt erklärt, dass für die Einheit der Gemeinden die Einheit des Glaubens (der Glaubensregel) genüge und im übrigen Freiheit walten müsse (s. vor Allem Tertull., *de orat.*, *de baptis.* und die montanistischen Schriften). Um so bemerkenswerther ist es, dass wiederum zuerst ein römischer Bischof — und zwar noch im 2. Jahrhundert — in einer Frage, in welcher die landesüblichen Verschiedenheiten allerdings ausserordentlich störend waren, die aber zweifellos keine Frage des Glaubens war, die Nachachtung der römischen Praxis zu einer Bedingung der Kircheneinheit gemacht und die Unfolgsamen als Andersgläubige behandelt hat (Victor; s. Euseb., h. e. V, 24; dagegen Irenäus: ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι).

² S. über Calixt Hippolyt., *Philos.* IX, 12 und Tertull., *de pudic.*

³ S. dagegen Tertull., *de monog.*, aber auch Hippol., I. c.

schob die Bedeutung der Glaubenslehre als des Einheitsbandes zurück: die auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den Stellvertretern Gottes, ruhende Kirche ist um dieses ihres Fundamentes willen selbst die apostolische Hinterlassenschaft. Im Orient ist niemals eine straffe Theorie aus dieser Idee gemacht worden — deshalb war die Wirklichkeit, der sie entsprach, keine unsicherere —: man begann nur mit der Phantasie, dass die irdische Hierarchie das Abbild der himmlischen sei, wirklich Ernst zu machen; im Occident dagegen nöthigten die Verhältnisse den karthaginensischen Bischof zur Aufstellung einer geschlossenen Theorie¹. Nach Cyprian ist die katholische Kirche, der alle die hohen biblischen Weissagungen und Prädicate gelten (s. Hartel's Index sub ecclesia), die eine Heilanstalt, ausser welcher es kein Heil giebt (ep. 73, 21), und zwar ist sie das nicht nur als Gemeinschaft des rechten apostolischen Glaubens, so dass diese Definition ihren Begriff erschöpfte, sondern sie ist es als einheitlich organisirte Conföderation². Diese Kirche ruht daher ganz und

¹ Cyprian's Kirchenbegriff — die Nachbildung des politischen Reichsgedankens: ein grosser, aristokratisch regierter Staat mit einem idealen Haupte — ist das Ergebniss der Kämpfe, die er durchgemacht hat. Abgeschlossen liegt er daher erst in der Schrift „de unitate ecclesiae“ und vor Allem in den späteren Briefen (ep. 43 sq. ed. Hartel) vor. Die Stellen, in denen Cyprian die Kirche als „constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus“ definirt, stammen aus einer früheren Zeit, in der er selbst wesentlich den alten Kirchenbegriff festgehalten hat. Als gleichartig und gleichwerthig hat er übrigens jene Elemente niemals gefasst. Die Einschränkung der Kirche auf die von den Bischöfen geleitete Gemeinschaft war das Ergebniss der novatianischen Krisis. Die Nothwendigkeit, in die man sich gesetzt sah, rechtgläubige Christen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen, resp. die Thatsache, dass solche rechtgläubige Christen selbst sich von der von den Bischöfen geleiteten Majorität getrennt hatten, führte zur Aufstellung des neuen Kirchenbegriffs, der mithin ebenso die Folge eines Nothstandes gewesen ist wie der antignostische Kirchenbegriff des Irenäus. Die Vorstellung Cyprian's von dem Verhältniss der Gesamtkirche und des Episcopats kann übrigens auch als Verallgemeinerung der alten Vorstellung von dem Verhältniss der Einzelgemeinde und des Bischofs verstanden werden. Schon in ihr lag ein ökumenisches Element; denn jede Einzelgemeinde galt ja als Darstellung der einen Kirche, ihr Bischof also als Repräsentant Gottes (Christi).

² Die Anführung einer Stelle genügt hier — doch s. auch ep. 69 37 sq.; 70 2 73 s — ep. 55 24: „Quod vero ad Novatiani personam pertinet, scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat; quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est“. In dem berühmten Satze (ep. 74 7; de unit. 6): „habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem“, ist die durch das sacramentum unitatis d. h. durch ihre Verfassung zusammengehaltene Kirche zu verstehen. Mit Vor-

gar auf dem Episcopat, der als die Fortsetzung des apostolischen Amtes, ausgerüstet mit allen Gewalten der Apostel¹, dieselbe trägt². Die Verbindung der Einzelnen mit der Kirche, und somit mit Christus, kommt hiernach nur durch gehorsamen Anschluss an den Bischof zu Stande, resp. durch solchen Anschluss allein ist man Glied der Kirche. Es stellt sich aber das Attribut der Einheit der Kirche, das gleichbedeutend ist mit dem der Wahrheit, weil die Einheit nur durch die Liebe zu Stande kommt³, primär in der Einheit des Episcopats dar; denn dieser ist nach Cyprian von seinem Ursprunge | her ein einheitlicher und ist in der Kirche ein einheitlicher geblieben, sofern die Bischöfe von Gott eingesetzt und geleitet werden, in brüderlichem Verkehr und Austausch stehen und jeder Bischof die ganze Bedeutung des Episcopats repräsentirt⁴. Hieraus ergiebt sich, dass die einzelnen Bischöfe in erster Linie nicht mehr als Leiter ihrer besonderen Gemeinden, sondern als

liebe weist C. auf die Rotte Korah hin, die doch auch denselben Glauben wie Moses gehabt habe.

¹ Die Bischöfe sind nach Cyprian die sacerdotes κατεροχήν und die iudices vice Christi, s. ep. 59 s 66 3, dazu c. 4: „Christus dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos me audit.“ Ep. 3 3: „dominus apostolos i. e. episcopos elegit“; ep. 75 18.

² Ep. 4 4 33 1: „ecclesia super episcopos constituta“; 43 s 45 3: „unitatem a domino et per apostolos nobis successoribus traditam“; 46 1 66 s: „scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse“; de unit. 4.

³ Das ist ein Grundgedanke, ja die Spitze der Schrift de unitate; den Häretikern und Schismatikern fehlt die Liebe, während die Einheit der Kirche das Product der Liebe, die Liebe aber die christliche Grundtugend ist. Es ist dies der ideale Gedanke, den Cyprian seiner Theorie untergeschoben hat (s. auch ep. 45 1 55 24 69 1 u. sonst), nicht ganz mit Unrecht, sofern er sammeln und erhalten, nicht zerstreuen wollte. (Man erinnere sich auch der urchristlichen Vorstellung, nach der die Christenheit ein durch die Liebe regierter Bund von Brüdern sein sollte). Aber diese Liebe hat an den der Autorität des Bischofs Unfolgsamen und an den ernster gesinnten Christen ihre Grenze; der Appell an die Liebe, den der Katholicismus bis heute zur Rechtfertigung seiner verweltlichten und tyrannischen Kirche ergehen lässt, wird im Munde hierarchischer Politiker zur Heuchelei, von der man einen Mann wie Cyprian gern frei sprechen möchte.

⁴ Ep. 43 s 55 24: „episcopatus unus episcoporum multorum concordie numerositate diffusus“; de unit. 5: „episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.“ Eine Theorie im strengen Sinne des Wortes darüber, dass die Bischöfe vom h. Geist regiert werden, hat Cyprian nicht aufgestellt; aber indem er Apostel und Bischöfe identificirt und die göttliche Einsetzung der Bischöfe behauptet hat, hat er die besondere Begabung der Bischöfe mit dem h. Geiste vorausgesetzt. Er selbst hat sich zudem häufig auf besondere Kundgebungen des Geistes, die ihm für seine Amtsthätigkeit zu Theil geworden seien, berufen.

die Fundamente der einen Kirche in Betracht kommen; dem einzelnen Bischof bleibt aber das Recht gewahrt, sofern er sich nur in dem Verbande der Bischöfe hält, die Verhältnisse seines Sprengels selbständig zu ordnen¹. Es | ergibt sich aber ferner, dass von Bischöfen solcher Gemeinden, die von den Aposteln selbst gestiftet worden sind, ein Anspruch auf besondere Dignität nicht erhoben werden kann, da die Einheit des Episcopats als Fortsetzung des Apostolats die Gleichheit aller

¹ An einer uniformen Kirchenpraxis hat es Cyprian noch nicht gelegen oder vielmehr — Abweichendes muss ertragen werden; soweit die *concordia episcoporum* auch bei abweichender Praxis bestehen kann, soweit lässt er Verschiedenheiten unter Voraussetzung der *observatio regulae fidei* voll gelten. Jeder Bischof, der an der Conföderation festhält, hat selbst in Fragen der Kirchenzucht und -Praxis (z. B. Taufpraxis) die grösste Freiheit; s. ep. 59 14: „*Singulis pastoribus portio gregis est adscripta, quam regit unusquisque et gubernat rationem sui actus domino redditurus*“; 55 21: „*Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacis moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt, non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur*.“ Nach ep. 57 s werden katholische Bischöfe, die an der strengen Busspraxis festhalten, sich aber von der Einheit der Kirche nicht scheiden, Gottes Censur überlassen (anders steht es in dem Falle ep. 68: Marcian hatte sich dem Novatian förmlich angeschlossen). Selbst in der Frage des Ketzertaufstreites (ep. 72 s) erklärt Cyprian dem Stephanus (s. 69 17 73 28; *Sententiae episc., praefat.*): „*qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui domino redditurus*.“ Worin die Einheit des Episcopats und der Kirchen materiell besteht, ist demnach deutlich; man wird sagen dürfen: in der regula, in dem festen Willen, die Einheit trotz aller Differenzen nicht preiszugeben, und — in dem Grundsatz, alle Verhältnisse in der Kirche „*ad originem dominicam et ad evangelicam adque apostolicam traditionem*“ (ep. 74 10) zu regeln. Gemeint ist das N. T., welches Cyprian sehr nachdrücklich für die Kirche in Wirksamkeit gesetzt hat. Nach ihm hat man sich zu richten, „*si in aliquo in ecclesia nutaverit et vacillaverit veritas*“; nach ihm sind auch alle falschen Gewohnheiten zu corrigiren. Im Ketzertaufstreit hat Cyprian die Veränderung der kirchlichen Praxis in Karthago und Africa — denn um eine solche handelte es sich; während in Asien die Ketzertaufe schon seit viel längerer Zeit für ungiltig erklärt war, s. ep. 75 19, war sie dies in Karthago erst seit einigen Jahren — durch Berufung auf die *veritas* im Gegensatz zur *consuetudo sine veritate* gerechtfertigt; s. ep. 71 2 3 73 13 23 74 2 sq. 9 (die Formulirung stammt von Tertullian, s. de virg. vel. 1—3). Die *veritas* ist aber dem Evangelium und dem Apostelwort zu entnehmen: „*lex evangelii*“, „*praecepta dominica*“ und synonyme Ausdrücke sind bei Cyprian sehr häufig, häufiger als die Verweisung auf die *regula*, resp. auf das Symbol. Es gab eben noch keine Kirchendogmatik, sondern es gab nur Grundsätze des christlichen Glaubens und Lebens; diese aber wurden den heil. Schriften und der *regula* entnommen.

Bischöfe involvirt¹. Indessen kommt dem römischen Stuhle desshalb eine besondere Bedeutung zu, weil er der Stuhl des Apostels ist, dem Christus die apostolischen Gewalten zuerst ertheilt hat, um so die Einheit dieser Gewalten und damit die Einheit der auf denselben ruhenden Kirche unmissverständlich deutlich zu zeigen, ferner aber auch desshalb, weil dem geschichtlichen Ursprung gemäss die Kirche dieses Stuhls die Mutter und Wurzel der auf Erden sich ausbreitenden katholischen Kirche geworden ist. In einer schweren Krisis, die Cyprian in seiner eigenen Gemeinde zu bestehen hatte, hat er sich auf die römische Kirche (den römischen Bischof) so berufen, als sei die Gemeinschaft mit dieser Kirche an sich die Gewähr der Wahrheit; allein in dem Streite mit dem römischen Bischof Stephanus über die Ketzertaufe hat er die Ansprüche auf besondere Rechte dieses Bischofs über die Kirche, die aus der petrinischen Succession folgen sollten, bestimmt in Abrede gestellt². Endlich, | obgleich Cyprian die Einheit der Verfassung der

¹ Eine Unterscheidung zwischen Gemeinden, die von den Aposteln gestiftet waren, und später gestifteten (resp. zwischen ihren Bischöfen) macht Cyprian nicht mehr.

² Den Satz, dass die Kirche „super Petrum fundata“ sei, hat Cyprian sehr häufig ausgesprochen (vorher schon Tertullian *de monog.*); s. *de habitu virg.* 10; ep. 59 7 66 8 71 3 74 11 73 7; aber er ist auf Grund von Mt. 16 noch weiter gegangen, s. ep. 43 5: „*deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata*“; ep. 48 3 (ad Cornel.): „*communicatio tua, id est catholicae ecclesiae unitas pariter et caritas*“; de unit. 4: „*super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit*“; ep. 70 3: „*una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata*“ („rück-sichtlich des Ursprungs und der Verfassung der Einheit“ ist in den „Stimmen aus Maria Laach“ 1877 H. 8 S. 355 übersetzt, aber „ratio“ kann das nicht heissen); ep. 73 7: „*Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit*.“ Die stärksten Stellen sind ep. 48 3, wo die römische Kirche „*matrix et radix ecclesiae catholicae*“ genannt ist (sie ist wohl auch unter der „*radix et mater*“ ep. 45 1 zu verstehen) und ep. 59 14: „*navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est (s. ep. 30 2 3 60 2), ad quos perfidia habere non possit accessum*.“ Welche Rechte der Bischof von Rom factisch ausübte, erkennt man am deutlichsten aus ep. 67 5 und 68. Aber derselbe Cyprian sagt ganz unbefangen selbst in der Zeit, wo er die römische Cathedra so hoch erhob (ep. 52 2): „*quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere*.“ Im Ketzertaufstreite hat Stephanus sich auf Grund der successio Petri und unter Hinweis auf Mt. 16, wie Calixt (Tertull., *de pudic.* 1), so bezeichnet, dass man entnehmen konnte, er wolle als „*episcopus episcoporum*“ gelten

Kirche der Einheit der Glaubenslehre übergeordnet hat, ist das Moment der Christlichkeit insofern von ihm gewahrt worden, als er überall voraussetzt, dass die Bischöfe durch sittlich-christliches Verhalten ihrem Amte entsprechen, widrigenfalls sie ipso facto desselben verlustig sind ¹). Einen character indelebilis verleiht also nach Cyprian das bischöfliche Amt nicht, während doch schon Calixt und nach ihm andere römische Bischöfe einen solchen Charakter vorausgesetzt haben (das Nähere hierüber sowie über den Widerspruch, der in Cyprian's Auffassung von der Kirche ungelöst bleibt, s. im folgenden Cap., in dem die letzten Interessen, die dem neuen Kirchenbegriff zu Grunde liegen, hervortreten werden).

Zusatz 1. Die grosse Conföderation der Kirchen, welche Cyprian voraussetzt und als die Kirche prädicirt, ist in Wahrheit nicht vollständig gewesen; denn es lässt sich weder nachweisen, dass sie irgendwo über den Bereich des römischen Reiches hinausgegriffen, noch dass sie auch nur alle rechtgläubigen und bischöflich verfassten Gemeinden innerhalb des römischen Reiches begriffen hat ²). Ferner aber sind, wenigstens bis in's 4. Jahrhundert hinein, die Bedingungen für die Conföderation niemals bestimmt formulirt worden, die erst seit den Tagen Konstantin's eine empirische im vollen Sinn zu werden begann ³.

(Sentent. episc. bei Hartel I p. 436); er hat sich einen Primat ausdrücklich beigelegt, Gehorsam von den „ecclesiae novellae et posterae“ verlangt (ep. 71 a), wie Victor die römische Praxis „tyrannico terrore“ durchzusetzen versucht und die Behauptung aufgestellt, dass die unitas ecclesiae die Nachachtung der römischen Kirchenpraxis in allen Gemeinden erfordere. Cyprian ist ihm aber auf das bestimmteste entgegengetreten und hat den Grundsatz, dass jeder Bischof als Glied der bischöflichen Conföderation auf dem Grunde der regula und der heiligen Schriften für seine Praxis Gott allein verantwortlich sei, in einer Weise geltend gemacht, dass daneben eine besondere und actuelle Autorität des römischen Stuhles überhaupt keinen Spielraum haben konnte. Er hat ausserdem die aus der zugestandenen geschichtlichen Stellung des römischen Stuhls von Stephanus gezogenen Folgerungen ausdrücklich zurückgewiesen (ep. 71 a): „Petrus non sibi vindicavit aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se principatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere.“ (Noch viel weiter ist Firmilian ep. 75 gegangen, der die von Stephanus behauptete successio Petri indirect für belanglos erklärt [c. 17] und der römischen Kirche eine besonders treue Bewahrung der apostolischen Tradition rund abgesprochen hat). S. Otto Ritschl, a. a. O. S. 92ff. S. 110—141. Cyprian hat sich unzweifelhaft bei seinem Conflict mit Stephanus in Widerspruch zu seinen früheren Ansichten über die Bedeutung des römischen Stuhles für die Kirche gesetzt, Ansichten, die er freilich in einer kritischen Zeit vorgetragen hatte, in der er mit dem römischen Bischof Cornelius Schulter an Schulter gestanden hat.

¹ S. namentlich ep. 65 67 68.

² Hatch, a. a. O. S. 189f.

³ Das Zusammenwachsen der Provinzialkirchen zu einer Kirche lässt sich Harnack, Dogmengeschichte I. 3. Aufl.

Demnach ist die Idee der einen, auf den Bischöfen ruhenden, alle Christen umfassenden, festgeschlossenen Kirche in Wahrheit stets eine blosser Idee gewesen; sofern hier aber im Sinne Cyprian's nicht die Idee, sondern ihre Verwirklichung allein von Bedeutung ist, erscheint die dogmatische Auffassung Cyprian's durch die thatsächlichen Verhältnisse widerlegt¹.

Zusatz 2. Nach dem Begriff der Kirche bestimmt sich stets der Begriff der Häresie. Die Bezeichnung: *αἵρεσις*, drückt das Urtheil aus, dass hier im Gegensatz zur Anerkennung eines objectiv Ueberlieferten etwas Selbsterwähltes festgehalten wird, und dass eben darin der Abfall besteht. Für Hegesipp, Irenäus, Tertullian, Clemens | und Origenes sind somit Häretiker alle diejenigen, welche sich Christen nennen und doch an der apostolischen Glaubensüberlieferung nicht festhalten, sondern sich nichtigen und leeren Lehren hingeben. Der Ursprung dieser Lehren wird in der Regel beim Teufel, d. h. in den nichtchristlichen Religionen und Speculationen oder in der eigenwilligen Bosheit, gesucht. Mit jeder anderen Deutung — dem Origenes ist eine solche innerhalb einer Linie seiner Betrachtungen nicht ganz fremd² — hätte man dem Gegner sofort ein Recht concedirt³.

in sehr schöner Weise an den kirchlichen Fasten (Diptychen, Martyrologien, Kalender u. s. w.) studiren; doch sind für solche Studien erst die Anfänge geschaffen; s. De Rossi, *Roma Sotter.*, die Bollandisten im 12. Bande des October, Stevenson, *Studi in Italia* (1879) p. 439. 458, die Arbeiten von Nilles, Egli, *Altchristl. Studien* 1887 (*Theol. Lit.-Ztg.* 1887 Nr. 13), Duchesne, *Les sources du Martyrol. Hieron.* Rome. 1885, vor allem aber desselben Studie: *Mémoire sur l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule*. 1890. Auch die Geschichte der Uniformirung der Liturgien seit dem 4. Jahrh. ist zu beachten.

¹ Es gab nachweisbar in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts Gemeinden, die nicht in der Conföderation waren, obgleich sie im Glauben mit ihr völlig übereinstimmten (s. den interessanten Fall Euseb., h. e. VII 24 e), während umgekehrt Gemeinden in der Conföderation waren, deren Glaube nicht in allen Stücken der *catolica regula*, wie sie bereits explicirt war, entsprochen hat. Aber dass letztlich nicht die Dogmatik, sondern die Verfassung und die Grundsätze der kirchlichen Praxis auf dem Fundament eines immerhin noch elastischen Bekenntnisses ausschlaggebend waren, war unzweifelhaft ein grosser Gewinn; denn die über die Linie des christlichen Kerygmas herausgeführte Dogmatik vermag nur zu trennen. Selbstverständlich aber war es, dass man sich dabei jede Differenz im Glauben verdeckte; denn die Forderung des Apelles: *μὴ δεῖν ὁλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν* * *σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἡλπικότας* κτλ., galt natürlich als verwerflich.

² S. oben S. 213 Anm. 1.

³ Es ist daher nicht zu verwundern, dass zusammen mit dem Begriff der Häresie auch sofort eine Beurtheilung derselben in der Kirche entstanden ist,

Ganz consequent entwerthete man nun auch alle Sacramente¹ und alle die Leistungen der Häretiker, die man im eigenen Lager schätzte²; hier kam der Satz zur Anwendung, dass sich der Teufel in einen Engel des Lichts verwandeln könne³.

Aber die genannten Väter identificirten die Kirche noch nicht vollständig mit einem einheitlich organisirten Institut; eben desshalb sprechen sie solchen die Christlichkeit nicht schlechthin ab, welche sich auf dem Boden der Glaubensregel halten, auch wenn sie — aus verschiedenen Gründen — eine Sonderstellung einnehmen. Darf man auch keineswegs sagen, dass sie rechthgläubige Schismatiker legitimirt haben, so haben sie doch noch nicht gewagt, sie einfach zu den Häretikern zu rechnen⁴. Wollte man sie los werden, so suchte man ihnen eine

die an Ungerechtigkeit und Härte in der Folgezeit zu überbieten unmöglich war. Die beste Definition bei Tertull., de praescr. 6: „Nobis nihil ex nostro arbitrio indulgere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt“.

¹ So schon Tertullian, s. de bapt. 15: „Haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent.“ Dieselbe Beurtheilung hat Cyprian auf alle Schismatiker, selbst auf die Novatianer, angewandt und, wie Tertullian, die Ungiltigkeit der Ketzertaufe behauptet. Die Frage über diese hat die Kirche schon am Ende des 2. Jahrhunderts bewegt; schon damals hat Tertullian in griechischer Sprache wider dieselbe geschrieben.

² Soweit es irgend möglich, bezeichnete man die christlichen Tugenden der Häretiker als Heuchelei resp. als Prahlucht (so z. B. schon Rhodon bei Euseb. h. e. V 13² u. Andere im 2. Jahrhundert). Ging das nicht an, so erklärte man einfach alle Sittlichkeit und allen Heroismus bei Häretikern für werthlos; s. den Anonymus bei Euseb., h. e. V 16²¹ 22; Clem. Strom. VII 16⁹⁵; Orig., Comm. ad Rom. I. X. c. 5; Cypr., de unit. 14 15; ep. 73²¹ etc.

³ Tertull., de praescr. 3—6.

⁴ Irenäus unterscheidet bestimmt zwischen Häretikern und Schismatikern (III 11⁹ IV 26² IV 33⁷), tadelt aber auch die Letzteren sehr hart, „qui gloriosum corpus Christi, quantum in ipsis est, interficiunt, non habentes dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae“ — man beachte die Parallele mit Cyprian. Dennoch rechnet er sie nicht zu denen, „qui sunt extra veritatem, i. e. extra ecclesiam“, obgleich er ihnen die härtesten Strafen ankündigt. Tertullian vollends ist durch seinen Montanismus vor der Identificirung von Häretikern und Schismatikern bewahrt geblieben; doch scheint er in den letzten Lebensjahren den Katholiken die Christlichkeit abgesprochen zu haben (?).

Abweichung von der Glaubensregel zu imputiren. Unter diesem Titel hat sich die Kirche von den Montanisten und von den Monarchianern befreit¹. Erst Cyprian hat die Identität von Häretikern und Schismatikern proclamirt, indem er die Christlichkeit von der Zugehörigkeit zur grossen bischöflichen Kirchenconföderation abhängig machte². Aber er ist mit dieser Theorie, im Occident wie im Orient, nur sehr allmählich, ja genau genommen überhaupt nicht durchgedrungen. Die Unterscheidung von Häretikern und Schismatikern erhielt sich, weil man bei ihr die alten Grundsätze nicht offenkundig verleugnete, weil sich die schonende Behandlung gewisser schismatischer Gemeinschaften aus politischen Gründen empfahl, und weil man ja im Nothfall stets in der Lage war, den Schismatikern eine Häresie nachzuweisen³.

Zusatz 3. In dem Momente, wo als das Fundament der christlichen Religion die empirische, von den Bischöfen geleitete Kirche proclamirt war, war die grundlegende Prämisse für die Auffassung ge-

¹ Man lese einerseits die Antimontanisten bei Eusebius und die späteren Bestreiter des Montanismus, andererseits Tertull., *adv. Prax.*; Hippol., *c. Noët.*; Novat., *de trinitate*. Auch hinsichtlich der Novatianer suchte und fand man Häresien (s. schon Dionys. Alex. bei Euseb., *h. e.* VII 8 — Entstellungen und böswillige Missdeutungen der novatianischen Lehren — und viele spätere Bestreiter); ja selbst Cyprian hat es doch nicht verschmäht, solche aufzuspüren (*s. ep.* 69 7 70 2). Die Montanisten sind zu Rom von Hippolyt in den Ketzerkatalog gestellt worden (*s. das Syntagma und die Philosoph.*); Origenes hat noch geschwankt, ob er sie unter die Schismatiker oder die Häretiker rechnen solle (*s. in Tit. Opp.* IV p. 696).

² Cyprian (*ep.* 33) behauptet rund: „haec sunt initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum, ut praepositum superbo tumore contemnant“ (die Vorgeschichte dieser Auffassung, der unzweifelhaft Richtiges zu Grunde liegt, *s. in Clem.*, *ep. ad Cor.* I 44; Ignat.; Hegesipp bei Euseb., *h. e.* IV 22 5; Tertull., *adv. Valent.* 4; *de bapt.* 17; Anonym. bei Euseb., *h. e.* V 16 7; Hippolyt. *ap. Epiphan.*, *h.* 42 1; Anonym. bei Euseb., *h. e.* V 28 12; nach Cyprian ist sie gradezu die vulgäre); *s. ferner ep.* 59 5: „neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti dei non obtemperatur“; *ep.* 66 5 69 1: „item b. apostolus Johannes nec ipse ullam haeresin aut schisma discrevit aut aliquos speciatim separe posuit“; 52 1 73 2 74 11. Immer sind Schisma und Häresie identisch.

³ Weder Optatus noch Augustin gehen bei ihren Ausführungen von Cyprian's Theorie aus, sondern sie halten im Princip an dem Unterschied von Häretikern und Schismatikern fest. Cyprian ist durch die besonderen Verhältnisse zur Identificirung gezwungen worden; verbunden aber ist sie bei ihm mit grosser Weitherzigkeit in Bezug auf die Bedingungen der kirchlichen Einheit (den einzelnen Bischöfen gegenüber). Cyprian hat nicht einen einzigen neuen Artikel zum *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gestempelt; hat er doch — das mag ihm Ueberwindung genug gekostet haben — letztlich selbst die Frage nach der Giltigkeit der Ketzertaufe nicht für eine Frage *de fide* erklärt.

geben, dass Alles, was die Kirche fortschreitend in Beschlag nahm, alle ihre Funktionen, ihre Institute, ihre Liturgie kurz ihre gesammte, sich fortwährend ändernde Ausstattung heilig und apostolisch sei. Allein die Kühnheit, hier alle Consequenzen zu ziehen, war doch durch den Thatbestand gehemmt, dass man gewisse Stücke, wie den NTlichen Schriftenkanon und die apostolische Lehre ein für alle Mal auf eine unerreichbare Höhe geschraubt hatte. Daher haben sich die Consequenzen des Kirchenbegriffs auf den übrigen Linien nur langsam und unsicher durchsetzen können und blieben immer mit einer gewissen Unsicherheit behaftet. Die Idee der *παράδοσις ἁγία*, d. h. dass jedes noch so junge Gewohnheitsrecht auf den Gebieten der äusseren Ordnung, des Cultus, der Zucht u. s. w. so heilig und apostolisch sei wie die Bibel und der „Glaube“, hat sich nie rein durchsetzen können; es kam hier zu complicirten, unsicheren und undeutlichen Annahmen (s. Bd. II c. 3).

Drittes Capitel. Fortsetzung: Das alte Christenthum und die neue Kirche.

1. Die rechtlichen und politischen Formen, durch die sich die Gemeinden gegenüber der Welt und der Häresie sicher stellten, noch mehr die Herabsetzung der Ansprüche an das sittliche Leben der Gemeindeglieder, die durch die Einbürgerung des Christenthums in der Welt bedingt war, riefen bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts — zuerst in Kleinasien, dann auch in anderen Gebieten der Christenheit — eine Reaction hervor, die die alten Stimmungen und Zustände zu bewahren, resp. wieder heraufzuführen und die Christenheit vor Verweltlichung zu schützen suchte. Ergebniss dieser Krisis (der sog. montanistischen) und der ihr verwandten folgenden war aber, dass sich die Kirche nur um so strenger als eine Rechtsgemeinschaft fasste, die ihre Wahrheit an ihren historischen und objectiven Grundlagen habe, dass sie demgemäss dem in Anspruch genommenen Attribut der Heiligkeit eine neue Deutung gab, dass sie einen doppelten Stand (einen geistlichen und einen weltlichen) und eine doppelte Sittlichkeit in ihrer Mitte ausdrücklich legitimirte, und dass sie ihren Charakter als Gemeinschaft des sicheren Heils mit dem anderen, unumgängliche Bedingung für den Heilempfang und Erziehungsanstalt zu sein, vertauschte. Die kataphrygischen Schwärmer und die Anhänger der neuen Prophetie hat sie nach einem heissen Kampf, in welchem das N. T. den Bischöfen die besten Dienste geleistet hat, gezwungen auszuscheiden.

den (zwischen c. 180 u. 220); ebenso hat sie im Lauf des 3. Jahrhunderts den Austritt aller der Christen veranlasst, welche die Wahrheit der Kirche von einer strengeren Handhabung der Sittenzucht abhängig machten. Die Folge war, dass es — von den häretischen und montanistischen Gemeinden abgesehen — seit der Mitte des 3. Jahrhunderts zwei grosse, aber numerisch ungleiche Kirchenconföderationen auf dem Grunde derselben Glaubensregel im Reiche gab, die den Titel „ecclesia catholica“ in Anspruch nahmen, nämlich diejenige Conföderation, welche nachmals Konstantin zu seiner Stütze erwählt hat, und die novatianisch-katharische. Die Anfänge des grossen Schismas reichen aber in Rom bis auf die Zeit des Hippolyt und Calixt zurück; doch darf das Schisma des Novatian nicht als eine unmittelbare Fortsetzung des Schismas des Hippolyt betrachtet werden.

2. Die sogenannte montanistische Reaction¹ hat nach Massgabe | der fortschreitenden kirchlichen Entwicklung der Christenheit selbst eine solche durchgemacht. Ursprünglich war sie das gewaltsame Unternehmen eines christlichen Propheten, des Montanus, der, unterstützt durch Prophetinnen, die verheissungsvollen Ausblicke des 4. Evangeliums in der Christenheit zu verwirklichen den Beruf fühlte. Er deutete dieselben nach der Apokalypse, und er verkündete, dass in ihm selber der Paraklet gekommen sei, den Christus verheissen habe, jener Paraklet, in dem Jesus Christus selbst, ja sogar der allmächtige Vater Gott, zu den Seinen komme, um sie in alle Wahrheit zu leiten, die Zerstreuten zu sammeln und sie zu einer Heerde zusammenzuführen. Demgemäss war es Montanus' oberstes Bestreben, die Christen aus den localen und bürgerlichen Verhältnissen, in denen sie, als Gemeinden organisirt, standen, herauszuführen, sie zu sammeln und ein neues, einheitliches christliches Gemeinwesen zu schaffen, das, von der Welt ab-

¹ S. Ritschl, a. a. O. Schwegler, Der Montanismus 1841. Gottwald, De Montanismo Tertulliani 1862. Réville, Tertull. et le Montanisme, in: Rev. des deux mondes 1864, 1. Nov. Stroehlin, Essai sur le M. 1870. De Soyres, Montanism and the Primitive Church 1878. Cunningham, The Churches of Asia 1880. Renan, Les Crises du Catholicisme Naissant, in: Rev. des deux mondes 1881, 15. Febr. Renan, Marc Aurèle 1882 p. 208 ff. Bonwetsch, Geschichte des M. 1881. Harnack, D. Mönchthum, seine Ideale u. s. Gesch. 3. Aufl. 1886. Belck, Gesch. des M. 1883. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes 1891. Ferner die Artikel Montanismus von Möller (Herzog's RE.), Salmon (Diction. of Christ. Biogr.) und dem Verf. (Encyclop. Britann.). Weizsäcker in d. Theol. Lit.-Ztg. 1882 Nr. 4. Bonwetsch, Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, in: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1884 H. 8 9. M. v. Engelhardt, Die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christenthums in einer Gemeinde von Heiligen. Riga 1881.

geschieden, sich auf das Herabfahren des oberen Jerusalems bereiten sollte ¹.

Der natürliche Widerstand, den die neuen Propheten mit dieser exorbitanten Botschaft namentlich bei den Gemeindeleitern fanden, und die Verfolgungen, welche über die Kirchen bald (unter Marc Aurel) hereinbrachen, hatten eine Schärfung der eschatologischen Erwartungen zur Folge, die unzweifelhaft von Anfang an in den Kreisen der Montanisten besonders lebhaft gewesen waren: sollte doch das obere Jerusalem demnächst sichtbar vom Himmel herabfahren und sich an der Stätte niederlassen, die auf Weisung des Geistes in Phrygien für die Christenheit erwählt war ². Was die Bewegung an Eigenthümlichkeit einbüsste, sofern die Verwirklichung des Ideals einer Sammlung aller Christen sich nicht oder doch nur in engen Grenzen als durchführbar erwies, das gewann sie in den letzten Decennien des 2. Jahrhunderts reichlich wieder, sofern die Kunde von ihr fortschreitend in der Chri-

¹ Die Auffassung von dem ursprünglichen Wesen des Montanismus und seiner Geschichte, wie sie im Folgenden skizzirt ist, entspricht dem herkömmlich Giltigen an entscheidenden Punkten nicht. Sie ausführlich zu begründen, würde zu weit führen. Bemerkt sei, dass die Irrthümer in der Beurtheilung des ursprünglichen Wesens des Montanismus auf einer oberflächlichen Kenntnissnahme der uns erhaltenen Orakel und auf der unzulässigen Deutung derselben nach Massgabe ihrer späteren Verwendung in den Kreisen der abendländischen Montanisten beruhen. Eine völlig neue Organisation der Christenheit, zunächst der asiatischen, nämlich ihre Loslösung von den Gemeindeverbänden und die Sammlung in eine Gegend, war als Erfüllung der johanneischen Verheissungen im Interesse der Entweltlichung Montanus' Hauptbestreben. Das geht aus Euseb., V 16 ff., aber auch noch aus der späteren Geschichte des Montanismus in seinem Heimathlande (s. Hieron. ep. 41. Epiph. h. 49 2 etc.) deutlich hervor. An sich ist übrigens — von der besonderen Begründung bei Montanus abgesehen — das Unternehmen, die Christen aus den localen Gemeindeverbänden zu lösen, so wenig frappirend, dass man sich vielmehr nur wundern kann, dass wir in der ältesten Kirchengeschichte keine Parallelen nachweisen können. Der religiöse Enthusiasmus hat, wo er kräftig war, zu allen Zeiten gefühlt, dass Nichts seine Wirksamkeit stärker hemmt als die Familie und der heimathliche Verband. Aber eben aus dem Fehlen gleichartiger Unternehmungen im ältesten Christenthum darf man schliessen, dass die Stärke enthusiastischer Erhebung nicht der Massstab ist für die Stärke des christlichen Glaubens. (Seitdem diese Worte niedergeschrieben waren, haben wir in Hippolyt's Commentar zu Daniel [s. Georgiades in der Zeitschr. *Ἑκκλ. ἀληθινή* 1885 p. 52 sq.] sehr interessante Berichte über solche Unternehmungen in der Zeit des Septimius Severus erhalten. Ein Bischof in Syrien überredete viele Brüder mit Weibern und Kindern Christus entgegen in die Wüste zu ziehen, und ein anderer im Pontus veranlasste seine Gemeinde, alle ihre Habe zu verkaufen, ihre Aecker nicht mehr zu bebauen, keine Ehen mehr zu schliessen u. s. w., da der Herr demnächst komme.)

² Orakel der Prisca bei Epiph., h. 49 1.

stenheit den ernster Gesinnten Kraft und Muth verlieh, sich zusammenzuschliessen und der stets zunehmenden Verweltlichung und Politisirung der Kirche Widerstand zu leisten. In Asien und Phrygien erkannten viele Gemeinden in corpore die göttliche Sendung der Propheten an; in den Gemeinden anderer Provinzen bildeten sich Conventikel, in denen die colportirten Weissagungen derselben wie ein Evangelium betrachtet, zugleich aber auch abgestumpft wurden. In Lyon sprachen die Confessoren unverhohlen ihre volle Sympathie mit der Bewegung in Asien aus. Der römische Bischof war nahe daran, den montanistischen Gemeinden die kirchliche Gemeinschaft zu bezeugen. Es handelte sich in ihnen selbst aber nicht mehr, wie im Anfang, um eine neue Organisation im strengen Sinn des Worts und um eine radicale Neubildung der christlichen Gesellschaft¹; vielmehr, wo der Montanismus für uns in das helle Licht der Geschichte tritt, da zeigt er sich bereits als eine gedämpfte, wenn auch noch sehr wirksame religiöse Bewegung. Montanus und seine Prophetinnen hatten ihrem Enthusiasmus keine Schranken gesetzt; auch waren in der Christenheit noch keine festen Schranken vorhanden, die sie hätten hemmen können²: der Geist, | der Sohn, ja der Vater selbst war in ihnen erschienen und redete durch sie³; die Phantasie stellte der Prisca Christus

¹ Auch in seinem Heimathlande selbst muss sich der Montanismus verhältnissmässig früh accommodirt haben, was nichts weniger als auffallend ist. Die montanistischen Gemeinden in Asien und Phrygien, an die der römische Bischof bereits litterae pacis ausgefertigt hatte, waren von dem ursprünglichen Anhang der Propheten gewiss schon sehr verschieden (Tertull., adv. Prax. 1). Wenn Tertullian weiter erzählt, das Praxeas ihre Anerkennung im letzten Momente beim römischen Bischof noch hintertrieben habe „falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando“, so mag „das Falsche betreffs der Gemeinden“ eben in dem Bericht über die ursprünglichen Tendenzen der montanistischen Gemeindebildung bestanden haben. Die ganz eigenartige Geschichte, die der Montanismus trotzdem in seinem Heimathlande unzweifelhaft erlebt hat, erklärt sich aber daraus, dass es dort Striche gab, wo Alles, was christlich war, auch montanistisch war (Epiph. h. 51³³; vgl. auch die spätere Geschichte des Novatianismus). In der eigenartigen Gemeindeorganisation (Patriarchen, Oekomenen, Bischöfe) bewahrten diese Kirchen ein Denkmal ihrer Herkunft.

² Hierauf ist besonders Gewicht zu legen; die Thatsache, dass ganze Gemeinden den neuen Propheten, die sich doch an keine alte Ordnung banden, zuflüchten, mussten vor Allem erwogen werden.

³ S. Orakel Nr. 1 3 4 5 10 12 17 18 21 bei Bonwetsch, a. a. O. S. 197f. Dass christliche Propheten so gesprochen haben, wie Montanus (Nr. 3—5): ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ oder ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον oder ἐγὼ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος, ist schwerlich das Gewöhnliche gewesen; indessen hat es doch seine Analogie an der Form der alttestamentlichen Prophetie. Maximilla sagt ein Mal (Nr. 11): ἀπέστειλέ

leibhaftig in weiblicher Gestalt vor die Augen¹; die excessivsten Verheissungen wurden gegeben²; diese Propheten sprachen in einem höheren Tone als je irgend ein Apostel; sogar apostolische Anordnungen durften sie umstossen³; sie stellten neue Gebote auf für das christliche Leben, unbekümmert um jegliche Tradition⁴; sie schalten auf

με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς συνθήκης καὶ τῆς ἐπαγγελίας αἰρετιστήν, das andere Mal (Nr. 12): διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων · οὐκ εἰμὶ λύκος · ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Beide Aussagen schliessen sich nicht aus, sondern ein (vgl. auch Nr. 10: ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε). Wie christliche Gemeindepropheten für gewöhnlich gesprochen haben mögen, können wir aus Jacob. 4 5 und Hermas, andererseits aus der Διδαχὴ erkennen.

¹ A. a. O. Nr. 9: Χριστὸς ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος. Wie variabel müssen hier noch die Ausgeburten der christlichen Phantasie gewesen sein! Leider ist für uns fast alles derartige untergegangen, weil es unterdrückt worden ist. Lehrreich sind die Fragmente der einst so hoch geachteten Apokalypse des Petrus; denn sie bezeugen uns noch, dass die uns erhaltenen Reste der christlichen Urlitteratur kein richtiges Bild von der Stärke der religiösen Phantasie im 1. und 2. Jahrhundert zu geben vermögen. Die Stellen, wo von Christophanieen in der ältesten Litteratur die Rede ist, müssten einmal gesammelt werden. Es würde sich zeigen, wie unbefangen der Enthusiasmus gewesen ist. Christus erscheint den Gläubigen als Kind, als puer, als Jüngling, als Paulus u.s.w.; umgekehrt erhalten verklarte Menschen in den Visionen die Züge Christi.

² S. Euseb., h. e. V 16 9; in dem Orakel Nr. 2 ist eine evangelische Verheissung noch übertrumpft; doch s. Papias bei Iren. V 33 3f.

³ Man darf unbedenklich nach dem Kanon verfahren, dass die montanistischen Elemente, wie sie bei Tertullian hervortreten, durchweg nicht gesteigert, sondern gedämpft sind. Wenn nun selbst Tertullian noch behauptet, dass der Paraklet in den neuen Propheten Anordnungen der Apostel umstossen resp. abändern könne und abgeändert habe, so ist zweifellos, dass sich die neuen Propheten selbst an apostolische Sprüche nicht gebunden und sich nicht gescheut haben, von ihnen abzuweichen. Vgl. übrigens die directen Angaben hierüber bei Hippol. (Syntagma und Philos. VIII 19) und bei Didymus (de trin. III 41 2).

⁴ Die christliche Lebensordnung — wenn man sie so nennen darf — der neuen Propheten darf nicht nach den Compromissen bestimmt werden, die der Disciplin in den späteren montanistischen Conventikeln im Reich zu Grunde lagen. Hier suchte man eine schmale Linie zwischen der marcionitisch-enkratischen Lebensweise und der gemeinkirchlichen und hatte nicht mehr den Muth und die Unbefangenheit, das „e saeculo excedere“ zu proclamiren. Geschlechtliche Reinheit und Verzicht auf die Genüsse des Lebens war die Forderung der neuen Propheten. Aber „Gesetze“ in pünktlicher Form haben sie überhaupt schwerlich vorgeschrieben; denn es handelte sich in erster Linie nicht um Askese, sondern um die Verwirklichung einer Verheissung; so war es später möglich, das Excessivste als Ordnung, die lediglich den Propheten selbst gegolten habe, zu fassen und die Orakel in ihrer Anwendung auf die Gläubigen herabzustimmen. Von Montanus selbst heisst es (Euseb., h. e. V 18 2): ὁ διδάσκας λόσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας; Prisca war eine παρθένος (l. c. § 3), Pro-

die | grosse Christenheit¹; sie proclamirten sich selbst nicht nur als Propheten, sondern als die letzten Propheten, als ausgezeichnete Propheten, in denen sich die Verheissung der Sendung des Parakleten erst erfüllt habe². Diese Christen wussten noch nichts von der | „Ab-

culus, das Haupt der römischen Montanisten, „*virginis senectae*“ (Tert., adv. Val. 5). Das Orakel der Prisca (Nr. 8) erklärt geschlechtliche Reinheit für die Vorbedingung der Visionen und Gottesoffenbarungen; sie wird für jeden „*sanctus minister*“ vorausgesetzt. Origenes endlich theilt uns mit (in Titum, Opp. IV 696), die (alten) Kathaphryger sprächen: „*ne accedas ad me, quoniam mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus dei non bibens vinum sicut illi.*“ Eine ausdrückliche gesetzliche Weisung, dass die Ehe abzuthun sei, kann aber in der Orakelsammlung, die Tertullian vorlag, nicht gestanden haben. Aber wer bürgt dafür, dass sie nicht schon corrigirt war? Doch ist solch' eine Annahme nicht nothwendig.

¹ Euseb. V 16 s V 18 s.

² Es geht nicht an, Montanus und seine beiden Genossinnen einfach auf eine Stufe mit den altchristlichen Gemeindepapstpropheten zu stellen. Der Anspruch, dass sich in ihnen das Göttliche in einzigartiger Weise herabgelassen habe, muss von ihnen selbst unmissverständlich deutlich erhoben worden sein. Das geht noch aus den Werken Tertullian's — von den Aussprüchen der Propheten selbst abgesehen — klar hervor unter Anwendung des Kanons, der S. 393 n. 3 festgestellt worden ist. Beachtet man aber, dass von Anfang an und constant bei Gegnern und Anhängern der Titel „neue Prophetie“ an dieser Prophetie gehaftet hat (Euseb. V 164 V 192; Clem., Strom. IV 13 ss; Tertull., monog. 14 ieiun. 1 resurr. 63. Marc. III 24 IV 22 Prax. 30; Firmil. ep. 75 7; alii), dass ebenso constant und von Anfang an das Göttliche als der „Paraklet“ bezeichnet worden ist (Orac. Nr. 5; Tertull. vv. II.; Hippol. vv. II.; Didymus etc.), dass sogar noch in den montanistischen Conventikeln des Reiches im 3. Jahrhundert darüber ein Zweifel bestanden haben muss, ob die Apostel diesen Parakleten besessen haben oder nicht, resp. ob sie ihn voll besessen haben (Tertullian identificirt den Geist und den Parakleten und vindicirt ihn den Aposteln — er konnte als Katholik nicht anders — im Vollmass; aber er nennt doch den Montanus u. s. w. „*prophetae proprii*“ des Geistes [pudic. 12; s. Acta Perpet. 21]; dagegen Philos. VIII 19: ὅπερ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γόνατα δοξάζουσιν, ὡς πολλῶν πλεῖον τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι; Pseudotert.: „*in apostolis quidem dicunt spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et paracletum plura in Montano dixisse quam Christum in evangelio protulisse*“; Didym., l. c.: τοῦ ἀποστόλου γράψαντος κτλ., ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ' ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος), dass endlich die Erfüllung der Weissagung Joh. 14ff. in der neuen Prophetie von ihren Anhängern behauptet worden ist — und zwar von Anfang an, wie eben der Ausdruck „Paraklet“ besagt, so kann darüber kein Zweifel bestehen, dass die neuen Propheten sich eine einzigartige Mission vindicirt haben. Welche, darüber belehrt eben Joh. 14ff.; denn die dort gegebenen Verheissungen müssen als das enthusiastisch durchgeführte Programm des Montanus angesehen werden. Man lese Joh. 14 16—21 23 26 15 20 26 16 7—16 25, aber auch Joh. 17 u. c. 10, aufmerksam, ver-

soluthet einer geschichtlich abgeschlossenen Offenbarung Christi als der Grundbedingung des christlichen Bewusstseins“; sie fühlten nur einen Geist, dem sie sich bedingungslos hingaben, unbekümmert um jegliches Mass. Aber nachdem sie vom Schauplatz abgetreten | waren, suchten und fanden ihre Anhänger einen gewissen Ausgleich. Die montanistischen Gemeinden, welche in Rom Anerkennung erbaten, für welche die gallischen Confessoren eintraten, deren Principien in Nordafrika Boden gewannen, mögen sich zu dem ursprünglichen Anhang der neuen Propheten und zu diesen selbst verhalten haben, wie die mennonitischen Gemeinden zu den alten Wiedertäufern und ihrem

gleiche die uns von den Propheten erhaltenen Orakel, überschlage nun das Unternehmen des Montanus, die zerstreuten Christen zu sammeln und wirklich eine Heerde zu bilden, ferner seinen Anspruch, die grössten und letzten Offenbarungen, die in alle Wahrheit leiten, zu bringen; man erinnere sich endlich, dass in jenen Reden bei Johannes Christus das Kommen des Parakleten als sein eigenes Kommen in dem Parakleten bezeichnet und dass er eine Immanenz und Einheit von Vater, Sohn und Paraklet zum Ausdruck gebracht hat, die in dem Orakel Nr. 5 des Montanus widerklingt, so ist der Schluss unvermeidlich, dass das Unternehmen des Montanus auf dem Eindruck beruht, den die Verheissungen des Johannesevangeliums, apokalyptisch-realistisch verstanden, neben Mt. 23³⁴ (s. Euseb. V 16¹² sq.) auf erregte und ungeduldige Propheten gemacht haben. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Deutung ist die Thatsache, dass die ersten entschiedenen Gegner der Montanisten in Asien, die sog. Aloger (Epiph. h. 51), sowohl das Johannesevangelium als die -apokalypse verworfen, resp. für nicht johanneisch gehalten haben. Der Montanismus zeigt uns also den ersten und vor c. 180 eigentlich den einzigen Eindruck, den das Johannesevangelium auf nicht gnostische Heidenchristen gemacht hat; aber welch' ein Eindruck! Er hat seine Parallele an dem Verständniss, welches der Paulinismus bei Marcion gefunden hat. Hier thun sich Perspektiven auf, die die Unschädlichmachung dieser Schriften im Kanon wohl verständlich machen. Gegen die hier vorgetragene Auffassung lässt sich nicht einwenden, dass die späteren Anhänger der neuen Propheten das Recht derselben aus der anerkannten Gemeindeprophetie resp. aus einer prophetischen Succession begründet haben (Euseb., h. e. V 17 4; Proculus ebendort II 25 7 III 31 4), sowie dass Tertullian, wo es ihm passt, die neue Prophetie lediglich als eine restitutio gefasst hat (z. B. monog. 4); denn in diesen Annahmen stellt sich eben nur der erfolglose Versuch dar, die neue Prophetie auf dem Boden der katholischen Kirche zur Anerkennung zu bringen. Dafür dass sich der Montanismus auf das Joh. Ev. berufen hat, s. Hieron. Ep. 41 (Migne I p. 474); sie beginnt mit den Worten: „Testimonia de Johannis evangelio congregata, quae tibi quidam Montani sectator ingessit, in quibus salvator noster se ad patrem iturum missurumque paracletum pollicetur etc.“ Hieron. führt dem gegenüber aus, dass die Verheissungen über den Paraklet in Act. 2 erfüllt seien, wie Petrus das in seiner Rede gesagt habe, und fährt dann also fort: „Quod si voluerint respondere et Philippi deinceps quattuor filias prophetasse et prophetam Agabum reperiri et in divisionibus spiritus inter apostolos et doctores et prophetas quoque apostolo scribente formatos, etc.“

Reiche in Münster. Die „Montanisten“ ausserhalb Kleinasiens erkannten den Rechtszustand der grossen Kirche in vollem Umfange an. Sie erklärten, sich an die apostolische regula und an den NTlichen Kanon zu binden¹. Die Organisation der Gemeinden, vor Allem die Stellung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, als Wächter der Lehre, wurde nicht mehr beanstandet. Was sie von der grossen Christenheit, von der sie sich nicht scheiden wollten, unterschied, war der Glaube an die neue Prophetie in Montanus, Prisca und Maximilla, die in Aufzeichnungen abgeschlossen vorlag und in dieser Gestalt etwa den Eindruck hervorgerufen haben mag, den die Trümmerstücke einer geplatzten Granate erregen². In dieser neuen Prophetie erkannten sie eine Nachoffenbarung Gottes, die eben desshalb sich die frühere Offenbarung voraussetze. Diese Nachoffenbarung entschied angeblich die praktischen Fragen, welche überall in der Christenheit am Ende des 2. Jahrhunderts brennend waren und für die bisher ein directes göttliches Gesetz nicht nachgewiesen werden konnte, im Sinne der strengen Obervanz. Darin lag für ihre Anhänger im Reich die Bedeutung der neuen Prophetie, und desshalb hatten sie ihr Vertrauen geschenkt³. In dem Glauben an eine Wirksamkeit des Parakleten,

¹ Dafür steht uns nicht nur Tertullian ein, sondern ebenso der Montanist Proculus in Rom, der wie Tertullian die Häretiker bestritten hat, und die Zeugnisse der Kirchenväter (s. z. B. Philos. VIII 19). Tertullian hat den Anspruch der neuen Propheten auf Gehör vor Allem mit ihrer Rechtgläubigkeit begründet; als Montanist fühlte er sich erst recht zur antignostischen Polemik befähigt, da der Paraklet nicht nur die regula bestätige, sondern auch die zweideutigen und dunklen Stellen in der h. Schrift durch unzweideutige Sprüche erhellte und Lehren wie die monarchianischen (angeblich) radical beseitigte; s. fuga 1 14; coron. 4; virg. vel. 1; Prax. 2 13 30; resurr. 63; pud. 1; monog. 2; ieiun. 10 11. Ausserdem ersieht man aus den Schriften Tertullian's, dass die Scheidung der montanistischen Conventikel von der Kirche diesen aufgedrungen worden ist.

² Die Frage, ob man die neue Prophetie als Prophetie anzuerkennen habe oder nicht, wurde die entscheidende (fuga 1 14; coron. 1; virg. vel. 1; Prax. 1; pudic. 11; monog. 1). Diese lag in Aufzeichnungen vor (Euseb. V 18 1; Epiph. h. 48 10; Euseb. VI 20). Die so gestellte Frage bedeutete aber eine fundamentale Abschwächung, der die Abschwächung in der Ausbeutung der Prophetensprüche entsprach.

³ Die Situation, welche der Reception der neuen Prophetie in einem Theile der Christenheit voranging, lässt sich an den Schriften Tertullian's de idolol. und de spectac. studiren. Allgemein hatte man das Christenthum in der Kirche bereits als nova lex gefasst und diese lex auch für den Glauben scharf präcisirt. Aber für das Leben fehlte es an einer bestimmten lex, und aus den h. Schriften wurde in utramque partem, für den Ernst und für die Laxheit, argumentirt. Der fortschreitenden Verweltlichung des Christenthums vermochte man eine göttliche Sittengesetzgebung nicht

der vor ein paar Decennien einige Jahre lang in einem abgelegenen Theile des Reiches seine Offenbarungen gegeben habe, um eine relativ strengere Lebensordnung in der Christenheit für die letzten Tage zu begründen, schlug sich der ursprüngliche Enthusiasmus nieder, dessen wahre Gestalt die Wenigsten kennen gelernt hatten. Aber das Phlegma, welches nachblieb, war doch noch eine gewaltige Kraft, weil die Verweltlichung der Kirche gerade in dem Menschenalter zwischen 190 und 220 die grössten Fortschritte gemacht hatte. Verlangten die Anhänger der neuen Prophetie auch nur die Enthaltung von der zweiten Ehe, eine strengere Fastenordnung, die kräftigere Bezeugung der Christlichkeit im Leben des Tages, in Sitten und Gebräuchen, endlich die volle Entschlossenheit, Leiden und Martyrium um des Namens Christi willen nicht zu scheuen, sondern es willig und gern zu ertragen¹, so lag in diesen Forderungen, obschon ausdrücklich alles „Enkratitische“ fern gehalten wurde², unter den gegebenen Umständen eine Zumuthung, die den von der Kirche bereits gewonnen Besitzstand direct in Frage stellte und den Fortschritt der Mission hemmte³. Die, welche jene Forderungen erhoben, sie durch die Gesetzgebung des Parakleten pünktlich begründeten — ein Unternehmen nach Form und Inhalt eben so seltsam, wie etwa der Versuch, die wilden Ausprüche entschlossener Anarchisten für das Programm einer constitutionellen Regierung auszugeben — und wirklich nach ihnen lebten, waren auf die Dauer nicht im Stande, sich in der Kirche zu halten. Es half ihnen nichts, dass sie auf die Bestätigungen der Glaubensregel durch den Parakleten hinwiesen, dass sie die Harmlosigkeit der neuen Prophetie, sich in Widersprüche verwickelnd, darthaten⁴, dass sie dem

entgegenzustellen; aber man bedurfte statutarischer Gebote, in denen alle Grenzen sicher gezogen waren. In dieser Noth kamen die Orakel der neuen Propheten willkommen; sie wurden ausgebeutet, um eine massvolle Reaction — mehr liess sich, wie man Tertullian's gepressten Geständnissen abnehmen kann, eben nicht erreichen, aber bekanntlich selbst dies nicht — zu begründen und ihr göttliche Autorität zu verleihen. So wurde die phrygische Bewegung fructificirt für Unternehmungen, die mit ihr in keinem wirklichen Zusammenhange standen. Aber erst in dieser Gestalt ist der Montanismus ein kirchengeschichtlicher Factor geworden; wie weit er es schon vorher gewesen ist, nämlich für die Schöpfung eines NTlichen Kanons (in Kleinasien und Rom), lässt sich nicht sicher ausmachen.

¹ S. Bonwetsch, a. a. O. S. 82—108.

² An diesem Punkte sind die Beklemmungen Tertullian's am stärksten; ausdrückliche Ablehnung Tatian's: de ieun. 15.

³ Tertullian (de monog.) schreckt vor solcher Einschränkung nicht zurück: „qui potest capere capiat, inquit, id est qui non potest discedat.“

⁴ Es ist sehr lehrreich, aber zugleich sehr peinlich, den Bemühungen nach-

N. T. alle Ehre erwiesen und die Orakel des Parakleten demselben nicht aufdrängten¹. Sobald sie Ernst machten mit ihren so mässigen und doch so einschneidenden Forderungen, that sich eine tiefe Kluft zwischen ihnen und ihren Gegnern auf, die beide Theile nicht ignoriren konnten. Hatte man auch hier und dort das ernste Bestreben, ein Schisma zu vermeiden, so wurde es doch in kurzer Zeit unvermeidlich; denn Verschiedenheiten in der Praxis des Lebens machen die Gemeinschaft unmöglich. Die laxen Christen, die auf Grund ihres

zugehen, in denen Tertullian das Unvereinbare zu vereinigen sucht, nämlich zu zeigen, dass die Prophetie neu und doch wiederum nicht neu sei, dass sie die volle Autorität dem N. T. belasse und es doch überbiete. Er muss den Satz vertheidigen, dass der Paraklet sich zu den Aposteln verhalte wie Christus zu Moses, dass er Indulgenzen der Apostel, ja Christi selbst abrogire, und er muss zugleich doch wieder die Suffizienz der beiden Testamente behaupten. In diesem Zusammenhang ist er auf eine eigenthümliche Theorie von Stufen der Offenbarung gerathen, in der man die Dämmerung einer geschichtlichen Betrachtung vermuthen könnte, wenn dieselbe nicht ein blosses Auskunftsmittel bei ihm wäre. Immerhin hat auch hier wieder eine Zwangslage die Theologie mit einer Conception beschenkt, von der sie in der Folgezeit angesichts gewisser Schwierigkeiten einen vorsichtigen Gebrauch gemacht hat; s. virg. vel. 1; exhort. 6; monog. 2 3 14; resurr. 63. Im Grunde ist übrigens Tertullian ein Christ alten Schlags; die Theorie einer irgendwie abgeschlossenen Offenbarung ist ihm nur gegenüber der Häresie von Werth — der Geist leitet fort und fort in alle Wahrheit und wirkt, wo er will —; ebenso ist er nur deshalb nicht Enkratit, weil diese Lebensweise bereits von der Häresie in Beschlag genommen ist und sich mit dem Dualismus verknüpft hat. Aber die nicht urchristliche, sondern römische Ueberzeugung, dass alle Religion den Charakter eines festen Gesetzes haben müsse und eine feste Ordnung sich voraussetze, hat ihn an die katholische Kirche gebunden. Die Widersprüche, in denen er sich abgearbeitet hat, sind übrigens keineswegs sein Eigenthum; sie lasteten auf allen montanistischen Conventikeln, sofern sie die katholischen Ordnungen acceptirten, und haben sie aller Wahrscheinlichkeit nach erdrückt. In Kleinasien, wo der Bruch früher erfolgt war, hielten sich die Gemeinden länger. In Nordafrika blieb als Rest ein bemerkenswerther Hang zu Visionen, heiligen Träumen und dergleichen. Das, was den Acten der Perpetua und Felicitas ihre Eigenart gibt, findet sich ähnlich noch bei Cyprian selbst, der von Visionen und Träumen einen kräftigen Gebrauch macht, ferner in den leider wenig studirten echten afrikanischen Märtyreracten der valerianischen Zeit; s. vor allem die Acta Jacobi, Mariani etc. und die Acta Montani, Lucii etc. (Ruinart, Acta mart. edit. Ratisb. 1859, p. 268 sq. p. 275 sq.).

¹ Von Versuchen, die Orakel förmlich dem N. T. einzuverleiben, ist nichts bekannt; die Montanisten konnten auch darauf verzichten, da sie ja die Gebote des Parakleten als „novissima lex“ von dem „novum testamentum“ unterschieden. Die Praefatio der montanistischen Acten der Perpetua und Felicitas (Tertulliano autore?) zeigt freilich, wie hoch die Visionen der Märtyrer geschätzt wurden. Im weiteren Sinn sollten sie zum „instrumentum ecclesiae“ gerechnet werden, sofern sie in der Kirche verlesen werden sollten.

objectiven Besitzes — apostolische Lehre und apostolische Schriften — sich in der Welt behaglich einzubürgern suchten, mussten sich von den unbequemen Conventikeln | und unbequemen Mahnern zu befreien suchen¹, und sie vermochten das nicht anders, als indem sie ihnen Häresie und unchristliche Anmassung vorwarfen. Die Anhänger der neuen Propheten aber konnten auf die Dauer die Kirchen der „Psychiker“ nicht mehr für legitim halten², in denen der Geist verworfen wurde und die ihre Grenzen so weit zogen, dass sich selbst Hurer und Ehebrecher in ihnen zu halten vermochten.

Im Orient, d. h. in Kleinasien, war der Bruch zwischen den Montanisten und der Kirche aller Wahrscheinlichkeit nach schon ausgesprochen, bevor noch die Frage nach der Kirchenzucht und dem Rechte der Bischöfe scharf gestellt wurde. In Rom und Karthago hat diese Frage die bereits vollzogene Scheidung zwischen den Conventikeln und der Kirche zu einer definitiven gemacht (de pudic. 1. 21). Hier nahm der römische Bischof durch ein peremptorisches Edict das Recht für sich in Anspruch, als Nachfolger der Apostel Sünden zu vergeben, und erklärte dieses Recht zu Gunsten bussfertiger Ehebrecher fortab zu gebrauchen; bei den Montanisten wurde dieses Recht sowohl an sich als in dieser seiner Anwendung auf das heftigste bestritten. Der Geist, den die Apostel erhalten haben — hiess es —, ist nicht übertragbar; der Geist ist der Gemeinde gegeben; er wirkt in den Propheten, zuletzt und auf's höchste in den neuen Propheten. Diese aber haben die Wiederaufnahme grober Sünder, sie der Gnade Gottes befehlend, ausdrücklich verweigert (s. den Spruch des Parakleten de pud. 21: „potest ecclesia donare delictum, sed non faciam“). So war eine Einigung nicht mehr möglich. Die Bischöfe waren entschlossen, den Besitzstand der Kirche, sei es auch auf Kosten der Christlichkeit, zu behaupten, resp. die Ausstattung der katholischen Kirche für die Gewähr der Christlichkeit auszugeben; die montanistischen Conventikel reagirten, indem sie die eigene Katholicität gefähr-

¹ Hier stehen die Bischöfe selbst im Vordergrund (Klagen über ihren Zweierrendienst und ihre Feigheit in der Schrift de fuga). Allein es wäre sehr ungerecht, sie mit Tertullian einfach zu schelten. Es concurrirten für sie zwei Interessen: wenn sie die Zügel straff anzogen, gaben sie ihre Schafe der Häresie oder dem Heidenthum preis. Diese Situation liegt schon bei Hermas offen vor und beherrscht die Entschlüsse der Gemeindeleiter in den folgenden Menschenaltern (s. u.).

² Die Unterscheidung von „spiritaes“ und „psychici“ seitens der Montanisten ist nicht nur abendländisch (s. Clem., Strom. IV 13⁹³); bei Tertullian ist sie sehr häufig. An und für sich liegt in ihr noch nicht der förmliche Bruch mit der katholischen Kirche.

deten, um das unerlässliche Mass einer gesetzlich bestimmten Christlichkeit zu bewahren. So spitzte sich der Gegensatz zu einem Angriff auf die neuen Competenzen zu, | die sich die Bischöfe beileigten, und erweckte demgemäss alte Erinnerungen an den ursprünglichen Zustand der Kirche, für den der Klerus nichts bedeutet hatte¹; aber das letzte Motiv blieb das Bestreben, die fortschreitende Verweltlichung des christlichen Lebens aufzuhalten und die Jungfräulichkeit der Kirche als einer heiligen Gemeinde zu bewahren². Tertullian behauptet in seinen letzten Schriften mit höchster Energie einen bereits verlorenen Posten und hat die alte Strenge kirchlicher Lebensordnung mit sich ins Grab genommen.

¹ Ein Gegensatz zu den Bischöfen und zu dem geordneten Gemeindeamt lag in dem ursprünglichen Montanismus. Er ging — in abgeschwächter Gestalt — auf die späteren Anhänger der neuen Prophetie über (man vgl. das seltsame Empfehlungsschreiben der gallischen Confessoren für Irenäus bei Euseb., h. e. V 4), und er brach schliesslich wieder kräftig hervor gegenüber den Massregeln der laxen Bischöfe (de pud. 21; de exhort. 7; Hippolyt wider Calixt). Die ecclesia, die sich als numerus episcoporum darstellt, imponirte Tertullian nicht mehr.

² Siehe hier namentlich de pudicit. 1, wo Tertullian die Jungfräulichkeit der Kirche nicht in der reinen Lehre, sondern in den strengen Principien für ein heiliges Leben sieht. Die häufig aufgeworfene Frage, ob der Montanismus eine Neuerung oder lediglich eine Reaction gewesen sei, lässt sich, wie diese Darstellung gezeigt haben wird, nicht einfach beantworten. In seiner ursprünglichen Gestalt war er zweifellos eine Neuerung; aber er stand am Schluss einer Zeit, in der man von Neuerungen desshalb nicht wohl reden kann, weil der subjectiven Religiosität noch keine Schranken gezogen waren. Montanus ist entschieden weiter gegangen als alle uns bekannten christlichen Propheten; auch Hermas hat allerdings als Prophet Anweisungen gegeben, die ein Novum in der Christenheit schufen; aber sie reichen doch nicht an das heran, was Montanus betrieben hat. In seiner späteren Gestalt ist der Montanismus aber ganz wesentlich eine Reaction gewesen, die einen älteren Zustand aufrecht erhalten resp. zurückführen wollte. Sofern das aber durch eine Gesetzgebung, durch eine novissima lex geschehen sollte, ist die Neuerung, die der katholischen Entwicklung analog ist, offenkundig. Hatte in früheren Zeiten hohe Begeisterung neben Anderem auch strenge Lebensformen wie von selbst hervorgerufen, so sollten nun diese, pünktlich und kleinlich formulirt, jenes ursprüngliche Leben conserviren oder erzeugen. Ferner, sobald man das N. T. anerkannte, war die Vorstellung einer Nachoffenbarung durch den Parakleten eine höchst bedenkliche und seltsame Neuerung. Aber für die, welche die neue Prophetie anerkannten, waren das schliesslich alles doch nur Mittel. Ihre praktische Tendenz, die auf der Ueberzeugung ruhte, dass die christliche Kirche sich selbst aufgibt, wenn sie nicht mindestens die grobe Verweltlichung von sich ablehnt, war keine Neuerung, sondern ein Eintreten für die elementarsten Forderungen des alten Christenthums gegenüber einer immer mehr ein Neues werdenden Kirche.

Durch den Sieg der strengeren Richtung, die sich, wenn auch nicht ausnahmslos, auf die Gesetzgebung des Parakleten berief¹, | wären die Gemeinden gesprengt und decimirt worden. Die grosse Partei der Opportunisten war aber in einer sehr schwierigen Lage, da die Strenger nur die Consequenzen einer Auffassung zu ziehen schienen, die man als Theorie an vielen Punkten nicht beanstanden durfte. Das Problem bestand darin, den Process der Einbürgerung des Christenthums in der Welt besonnen weiter zu führen und dabei doch jeden Schein der Neuerung, die als solche dem Principe des Katholicismus widersprach, zu vermeiden. Die Bischöfe griffen daher die Form der neuen Prophetie als eine Neuerung an²; sie suchten ihren Inhalt zu verdächtigen; man erklärte sogar hier und dort den Chiliasmus, wie ihn die Montanisten vertraten, für jüdisch und fleischlich³; die Bischöfe suchten die sittliche Forderungen ihrer Gegner als übertrieben, als ceremonialgesetzlich (jüdisch), als mit der Schrift streitend, als aus dem Apis-, Isis- und dem Göttermutterdienst stammend⁴ zu erweisen. Sie hielten dem Anspruche der Gegner, authentische Gottesorakel der Kirche zu bringen, den neu geschaffenen Kanon entgegen und erklärten, dass alles für die Kirche Massgebende in den Aussprüchen der ATlichen Propheten und der Apostel enthalten sei. Sie begannen endlich zwischen der Sittlichkeit, die dem Klerus, und einer anderen, die den Laien gelte, zu unterscheiden⁵ — so in der Frage der Einehe —, und sie steigerten das Ansehen solcher heroischer Christen, die sich innerhalb der grossen Kirche durch Askese und Märtyrerfreudigkeit hervorthaten. Durch jene Methoden discretirten sie dasjenige, was einst der ganzen Kirche theuer gewesen, was sie aber nun nicht mehr brauchen konnten. Indem sie den angeblichen Missbrauch ablehnten, setzten sie die Sache selbst mehr und mehr ausser Kraft (so in Bezug auf den sog. Chiliasmus⁶, die Gemeindeprophetie, die Mündigkeit der Laien).

¹ Es gab natürlich sehr verschiedene Schattirungen zwischen den Polen lax und rigoristisch, und keineswegs haben Alle, welche streng über die Grundsätze der christlichen Politie dachten, die neue Prophetie anerkannt: s. die Briefe des Dionysius Cor. bei Euseb., h. e. IV 23. Auch Melito, den Propheten, Eunuchen und — Bischof, wird man zu den Strengeren, nicht aber zu den Montanisten rechnen dürfen. Aehnlich ist über Irenäus zu urtheilen.

² Euseb., h. e. V 16 17. Auch das Leben der Propheten selbst wurde nachträglich unter ein scharfes Gericht gestellt.

³ So zuerst die sog. Aloger, die indess desavouirt werden mussten.

⁴ De ieiun. 12 16.

⁵ Dagegen hat Tertullian auf das energischste protestirt.

⁶ Im Morgenlande wurde bekanntlich in weiten Kreisen im 3. Jahrhundert selbst die Johannesapokalypse verdächtig und aus dem Kanon entfernt.

Aber wirklich abgethan durfte hier nichts werden, und so erhielt sich z. B. der Chiliasmus im Abendlande und in gewissen Gegenden des Morgenlandes wesentlich ungeschwächt (wenn auch controlirt)¹, während | allerdings die Prophetie so gedämpft wurde, dass sie harmlos erschien und daher abstarb². Das wirksamste Mittel aber zur Legitimierung der kirchlichen Zustände war die mit der Kanonisierung altchristlicher Schriften eng zusammenhängende Aussonderung einer

¹ Die chiliastischen Hoffnungen wurden im Abendland durch den montanistischen Kampf wenig oder gar nicht berührt. Der Chiliasmus hat dort noch im 4. Jahrhundert ungebrochen geherrscht. Im Morgenland dagegen sind die apokalyptischen Erwartungen sofort durch die montanistische Krise betroffen worden. Aber ihr Todfeind erwuchs ihnen erst aus der philosophischen Theologie. Noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts war in Aegypten — in den Landgemeinden — der Chiliasmus sehr verbreitet; s. das lehrreiche Capitel 24 im 7. Buche der KG. des Eusebius. „Einige ihrer Lehrer“ — sagt Dionysius — „achten das Gesetz und die Propheten für nichts, versäumen den Evangelien zu folgen, schätzen die Briefe der Apostel für gering, erklären hingegen die in der Offenbarung Johannis enthaltene Lehre für ein grosses und verborgenes Geheimniss.“ Es kam vorübergehend in Aegypten sogar zu Kirchenspaltungen des Chiliasmus wegen (s. c. 24 e).

² „Lex et prophetae usque ad Johannem“ wurde nun das Schlagwort. Man sprach von einem „completus numerus prophetarum“ (Murat. Fragment) und bildete die Formel, dass der vorchristlichen Offenbarungsstufe das Prophetische, der christlichen das Apostolische entspreche, und dass sich daneben noch apostolische Zeitalter das durch besondere Geistesgaben ausgezeichnet habe. Die Instanz: „Propheten und Apostel“ löste nun die alte Instanz: „Apostel, Propheten und Lehrer“ ab. Unter solchen Umständen konnte es wohl noch Prophetie geben, aber keine mehr, die sich an Bedeutung im Entferntesten mit dem Apostolischen zu messen vermochte. Daher gerieth sie in die Winkel, starb aus oder diente höchstens noch zur Unterstützung bischöflicher Massnahmen. Man vergleiche die Aeusserungen des Irenäus und des Origenes über die Geistesgaben und die Prophetie, um den grossen Umschwung der Zeiten zu ermessen. Irenäus hat sich noch ganz so wie Justin ausgedrückt (Dial. 39 81 82 88): er sagt (II 32 + V 6 1): καθώς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων κτλ. Dagegen blickt Origenes (s. zahlreiche Stellen, namentlich in der Schrift c. Cels.) auf eine abgeschlossene Periode der Geistesgaben in der Kirche zurück. Sehr charakteristisch ist es auch, dass im Zusammenhang mit der Einbürgerung des Christenthums in der Welt, dem Verschwinden der Charismen und dem Kampf gegen den Gnosticismus eine streng asketische Lebensweise verdächtig geworden ist. Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders Euseb., h. e. V 3: dem Confessor Attalus wird hier geoffenbart, dass der Confessor Alkibiades, welcher seine asketische Lebensweise — er genoss nur Wasser und Brod — auch im Gefängniss fortsetzte, Unrecht thue, indem er sich dessen enthalte, was Gott geschaffen habe und dadurch den Anderen ein „τύπος σκανδάλου“ werde. Alkibiades änderte seine Lebensweise. — In Afrika (s. oben S. 398) blieben aber in den Gemeinden Visionen und Träume als wichtige Berufungsmittel in Kraft.

Offenbarungsepoche und demgemäss einer klassischen Zeit des Christenthums, unerreichbar für die Epigonen. Durch das N. T. und das apostolische Amt der Bischöfe ragte sie in die Gegenwart hinein: diese sollte sie sich als ein Ideal gelten lassen, aber sie durfte | nicht mehr daran denken, sie wirklich zu erreichen, oder doch nur durch jene Vermittelung, welche die h. Schriften und das apostolische Amt, d. h. die Kirche, gewährten. An die Stelle der h. Christenheit, die den h. Geist in ihrer Mitte hat, trat die Kirchenanstalt, die das instrumentum divinae litteraturae und das geistliche Amt besitzt. Endlich ist noch eines Faktors zu gedenken, der die Umwandlungen beschleunigt hat; es war die Theologie der christlichen Philosophen, die in dem Momente eine kirchliche Bedeutung erhielt, in welchem sich die Kirche an einem objektiven Besitze legitimirte und beruhigte.

3. Aber es gab eine Regel, die die Einbürgerung der Kirche in der Welt und die Umbildung der Heilsgemeinschaft zur Heilsanstalt besonders hemmte — das war die Regel des Ausschlusses grober Sünder aus den Gemeinden. Noch bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts war der definitive Ausschluss aus der Kirche die Strafe für Abfall zum Götzendienst (sofern der Gefallene nicht durch öffentliches Bekenntniss vor der Obrigkeit seine Schuld wieder gut machte; s. Ep. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1 ff.), Ehebruch, Hurerei und Mord¹, wobei man für die Gefallenen, wenn sie bis an ihr Ende als Büsser verharrten, die Verzeihung Gottes im Jenseits vorbehielt. Als Theorie war diese Regel freilich nicht uralt. Denn die älteste Zeit besass keine Theorien und durchbrach häufig das, was für eine solche gelten konnte, durch Berufungen auf den Geist, der durch besondere Kundgebungen (vor allem durch Märtyrer und Propheten) die Wiederaufnahme gefallener Gemeindeglieder anbefahl oder gestattete (s. Hermas)². Aber die

¹ Adv. Marc. IV 9 zählt Tertullian „septem maculas capitalium delictorum“ auf, nämlich idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Wahrscheinlich bezog sich die strenge Behandlung auf alle diese sieben Verbrechen. Den Abfall zu einer Häresie hat man m. W. in den ersten Jahrhunderten nicht auf dieselbe Stufe gestellt; s. Iren. III 4 2; Tertull., de praescr. 30, vor allem de pudic. 19 init.; Anonym. bei Euseb., h. e. V 28 12, aus welchen Stellen hervorgeht, dass reuige Häretiker wieder aufgenommen wurden.

² Hermas hat die Gewähr einer zweiten Busse durch eine ausdrückliche göttliche Offenbarung ad hoc begründet und sich nicht mit der Frage nach der Aufnahme grober Sünder in die Kirche schlechtweg, sondern in die Gemeinde der Endzeit, die er bereits herangekommen glaubte, beschäftigt. Das Nähere hierüber s. in meinem Artikel „Lapsi“ in Herzog's RE. 2. Aufl., vgl. Preuschen, Tertull.'s Schriften de paenit. et de pudic. mit Rücks. auf d. Bussdisciplin 1890. Rolffs, Indulgenz-Edict des Kallist. 1893.

Regel entsprach doch der uralten Auffassung, dass die Christenheit eine Gemeinde der Heiligen sei, dass es keine, die Taufe in allen Fällen wieder ersetzende, ihr also gleichwerthige Handlung gebe, und dass Gott allein Sünden vergeben könne. Im Ganzen muss die Praxis dieser Regel entsprochen haben: aber es bürgerte sich im Laufe der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts — | wahrscheinlich berief man sich auf Hermas, der wohl sein Ansehen dem Dienst verdankt, welchen er hier ohne Verdienst (denn er hatte eine solche Anwendung seiner Mandate schwerlich gemeint, wenn sie auch letztlich seiner Haltung nicht gerade widersprach) geleistet hat — die Gewohnheit ein, für die meisten, ja vielleicht für alle Sünden eine einmalige Busse nach öffentlicher Exhomologesis zu gewähren¹. Damit war aber factisch etwas eingeführt, was einer zweiten Taufe sehr nahe kam; spricht doch bereits Tertullian (de paenit. 12) unbedenklich von zwei Planken des Heils². Bedenkt man ferner, dass die Entscheidung, ob

¹ In der Schrift de paenit. (7 ff.) behandelt dies Tertullian als eine feststehende kirchliche Einrichtung. Richtig K. Müller, Kirchengeschichte I (1892) S. 114: „Wer diese Busse begehrte, blieb im weiteren Verbande der Gemeinde, in ihrem „Vorhof“, aber als ihr Mitglied im weiteren Sinn. Dabei war jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass er nach Leistung der Busse, der Exhomologese, schon in dieser Welt in die Gemeinde der Vollbürger wieder aufgenommen werden konnte. Aber irgend welche Sicherheit dafür bestand nicht. Die Exhomologese selbst hat zunächst inzwischen eine Wandelung durchgemacht, in der eine ganze Reihe religiöser Hauptbegriffe bei Tertullian erscheinen. Sie ist nicht mehr bloss Ausdruck der inneren Stimmung, Bekenntniss an Gott und die Brüder, sondern wesentlich Leistung, die thatsächliche Bezeugung des gründlichen Schmerzes und die Uebernahme einer Genugthuung an Gott, bestehend in Werken der Selbsterniedrigung und der Entsagung, die Gott hinnehmen kann als freiwillig getragene Strafe, und damit als Ersatz für diejenige, die dem Sünder an sich gebührte. Sie ist also das Mittel, Gott zu versöhnen, seinen Zorn zu besänftigen, wieder seine Gnade und somit auch die Möglichkeit der Wiederaufnahme in die Gemeinde zu gewinnen; die Möglichkeit, denn zur Wiederaufnahme kommt es nicht immer. Die Theilnahme am zukünftigen Reich kann auch der erhoffen, der in dieser Welt von der Gemeinde der Vollbürger ausgeschlossen und nur im Stand der Büssenden bleibt. Es wird also immer noch die Regel gewesen sein, dass einer bis zum Tod im Stand der Busse, der Exhomologese, blieb; denn die Voraussetzung der Wiederaufnahme ist immer noch, dass die Gemeinde in irgend einer Weise darüber Sicherheit gewonnen hat, dass Gott dem Sünder wirklich vergeben hat, bez. dass sie kraft des in ihr wohnenden Geistes diese Vergebung selbst vollziehen darf, dass also in jener Wiederaufnahme keine Verletzung ihres heiligen Wesens liege“. Hier treten nun erst die Propheten, dann die Märtyrer als Organe des Geistes auf, bis endlich nicht mehr der Begeisterte, sondern der professionelle Träger des Geistes, der Priester, alles entscheidet.

² Selbst Bestrebungen, die Taufe förmlich zu wiederholen, haben im 2. Jahr-

im einzelnen Falle ein Capitalvergehen vorliege, häufig eine sehr schwierige war und in der Regel gewiss nicht im rigoristischen Sinn getroffen wurde, so muss man in der Concession einer zweiten Busse bereits den Beginn der Auflösung der alten Vorstellung, dass die Christenheit eine Gemeinde der Heiligen sei, erkennen. Aber es blieb doch in der festgehaltenen Praxis, dass die Kirche Hurern, Ehebrechern, Mördern und Götzendienern in der Regel die Wiedenzulassung in den Schooss der Kirche zu verweigern habe, die Erinnerung daran bestehen, dass es eine Grenze gebe, an der Kirche und Welt sich scheiden. So stand es bis c. 220¹. Wirklich durchbrochen wurde die Regel zuerst durch das peremptorische Edict des Bischofs Calixt, der — um seine Gemeinde nicht auflösen zu müssen — den in Fleischessünden Gefallenen die Wiederaufnahme zusprach, und zwar nahm er diese Wiederaufnahme als ein Recht in Anspruch, das den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel, somit als Inhabern des Geistes und der Schlüsselgewalt, zustehe². Dieser Erlass hatte in Rom das Schisma des Hippolyt zur Folge. Aber zwischen 220—250 setzte sich die mildere Praxis in Bezug auf Fleischessünden durch, wurde jedoch noch nicht überall recipirt, was indess kein weiteres Schisma hervorrief (Cypr., ep. 55, 21). Für den Abfall zum Götzendienste gab es aber bis 250 noch keine Milderungen³. Erst die decianische Verfolgung rief solche hervor, da in manchen Städten die Zahl der Verleug-

hundert nicht ganz gefehlt. In marcionitischen Gemeinden soll wiederholtes Taufen vorgekommen sein (über die Elkesaiten s. S. 292). Man kann sich nur wundern, dass wir nicht häufiger von solchen Versuchen hören. Räthselhaft ist die Angabe des Hippolyt (Philos. IX 12 fin.): Ὁ ἐπὶ Καλλίστου πρῶτος τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.

¹ S. Tertull., de pudic. 12: „hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur“. Orig., de orat. 28 fin.; c. Cels. III 50.

² Tertullian, l. c. c. 1, spricht ausdrücklich nur von Hurern und Ehebrechern; hiernach hat man den Satz des Hippolyt (Philos. IX 12): Καλλίστος πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὅπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἀμαρτίας, zu verstehen. Der Zweck dieser Massregel geht aus dem freilich gehässigen Bericht des Hippolyt noch deutlich hervor: die römische Christenheit war damals in mindestens fünf verschiedene Gemeinden gespalten, und Calixt bot Alles auf, die ihm feindseligen zu sprengen und seine eigene auszudehnen. Es ist dies auch dem energischen Bischof aller Wahrscheinlichkeit nach bis zu einem gewissen Grade gelungen. Aus Euseb., h. e. IV 23 * könnte man geneigt sein zu schliessen, dass schon Dionysius von Korinth (z. Z. M. Aurel's) ähnlich laxen Anweisungen gegeben habe wie Calixt; allein man darf nicht vergessen, dass wir nur das Referat des Eusebius besitzen, der gerade in Fragen, wie die hier vorliegende, als Berichterstatter nicht zuverlässig ist.

³ Es fehlten allerdings auch in dem Zeitraum 220—260 die Verfolgungen so gut wie ganz.

nenden grösser gewesen war als die Zahl der Bekenner¹. Die Mehrzahl der Bischöfe verständigte sich, z. Th. zögernd, über neue Grundsätze². Erst gestattete man, die bussfertigen Gefallenen auf dem Todtenbette zu absolviren, dann unterschied man zwischen *sacrificati* und *libellatici*, indem man die Letzteren milder behandelte, endlich sprach man allen Gefallenen unter gewissen strengen Bedingungen die Wiederaufnahmemöglichkeit zu, liess ein casuistisches Verfahren den Laien gegenüber eintreten und wandte die strenge Praxis — doch nicht überall — nur auf den Klerus an. Diese Neuordnung, durch die folgerecht auch die principiell haltlose Annahme der Möglichkeit einer nur einmaligen Busse nach der Taufe allmählich abkam, rief das novatianische Schisma hervor, das bald die ganze Kirche spaltete. Aber auch dort, wo man die Einheit festhielt, beobachteten manche Gemeinden bis in das 5. Jahrhundert hinein die strenge Praxis³. Erschwert wurde der Umschwung auf dem Wege einer geregelten Gesetzgebung durch die Competenz, welche man in älterer Zeit den Inspirirten, später den Confessoren, eingeräumt hatte, kraft ihres besonderen Verhältnisses zu Christus (zu dem Geist) an Gottes Statt Sünden zu vergeben (s. Ep. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1 ff.; Cypr. epp.; Tertull., de pud. 22). Die Wirren, welche die Confessoren nach der decianischen Verfolgung anrichteten, — sie unterstützten häufig die Laxen, wie denn überhaupt das Bussverfahren, welches die Bischöfe durchsetzten, gemessen an der Verweltlichung der christlichen Massen, durch seine relative Strenge bemerkenswerth ist —, hatten | die Aberkennung aller Rechte „geistlicher“ Personen neben den Rechten der Bischöfe zur Folge. Die volle Durchführung der bischöflichen Kirchenverfassung fiel mit der Einführung des unbeschränkten Rechtes, Sünden zu vergeben, zusammen⁴.

¹ S. Cypr., de lapsis.

² Welche Bedenken die Neuerung erregte, das zeigen die ersten 40 Briefe in der Sammlung Cyprian's. Er selbst hat mit schweren Bedenken zu kämpfen gehabt.

³ Darüber belehrt, abgesehen von einigen Briefen Cyprian's, namentlich Socrates, h. e. V 22; s. auch Conc. Illib. can. 1 2 6—8 12 17 18—47 70—73 75.

⁴ S. meinen Artikel „Novatian“ in Herzog's RE. 2. Aufl. — Man könnte versucht sein anzunehmen, dass die Einführung der Praxis unbeschränkter Sündenvergebung eine „evangelische“ Reaction gewesen sei gegenüber der unbarmherzigen Gesetzlichkeit, die sich — in der Heidenkirche allerdings von Anfang an — eingebürgert hatte. In der That beriefen sich die Bischöfe und die Laxen für ihre Praxis auf das N. T. (so schon der Anhang Calixt's resp. er selbst, s. Philos. IX 12: *πάσχοιτες Χριστὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι*; auch Rom 14 4 Mt. 13 29 wurden citirt — ganz ebenso hatten sich bereits die laxen Gegner

4. Das Verhältniss der Kirche zu dem Heile (der Seligkeit), wie es ursprünglich galt, wurde durch diese Entwicklung verschoben. Nach der älteren Auffassung war die Kirche die auf der Sündenvergebung, wie die Taufe sie vermittelt hatte, ruhende, sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen, welche alles Unheilige ausschliesst. Nicht die Kirche, sondern Gott allein vergiebt Sünden, und zwar in der Regel nur durch die Taufe, kraft seiner unergründlichen Gnade aber auch hie und da durch besondere Verkündigungen — den bussfertigen Sündern nach dem Tode im Himmel. Die Christenheit würde dem Urtheile Gottes vorgreifen, wenn sie grobe Sünder wieder aufnähme, da sie ihnen die Seligkeit damit garantiren würde. Sie kann daher nur dann Ausgeschlossene wieder recipiren, wenn die Vergehen derselben nicht wider Gott selbst gerichtet waren, sondern in der Uebertretung kirchlicher Gebote resp. in lässlichen Vergehungen bestanden hatten¹. Aber im Laufe der Zeit wurde gerade in Laienkreisen der Glaube an Gottes Gnade schwächer und das Vertrauen auf die Kirche stärker. Wen die Kirche preisgab, der ging an die Welt verloren; also durfte sie ihn nicht preisgeben. Ausdruck dieses Thatbestandes wurde die neue Deutung des Satzes „extra ecclesiam nulla salus“: die Kirche allein schützt vor der sonst sicheren Unseligkeit. In dieser Auffassung ist das Wesen der Kirche depotenziert, ihre Competenz erweitert. Wenn sie | die Anstalt ist, die — nach Cyprian — die nothwendige Vorbedingung des Heiles ist, so kann sie nicht mehr sichere Gemeinschaft des Heiles sein, d. h. sie wird zu einem Institut, aus dem die Gemeinschaft der Heiligen hervorgeht; sie umschliesst Selige und Unselige. Ihr religiöser Charakter besteht also primär in ihrer Unumgänglichkeit, sofern sie allein dem Einzelnen die Möglichkeit der Seligkeit garantirt. Dann aber ergibt sich sofort, dass die Kirche dem Urtheile Gottes vorgreifen würde, wenn sie Jemandem, der sich nicht selbst von ihr lossagt, definitiv die kirchliche Gemeinschaft verweigern würde,

Tertullian's auf zahlreiche Bibelsprüche, z. B. auf Mt. 10 23 11 19 u. s. w. berufen, s. de monog., de pudic., de ieun. —; dem Cyprian stehen viele evangelische Stellen zu Gebote); aber da sie die Auffassung von der Taufe nicht modificirt haben, vielmehr im Prinzip wie früher daran festhielten, dass die Taufe für die Zukunft nur Verpflichtungen auferlege, so darf die „evangelische“ Reaction nicht hoch veranschlagt werden (s. unten S. 411 und meinen Aufsatz in der Zeitschrift f. Theol. u. Kirche Bd. I: „Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche“).

¹ Die Unterscheidung von solchen Sünden, die wider Gott selbst begangen sind, wie sie sich bei Tertullian, Cyprian und anderen Vätern findet, bleibt mit einer Unklarheit behaftet, die ich nicht zu lichten vermag.

während die Wiederaufnahme niemals für das definitive Geschick eines Menschen präjudicirend ist ¹. Es ergibt sich aber ferner, dass die Kirche Mittel besitzen muss, um jeden Schaden auf Erden zu heilen, Mittel, die der Taufe gleichwerthig sind — ein Sacrament der Sündenvergebung. Mit diesem handelt sie in Gottes Namen und an seiner Statt; aber sie vermag durch dieses Mittel — darin liegt der Widerspruch — doch keinen definitiven Zustand der Seligkeit zu begründen. Sie versöhnt, indem sie dem Sünder die Vergabung spendet, ihn im Grunde nur mit sich selber und beseitigt so eigentlich nur die Gewissheit der Unseligkeit. Die Heiligkeit der Kirche kann bei dieser Auffassung lediglich in dem Besitze der Heilmittel beruhen: die Kirche ist als Institution kraft ihrer Ausstattung heilig. Sie ist die moralische Anstalt, die für das Heil erzieht, und das Institut, in dem göttliche Kräfte vice Christi verwaltet werden. Beides setzt politische Formen voraus und ist an die Priester gebunden, speciell an den Episcopat („ecclesia est numerus episcoporum“ — so definirt bereits Tertullian, de pud. 21, die Meinung seines Gegners), der in seiner Einheit die Rechtmässigkeit der Kirche garantirt und die Competenz der Sündenvergebung erhalten hat (Cypr. ep. 69 11). Erst durch den neuen Kirchenbegriff, der ein nothwendiges Ergebniss der Verhältnisse war — er ist nicht von Cyprian, sondern von römischen Bischöfen widerspruchsvoll formulirt worden ² —, | hat die Scheidung von Klerikern und

¹ Cyprian hat niemals Jemanden aus der Kirche hinausgedrängt, es sei denn, dass derselbe die Autorität der Bischöfe angetastet und damit nach Cyprian's Urtheil sich bereits selbst aus der Kirche hinausgestellt hatte.

² Hippol., Philos. IX 12: Καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη ὁ Κάλλιστος λέγεσθαι. Ὑποτίθεται τὰ ζιζάνια συναρθεῖν τῷ σιτῷ, τοῦτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας. Ἀλλὰ καὶ τὴν κιβωτὸν τοῦ Νῶε εἰς ὁμοίωμα ἐκκλησίας ἔφη γεγονέναι, ἐν ᾗ καὶ κύνες καὶ λύκοι καὶ κόρακες καὶ πάντα τὰ καθάρᾳ καὶ ἀκάθαρτα. οὕτως φάσκων δεῖν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συναγεῖν οὕτως ἡρμήνευσεν. Man wird nicht umhin können, nach Tertull., de idolol. 24 anzunehmen, dass bereits vor d. J. 200 die Laxen in Karthago sich auf die Arche berufen haben („Viderimus si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatries in arcae typo non habetur. Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit“); allein man weiss nicht, in welcher Form dies geschehen ist, und welche Consequenzen sie gezogen haben. Uebrigens liegt hier ein sehr instructives Beispiel dafür vor, in welche Fülle von Schwierigkeiten die Typologie die Väter geführt hat: die Arche ist die Kirche, also sind die Hunde und Schlangen die Menschen. Es bedurfte eines ungewöhnlichen Masses von Scharfsinn und Witz, diese Probleme zu lösen, zumal da jede Lösung immer wieder zu neuen Problemen führte. Origenes (Hom. 2 in Genes. 3) hat auch die Arche als Typus der Kirche gefasst (lehr-

Laien grundlegende religiöse Bedeutung erlangt. Die Gewalten, welche die Bischöfe und Priester ausübten, sind durch ihn fixirt und geheiligt worden. Zwar dauerte im 3. Jahrhundert die alte Ordnung noch fort, kraft welcher auch die Laien an der Handhabung der Sittenzucht theilhaftig waren, aber sie wurde mehr und mehr zu einer blossen Form. Der Bischof wurde factisch der Richter *vice Christi*; er verwaltete den Binde- und Löseschlüssel. Aber es wirkte noch im 3. Jahrhundert die Erinnerung an das alte Christenthum in der katholischen Kirche nach. Zwar, wenn wir dem Berichte des Hippolyt trauen dürfen — hat sich bereits Calixt fest gegen dasselbe abgeschlossen, indem er nicht nur das Wesen der Kirche als *corpus permixtum* definirte, sondern auch die Unabsetzbarkeit der Bischöfe, selbst im Falle einer Todsünde, behauptete¹; allein bei Cyprian findet man jene Definition nicht; was aber wichtiger ist: er hat noch ein bestimmtes Mass von activer Christlichkeit als *conditio sine qua non* für die Bischöfe verlangt und als selbstverständlich vorausgesetzt. Wer es nicht aufweist, geht *ipso facto* seines bischöflichen Amtes verlustig². Beachtet man nun, dass nach Cyprian die Kirche als *plebs credentium* | so von den Bischöfen abhängt, dass diese allein die mündigen Christen sind, so bedeutet jene Forderung sehr viel. Sie setzt in gewisser Weise den alten Kirchenbegriff für die Bischöfe in Giltigkeit. Aber eben desshalb bedroht sie den neuen an einem entscheidenden Punkte; denn sind die geistlichen Handlungen eines sündhaften Bischofs ungiltig³, und ist derselbe überhaupt als notorischer Sünder nicht mehr Bischof, so hört die ganze Sicherheit des

reich ist die Ausführung des Bildes Hom. 1 in Ezech., Lomm. XIV p. 24 sq.); aber er denkt bei den wilden Thieren, wie es scheint, mehr an die einfältigen, noch nicht hinreichend gezähmten Christen, jedenfalls nicht an Hurer und Ehebrecher, die man in der Kirche belassen müsse. Der römische Bischof Stephanus hat den Kirchenbegriff des Calixt wieder bestimmt geltend gemacht, während Cornelius von Cyprian abhängig gewesen ist (s. Euseb., h. e. VI 43 10), der niemals in der Weise des Calixt die Sünder für eine nothwendige Ausstattung der Kirche erklärt hat (s. die folgende Anm. und Cypr., ep. 67 u. 68 s).

¹ Philos., l. c.: *Κάλλιστος ἐδογματίσεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι*. Dass Hippolyt hier nicht übertrieben hat, geht aus epp. 67 68 des Cyprian hervor; diese Schriftstücke machen es nämlich sehr wahrscheinlich, dass auch Stephanus vorausgesetzt hat, dass ein Bischof grober Sünden, resp. anderer Verfehlungen wegen seines Amtes nicht enthoben werden dürfe.

² S. Cypr., ep. 65 66 68; auch 55 11.

³ Das behauptet Cyprian ep. 65 4 u. 67 3; er erklärt aber sogar weiter, dass Jeder sich beflecke, der mit einem unreinen Priester Gemeinschaft hält und an dem Opfer, welches derselbe vollzieht, sich theilhaftig.

kirchlichen Systemes auf. Auch der Recurs auf die Gewissheit, dass Gott die Bischöfe einsetze und dass er stets rechte Bischöfe einsetze¹, schlägt nichts, wenn doch offenbar falsche Bischöfe sich einschleichen. Somit blieb Cyprian's Kirchenbegriff — es gereicht ihm nicht zur Unehre — mit einem Widerspruch behaftet, der im 4. Jahrhundert, im donatistischen Streit eine ungeheurere Krisis hervorrufen sollte². Was aber Cyprian niemals offen ausgesprochen hat, was nur die Consequenz seiner Anschauung ist, dass sich nämlich die katholische Kirche, obgleich sie die „una columna“ ist, in Wahrheit nicht deckt mit der Zahl der Erwählten, das hat Origenes vor ihm deutlich erkannt und freimüthig gesagt. Origenes hat zwischen geistlichen und fleischlichen Gliedern der Kirche bestimmt unterschieden und von solchen gesprochen, die nur äusserlich zur Kirche gehören, aber nicht Christen sind. Da diese schliesslich von den Pforten der Hölle überwältigt werden, so scheut sich Origenes nicht, sie nur als Scheinglieder der Kirche gelten zu lassen. Umgekehrt fasst Origenes die Möglichkeit in's Auge, dass Jemand aus der Kirche ausgewiesen wird und doch nach Gottes Urtheil Glied der Kirche bleibt³. Indessen

¹ In diesem Punkte herrscht bei Cyprian die grösste Unklarheit; bald heisst es, dass Gott die Bischöfe einsetze, und dass es daher ein Capitalverbrechen gegen Gott sei, sie zu kritisiren (z. B. ep. 66 1), bald erinnert er sich, dass die Bischöfe von Bischöfen eingesetzt werden, bald scheint er (so ep. 67 3 4) der Gemeinde das Recht der Bischofswahl und die Controle über die Bischöfe zuzusprechen. Vgl. die Cyprian betreffenden Abschnitte in den „Augustinischen Studien“ Reuter's (Ztschr. f. KG. Bd. VII S. 199 ff.).

² Die Donatisten haben sich mit Fug und Recht auf Cyprian, d. h. auf den halben Cyprian, berufen.

³ Origenes unterscheidet nicht nur zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche nach Massgabe des geistlichen Verständnisses und der sittlichen Bildung (Comm. in Mt. Tom. XI zu c. 15 29; Hom. II in Genes. c. 3; Hom. in Cantic. Tom. I zu c. 14: „ecclesia una quidem est, cum perfecta est; multae vero sunt adolescentulae, cum adhuc instruuntur et proficiunt“; Hom. III in Levit. c. 3), sondern auch zwischen geistlichen und fleischlichen Gliedern der Kirche (Hom. XXVI in Num. c. 7), resp. zwischen wahren Christen und solchen, die ohne Herzensglauben nur den Namen Christen tragen, äusserlich Alles mitmachen, aber weder im Glauben noch im Wandel Früchte zeigen. Solche Christen rechnet er nicht zur Kirche (so wenig wie Clemens Alex., s. Strom. VII 14 87 88); sie sind ihm wie die Jebusiter, die in Jerusalem zurückgeblieben sind; sie haben keinen Theil an den Verheissungen Christi, sondern gehen verloren (Comm. in Mt. T. XII c. 12). Aufgabe der Kirche ist es, solche Glieder auszuschneiden — Origenes ist also weit davon entfernt, die Kirche wie Calixt für ein corpus permixtum zu halten —; aber die menschliche Einsicht reicht nicht weit genug, um die Ausscheidung so perfect zu machen, dass nur Heilige und Selige in der Kirche bleiben. Man muss sich daher damit begnügen, die

zur Klarheit ist Origenes keineswegs gelangt — er wäre übrigens der Erste gewesen, dem dies geglückt wäre —, und er hat auch keinen Anstoss gegeben, über dieses Problem weiter nachzusinnen. Zudem, Speculationen waren hier kraftlos: die Kirche mit ihren Priestern, ihren heiligen Büchern und ihren Gnaden — die temperirte, durch die Gnadenmittel corrigirte Verweltlichung der Christenheit — war eine Nothwendigkeit, um der völligen Zuchtlosigkeit zu wehren¹.

offenkundigen Sünder zu entfernen; s. Hom. XXI in Jos., c. 1: „sunt qui ignobilem et degenerem vitam ducunt, qui et fide et actibus et omni conversatione sua perversi sunt. Neque enim possibile est, ad liquidum purgari ecclesiam, dum in terris est, ita ut neque impius in ea quisquam, neque peccator residere videatur, sed sint in ea omnes sancti et beati, et in quibus nulla prorsus peccati macula deprehendatur. Sed sicut dicitur de zizaniis: Ne forte eradicantes zizania simul eradicetis et triticum, ita etiam super iis dici potest, in quibus vel dubia vel occulta peccata sunt. . . Eos saltem eiicimus quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum non est evidens, eiicere de ecclesia neminem possumus.“ Auf diese Weise bleiben allerdings sehr viele Böse in der Kirche (Comm. in Mt. T. X. zu c. 13 47f.: *μη ξεκζώμεθα, ἐὰν ὁρῶμεν ἡμῶν τὰ ἄθροίσματα πεπληρωμένα καὶ πονηρῶν*), aber Origenes hat in seiner Schrift gegen Celsus die christlichen Gemeinden bereits jener empirisch-relativen Werthschätzung unterzogen, kraft welcher sich ergibt, dass sie nur „besser“ sind als die Stadtgemeinden und Vereine, die neben ihnen stehen. Das 29. u. 30. Capitel des 3. Buches c. Celsum, in denen Origenes die christlichen Gemeinden in Athen, Korinth und Alexandrien mit der übrigen Bevölkerung dieser Städte, die christlichen Gemeindevorsteher mit den Rathsherren und Bürgermeistern vergleicht, sind ausserordentlich lehrreich und bezeugen den Umschwung der Zeiten. — Endlich aber ist darauf hinzuweisen, dass Origenes ausdrücklich behauptet hat, dass ein ungerecht Excommunicirter doch (vor Gott) in der Kirche bleibt; s. Hom. XIV in Levit. c. 3: „ita fit, ut interdum ille qui foras mittitur intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri“. Mit Recht hat bereits Döllinger (Hippolyt und Kallist S. 254 ff.) vermuthet, dass Origenes den Kämpfen zwischen Hippolyt und Calixt in Rom gefolgt ist und für Ersteren Partei genommen hat. Die scharfen Aeusserungen des Origenes über den Hochmuth und die Anmassung der Bischöfe grosser Städte (in Matth. XI 9 15 XII 9—14 XVI 8 22 und a. a. St., z. B. de orat. 28, hom. VI in Isai. c. 1, in Joh. X 16) und der Tadel gegen solche Bischöfe, welche, um Gott zu verherrlichen, zwischen dem Vater und dem Sohn einen blossen Namensunterschied annehmen, werden auch von Langen (Gesch. d. röm. Kirche I S. 242) mit Recht speciell auf die römischen Bischöfe bezogen. Gegen Calixt haben also die drei grossen Theologen des Zeitalters — Tertullian, Hippolyt und Origenes — Front gemacht.

¹ Sind die römischen Bischöfe Cyprian vorangeschritten, sofern sie die Unabsetzbarkeit eines Bischofs auch im Falle einer Todsünde behauptet haben, so hat Cyprian aus dem Kirchenbegriff eine Consequenz gezogen — die Ungiltigkeit der von den Akatholiken gespendeten Taufe —, die jene Bischöfe ablehnten. Wahrscheinlich waren die römischen Bischöfe dabei lediglich von dem Interesse bestimmt, den Akatholiken die Rückkehr resp. die Aufnahme in die katholische

Aber gegen diese Kirche reagierte eine Minorität nicht durch Speculationen, sondern durch die Forderung, dass man bei der alten Praxis in Bezug auf die Gefallenen verharren müsse. Diese Minorität schloss sich unter der Führung des römischen Presbyters Novatian zu einer Conföderation im Reiche zusammen, die der katholischen Conföderation entgegentrat¹. Die alte Praxis der Kirchenzucht, an der sie festhielt, involvirte eine Reaction gegen die Verweltlichung der Kirche, die durch die geistlichen Gewalten der Bischöfe nicht corrigirt schien. Wenn Novatian (und sein Anhang) der Kirche das Recht und die Pflicht zusprachen, die groben Sünder definitiv von sich auszuschneiden², wenn er ihr die Befugniss aberkannte, Götzendienen zu absolviren, aber die Vergebung Gott anheimstellte, der allein die Macht habe, wider ihn selbst begangene Sünden nachzulassen, wenn Novatian behauptete: „non est pax illi ab episcopo necessaria habituro gloriae suae [scil. martyrii] pacem et accepturo maiorem de domini dignatione mercedem“ (Cypr. ep. 57 4), und andererseits lehrte: „peccato alterius inquinari alterum et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire“ (ep. 55 27), so ist offenbar, dass sein Begriff von der Kirche, der kirchlichen Absolution und den Rechten des Priesters, kurz sein Begriff von der | Schlüsselgewalt ein anderer gewesen ist, als der seiner Gegner. Seine These, dass nur Gott Sünden vergeben könne, depotenzirt nicht den Begriff der Kirche, sondern sichert wie die eigene religiöse Bedeutung der Kirche so auch den

Kirche zu erleichtern. Sie hielten hier, wiederum in Rücksicht auf die Katholizität der Kirche, ihre alte Praxis fest. Cyprian gereicht es zum Ruhm, dass er die unleugbare Consequenz seines Kirchenbegriffs wider die Tradition gezogen und fest vertheidigt hat. Zu einer grossen dogmatischen Controverse ist es nicht gekommen.

¹ Ueber die Zeit der Sedisvacanz in Rom unmittelbar vor dem Schisma und die Rolle, die Novatian damals, noch in der Kirche stehend, gespielt hat, s. meinen Aufsatz: „Die Briefe des röm. Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im J. 250“ (Abhandl. f. Weizsäcker 1892).

² Soweit wir zu urtheilen vermögen, hat Novatian selbst das strenge Verfahren noch nicht über alle groben Sünder ausgedehnt (s. ep. 55 26 27), sondern nur über die lapsi verhängt; aber es ist sehr wahrscheinlich, dass in den novatianischen Kirchen in der Folgezeit kein Todsünder absolvirt worden ist (s. z. B. Socr., h. e. 1 10). Die Behauptung des Ambrosius (de paenit. III 3), dass N. zwischen groben und geringeren Sünden nicht unterschieden und allen Sündern die Vergebung gleichmässig versagt habe, beruht ebenso auf Entstellung wie der alte, gegen N. erhobene Vorwurf, dass er „als Stoiker“ zwischen den Sünden keinen Unterschied gemacht habe. Wenn die Novatianer übrigens die groben Sünder ausschlossen, so haben sie sie nicht preisgeben, sondern unter der Zucht und Fürbitte der Kirche belassen wollen.

vollen Sinn der kirchlichen Gnadenspendungen; sie schränkt die Befugniß und den Umfang der Kirche zu Gunsten ihres Inhaltes ein. Wird die kirchliche Vergebung unter gewissen Umständen verweigert, während doch auf die Barmherzigkeit Gottes mit Zuversicht gehofft wird, so kann dies nur den Sinn haben, dass jene die Seligkeit nach Novatian begründet und nicht etwa nur die sichere Unseligkeit ausschliesst. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist also für die Novatianer nicht die *conditio sine qua non* der Seligkeit, sondern sie versichert sie in irgend welchem Masse wirklich. Darum aber darf die Kirche in gewissen Fällen dem Urtheile Gottes nicht vorgreifen. Sie greift aber durch den Ausschluss niemals vor, wohl aber durch die Wiederaufnahme. Die Kirche als Gemeinde der Getauften, die Gottes Vergebung empfangen haben, muss wirkliche Gemeinde des Heils und der Heiligen sein: eben desshalb kann sie, ohne ihr Wesen einzubüssen, Unheilige nicht in ihrer Mitte ertragen. Jeder einzelne grobe Sünder, der in ihr geduldet wird, stellt ihre Legitimität in Frage. Von hier aus behielt nun aber auch die Verfassung der Kirche (die Scheidung von Geistlichen und Laien, die Befugniß der Bischöfe) nur jene secundäre Bedeutung, die sie in älterer Zeit gehabt hatte. Denn es handelte sich bei der Zugehörigkeit zur Kirche nach diesen Grundsätzen primär nicht um die Verbindung mit dem Klerus (dem Bischof), sondern um die Verbindung mit der Gemeinde, welche das sicher in ihrer Mitte hat, was ausser ihr zwar noch vorhanden, aber unsicher ist — die Seligkeit. Aber die Bedeutung der Bischöfe trat auch desswegen noch zurück, weil die folgenschwere Casuistik hier keinen so fruchtbaren Boden finden konnte, und weil die Laien nicht anders behandelt wurden als die Geistlichen. Die letzte Differenz in dem Begriff von Schlüsselgewalt und Kirche, die zwischen Novatian und Cyprian schwebte, ist diesem selbst nicht deutlich geworden, weil er hinsichtlich des Begriffs der Kirche die Consequenzen der eigenen Anschauung theils nicht überschaute, theils (s. oben) geradezu ablehnte (Ein Ansatz zu principieller Beurtheilung findet sich ep. 69 7: „non est una nobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam cum dicunt, credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur“). Auch Dionysius Alex., der sich bemüht hat, die Vorwürfe gegen Novatian zu häufen, brachte es zu keiner durchschlagenden Anklage (Euseb., h. e. VII, 8), ebensowenig Pseudocyprian (ad Novatianum). Erst in der Folgezeit, nachdem die katholische Kirche entschlossen auf der betretenen Bahn fortgeschritten war, stellte sich die principielle Differenz unverkennbar deutlich dar. Die geschichtliche Be-

urtheilung des Gegensatzes muss verschieden ausfallen, je nachdem man die Forderungen des alten Christenthums oder die Forderungen der Zeit in's Auge fasst. Die novatianische Conföderation hat un-
streitig einen werthvollen Rest der alten Ueberlieferung bewahrt. Der
Gedanke, dass die Kirche als Gemeinschaft des Heils auch die Ge-
meinschaft der Heiligen sein müsse (Καθαροί), entspricht den Vor-
stellungen der ältesten Zeit. Die Novatianer haben die politischen
Attribute der Kirche nicht völlig mit den religiösen identificirt; sie
haben die Heilsgüter nicht in Erziehungsmittel verwandelt, nicht die
Wirklichkeit des Heils mit der Möglichkeit vertauscht; sie haben
die Ansprüche an ein heiliges Leben nicht völlig herabgesetzt. Aber
andererseits: der Anspruch, die wahrhaft Evangelischen zu
sein und das Gesetz Christi zu erfüllen¹, war angesichts des
Minimums, welches man verlangte, eine Anmassung. Die eine Mass-
regel, die man ergriff, um die | Kirche vor der Verweltlichung zu
schützen — Ausschluss des lapsi —, war angesichts der factischen
Verhältnisse unmittelbar nach einem grossen Abfall gewiss von ein-
schneidender Bedeutung, aber gemessen an dem Evangelium — ja
nur an den Forderungen, welche 50 Jahre früher die „Montanisten“

¹ Der Titel des evangelischen Lebens (der evangelischen Vollkommen-
heit, Nachahmung Christi) im Gegensatz zu dem Leben der gemeinen kirchlichen
Christen, der uns zuerst bei den Enkratiten (s. oben S. 226 Anm. 2) und Mar-
cioniten (s. Tertull., adv. Marc. IV 14: „Venio nunc ad ordinarias sententias
Marcionis, per quas proprietatem doctrinae suae inducit ad edictum, ut ita dixe-
rim, Christi, Beati mendici etc.“), dann bei Tertullian (in vormontanistischer Zeit,
s. ad mart., de patient., de paenit., de idolol.; in nachmontanistischer s. de
coron. 8 9 13 14, de fuga 8 13; de ieiun. 6 8 15; de monog. 3 5 11; s. Aubé,
Les Chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins 1881 p. 237 ff.:
„Chrétiens intransigeants et Chrétiens opportunistes“) begegnet, ist von Novatian
bestimmt in Anspruch genommen worden (Cypr., ep. 44 3: „si Novatiani se
adsertores evangelii et Christi esse confitentur“; 46 2: „nec putetis, sic vos evan-
gelium Christi adserere“. Cornelius bei Euseb., h. e. VI 43 11 von Novatian:
ὁ ἐκδικητής τοῦ εὐαγγελίου). Dies ist überaus lehrreich, um so lehrreicher, wenn
man gewahrt, dass schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nicht die „Evan-
gelischen“, sondern die Laxen, den Ansprüchen des Evangeliums zu genügen
erklärten, wenn sie Gott im Herzen bewahrten, sonst aber ganz weltförmig
lebten; s. Tertull., de spec. 1; de paenit. 5: „Sed aiunt quidam, satis deum
habere, si corde et animo suspiciatur, licet actu minus fiat; itaque se salvo metu
et fide peccare, hoc est salva castitate matrimonia violare etc.“; de ieiun. 2:
„Et scimus, quales sint carnalium commodorum suasoriae, quam facile dicatur:
Opus est de totis praecordiis credam, diligam deum et proximum tanquam me.
In his enim duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae, non in pulmonum
et intestinorum meorum inanitate.“ Aehnlich ist der Valentinianer Herakleon
verstanden worden, s. oben S. 251.

gestellt hatten — war sie ausserordentlich unbedeutend. Nun sind diese Katharer allerdings dazu fortgeschritten, alle sog. Todsünder auszuschliessen, weil die Ungerechtigkeit, libellatici strenger zu behandeln als freche Sünder, zu offenkundig war¹; aber auch dann noch war es grobe Selbsttäuschung, sich für die „Reinen“ auszugeben, während es doch mit der Verleugnung der Welt sehr bald in den novatianischen Gemeinden nicht strenger genommen wurde als in den katholischen. Wir hören wenigstens nicht, dass in der katharischen Kirche die Askese und die Hingebung an den religiösen Glauben erheblich unterschiedener gewesen ist als in der katholischen. Im Gegentheil: wir dürfen nach den uns erhaltenen Quellen mit Bestimmtheit sagen, dass das Bild, welches die beiden Kirchen in der Folgezeit gewährten, so gut wie identisch gewesen ist². Da die Novatianer in der Lehre und in der Verfassung von der katholischen Kirche nicht abgewichen sind, so erscheint ihre Bussdisciplin als ein archaisches Trümmerstück, dessen Aufrechterhaltung ein zweifelhaftes Gut war, und ihre Verwerfung der katholischen Gnadenspendungen (Praxis der Wiedertaufe) als revolutionär, weil nicht genügend gerechtfertigt. Die Unterscheidung von lässlichen und Tod-Sünden, die sie mit der katholischen Kirche gemeinsam hatten, musste aber für sie besonders verhängnissvoll werden, während die katholische Kirche durch ihre neue Busspraxis den Unterschied — nicht zum Schaden der Moral — ermässigte: eine gänzlich verschiedene Behandlung der sog. groben und der feinen Sünden wird nothwendig das Gewissen diesen gegenüber immer abstumpfen.

5. Blickt man auf die katholische Kirche und lässt die traurigen Personalien beiseite, so lässt sich nicht verkennen, dass die Bischöfe mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge³ den grossen Umschwung vollzogen haben, der die Kirche so depotenzirt hat, dass sie fähig wurde, eine Stütze der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zu werden, ohne diesen erhebliche Umwandlungen aufzunöthigen⁴. Für

¹ Gegen eine solche Ungerechtigkeit hatte bereits Tertullian (de pud. 22) energischen Widerspruch erhoben.

² Von dem Zustande der novatianischen Gemeinden in Konstantinopel und Kleinasien können wir uns aus der KG. des Sokrates ein gutes Bild machen; siehe über die spätere Geschichte der katharischen Kirche meinen Artik. „Novatian“ a. a. O. S. 667 ff. Das Bemerkenswertheste in dieser Geschichte ist, dass sich die Novatianer in Kleinasien mit den Montanisten verschmolzen und dass sie sich im Leben von den Katholiken nicht unterschieden haben. Die Polemik gegen die Novatianer ist natürlich trotzdem im 4. Jahrhundert sehr lebhaft gewesen.

³ Das haben Hippolyt und Origenes freilich bestritten.

⁴ Die letzte Consequenz ist, namentlich im Orient, wie man aus dem 6. und 7. Buche der KG. des Eusebius lernen kann, nach schweren Bedenken gezogen

die Christenheit, wie sie in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts bestand¹, war in der That am besten gesorgt, wenn sie die Kirche als eine Erziehungsanstalt für die Seligkeit, ausgestattet mit Gnadenspendungen

worden. Eine Zeitlang hat die Mehrzahl der orientalischen Bischöfe eine dem Novatian günstige, dem Cornelius (und Cyprian) ungünstige Haltung angenommen. Dann entschied sie für die Letzteren, aber ohne überall die milde Praxis zu adoptiren (s. die Canones von Ancyra und Neocäsarea, IV. saec. init.). Die ganze Frage ist überhaupt im Orient der Versumpfung anheimgefallen und nicht nach klaren Gesichtspunkten entschieden worden. — Indem die Kirche den letzten Rest ihrer Exklusivität aufgab (sehr streng sind noch die Canones von Elvira, mild die von Arles), wurde sie recht eigentlich die katholische, d. h. eine Gemeinschaft, in der ein Jeder seine Stelle finden konnte, sofern er sich nur gewissen Ordnungen und Regeln unterwarf. In dem Momente war aber auch die eminente Bedeutung der Kirche für die Gesellschaft und den Staat erst sicher gestellt; sie brachte jetzt nicht mehr Erregung, nicht mehr das Schwert (Mt. 10^{34 35}), sondern Frieden und Sicherheit: sie konnte nun eine erziehende oder — da an der alten Gesellschaft wenig mehr zu erziehen war — eine erhaltende Macht werden. Als solche hatten sie einst schon die Apologeten (Justin, Melito, selbst Tertullian) angepriesen, aber erst jetzt war diese Fähigkeit der Kirche wirklich vorhanden. Nach einander hatten sich in der Christenheit erst Enkratiten und Marcioniten, dann die die neue Prophetie anerkennenden Conventikel, endlich die Novatianer der Einbürgerung des Christenthums in der Welt und der Politisirung der Kirche entgegengestemmt. Successive waren ihre Forderungen immer geringer, daher auch ihre innere Kraft immer schwächer geworden. Aber bei der fortschreitenden Verweltlichung der Christenheit bedeuteten die montanistischen Forderungen am Anfang des 3. Jahrhunderts bereits nicht weniger als die enkratitischen um die Mitte des 2., und nicht mehr als die novatianischen um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Die Kirche hat entschlossen allen diesen Versuchen, die evangelische Vollkommenheit zu einem unverbrüchlichen Gesetz für Alle zu erheben, den Krieg erklärt und ihre Gegner niedergeworfen. Sie liess sich in ihrer Weltmission nicht hemmen, und sie salvirte ihr Gewissen, indem sie in ihren Grenzen eine doppelte Sittlichkeit legitimirte. So hat sie die Bedingungen geschaffen, unter denen in ihrer eigenen Mitte das Ideal evangelischer Vollkommenheit, ohne ihren Bestand zu bedrohen, verwirklicht werden konnte — in der Form des Mönchthums. „Was ist das Mönchthum anderes, als eine kirchliche Institution, die es möglich macht, sich von der Welt zu trennen und in der Kirche zu bleiben, sich von der Weltkirche abzulösen, ohne sich von der Weltkirche loszusagen, sich für die Zwecke der Heiligung zu separiren und doch den höchsten Rang unter den Gliedern der Kirche zu behaupten, ein Conventikel zu bilden und doch die Interessen der Kirche zu fördern“? Grosse Gemeindebewegungen nach Art der montanistischen und novatianischen haben in der Folgezeit nur noch locale resp. provinciale Bedeutung erlangen können; s. die uns leider wenig bekannte Bewegung in Rom am Anfang des 4. Jahrhunderts (Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 250—255), die donatistische Revolution und (im Orient) die Audianer.

¹ Charakteristisch ist, dass Tertullian de ieiun. 11 nicht voraussetzt die grosse Menge der Christen habe eine wirkliche Bibelkenntniss.

und mit Strafen, anzusehen lernte und ihr die religiöse Selbständigkeit gegenüber der Autorität der Kirche entzogen wurde. Jede Unterscheidung der politischen Bedingungen der Kirche von den religiösen musste in der grossen Kirche zu verhängnissvollen Lockerungen führen, zu Laxheiten — wie in Karthago durch das enthusiastische Treiben der Confessoren — oder zur Sprengung der Gemeinden, wie sie überall drohte, wo man den Versuch machte, rücksichtslos Strenge zu üben. Ein casuistisches Verfahren that Noth und ebenso ein fester Zusammenschluss der Bischöfe als Stützen der Kirche. Es ist nicht der geringste Ertrag der Krisen gewesen, die durch die grossen Verfolgungen hervorgerufen waren, dass sie die Bischöfe in West und Ost zu engerem Zusammenschluss genöthigt und ihnen zugleich die volle Jurisdiction in die Hände gespielt haben („per episcopos solos peccata posse dimitti“). Bedenkt man, dass gleichzeitig die Metropolitanverfassung nicht nur sich eingebürgert, sondern auch die höchste Bedeutung in der kirchlichen Organisation erlangt hatte¹, so darf man sagen, dass die Reichskirche in dem Momente fertig geworden ist, in welchem Diocletian die grosse Reorganisation des Reiches unternahm². In der neuen Kirche hatte wohl auch das alte Christenthum seine Stelle gefunden, aber es war bedeckt und verhüllt. Bei dem allen hatte sich in dem Ausdruck des Glaubens, in der religiösen Sprache, wenig geändert: man redete von der allgemeinen heiligen Kirche ebenso wie hundert Jahre zuvor. Die dogmengeschichtliche Entwicklung ist hier recht

¹ Ueber den Zustand der kirchlichen Verfassung um die Mitte des 3. Jahrhunderts (nach den Briefen Cyprian's) belehrt Otto Ritschl, a. a. O. S. 142 bis 237. Die Parallelen zu der weltlichen Provincial- und Communalverfassung sind durchgehend zu finden.

² Wie sehr die Kirche schon zur Zeit des Decius ein Staat im Staate gewesen ist, zeigt eine Mittheilung im 55. Brief des Cyprian (c. 9): „Cornelius sedit intrepidus Romae in sacerdotali cathedra eo tempore, cum tyrannus infestus sacerdotibus dei fanda adque infanda comminaretur, cum multo patientius et tolerabilius audiret levare adversus se aemulum principem quam constitui Romae dei sacerdotem.“ Andererseits zeigt die Gesetzgebung des Concils von Elvira in Bezug auf christliche flamines — das Concil fällt höchst wahrscheinlich, wie Duchesne gezeigt hat (Mélanges Renier: Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens, 1886), vor die diocletianische Verfolgung um 300 —, wie sehr die kirchliche Disciplin bereits den heidnischen Ordnungen im Reiche entgegenkam. Dazu: synkretistische Bildungen auf christlichem Boden haben schon im 3. Jahrh. nicht gefehlt (s. die *Kestoi* des Julius Afric. u. Anderes); Origenes' Werke bieten hier manche Ausbeute, aber auch die Haltung des Origenes selbst in manchen Stücken. Zu verweisen ist auch auf den Reliquien- und Heroencultus, der seine Grundlegung schon im 3. Jahrhundert empfangen hat, wenn auch die „Religion zweiter Ordnung“ erst im vierten eine anerkannte Macht in der Kirche geworden ist und sich in die officiële Religion eindrängte.

eigentlich eine kirchengeschichtliche gewesen. Der Katholicismus war nun fertig: die Kirche hatte alle Kundgebungen einer individuellen Frömmigkeit, sofern sie für die Gemeinden massgebend sein sollten, niedergedrückt und sich von allem Exklusiven befreit. Um Christ zu sein, brauchte man in keinem Sinn mehr ein Heiliger zu sein: „das, was den Christen zum Christen macht, war nicht mehr der Besitz von Charismen, sondern der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität“, der Antheil an den Spendungen der Kirche und die Leistung von Büssungen und guten Werken. Die Kirche legitimirte durch ihre Erlasse die Durchschnittsmoral, nachdem die Durchschnittsmoral die Autorität der Kirche geschaffen hatte („La mediocrité fonda l'autorité“). Die Gnadenspendungen, d. h. die Absolution und die h. Speise, vernichteten die charismatischen Gaben. Die heiligen Schriften, der apostolische Episcopat, die Priester, die Sacramente, die Durchschnittsmoral, nach der die ganze Welt leben konnte — sie bedingten sich gegenseitig. Das Trostwort: „Jesus nimmt die Sünder an“, erhielt eine Auslegung, in der es der Moral schädlich zu werden drohte¹. Und bei dem Allen war die Selbstgerechtigkeit stolzer Asketen doch nicht ausgeschlossen — im Gegentheil: neben einer Moral, nach der zur Noth ein Jeder leben konnte, begann die Kirche bereits eine Moral selbsterwählter, raffinirter Heiligkeit zu legitimiren, die einen Erlöser eigentlich nicht bedurfte. In dieser Verfassung fand sie der grosse Politiker, bewunderte sie und erkannte in ihr die stärkste Stütze des Reiches². |

Eine Vergleichung der alten Christenheit und der kirchlichen Gesellschaft am Ende des 3. Jahrhunderts in dem, was sie sein wollten — in dem, was sie waren, ist eine Vergleichung schwer möglich —, wird immer zu einem niederschlagenden Ergebniss führen; aber sie ist an sich ungerecht. Den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung hat vielmehr schon Origenes angegeben, wenn er (c. Cels. III 29 30) die kirchliche Gesellschaft des 3. Jahrhunderts mit der ausserkirchlichen,

¹ Siehe die furchtbaren Anklagen Tertullian's (de pudic. [10] und de ieun. [fn.]) gegen die Psychiker, d. h. die katholischen Christen. Er sagt, dass im Sinne derselben eigentlich schon der Satz gelte: „peccando promeremur“; er meint aber damit nicht das augustinische: „o felix culpa“.

² Ueber das Verhältniss dieser Kirche zur Theologie, welche Theologie sie forderte und welche sie abstiess, weiter, inwiefern sie auch die geforderte abstiess, s. Cap. 5 ff. Hingewiesen sei aber schon hier auf die eigenthümliche Stellung des Origenes in der Kirche sowie auf die des Märtyrers Lucian, über den Alexander von Alex. (bei Theodoret., h. e. I 3) bemerkt, dass er in Antiochien lange Zeit, nämlich während dreier Bischofsregierungen, ἀποσυνάγωγος gewesen sei.

die Kirche mit dem Reich, den Klerus mit den Magistraten verglichen hat¹. In der allgemeinen Desorganisation aller Verhältnisse, aus den Ruinen eines geborstenen Gebäudes strebte auf dem Grunde des Glaubens an einen Gott, an eine sichere Offenbarung und an ein ewiges Leben ein neuer Bau auf. Er fasste mehr und mehr Alles in sich zusammen, was überhaupt noch der Dauer fähig war; er setzte in sich die alte Welt, von dem grössten Schmutze gereinigt, noch einmal, und er sicherte das Gewonnene durch heilige Schranken wider alle Angriffe. Gerechtigkeit und bürgerliche Tugend strahlten in diesem

¹ Auf die Stelle ist bereits oben hingewiesen worden. Ihrer Bedeutung wegen mag sie hier stehen:

„Apollo verlangte nach Celsus von den Metapontinern, dass sie den Aristas für einen Gott halten sollten; aber in ihren Augen war Aristas nur ein Mensch und vielleicht kein tugendhafter . . . Sie wollten darum dem Apollo nicht gehorchen und so geschah es, dass an die Gottheit des Aristas Niemand glaubte. Was aber Jesum betrifft, so können wir sagen: dem Menschengeschlecht brachte es Segen, ihn als den Sohn Gottes anzuerkennen, als Gott, der mit Leib und Seele vereinigt auf Erden erschien“. Origenes sagt nun, dass die Dämonen diesem Glauben entgegenwirkten, und fährt fort: „Aber Gott, der Jesum gesendet hatte, vereitelte alle Nachstellungen und Verschwörungen der Dämonen und verhalf auf der ganzen Erde dem Evangelium Jesu zur Bekehrung und Besserung der Menschen zum Siege und liess überall Kirchen entstehen, die nach anderen Gesetzen regiert werden als die Kirchen der Abergläubischen, Ausschweifenden und Ungläubigen. Aus solchen Leuten besteht nämlich fast überall die bürgerliche Bevölkerung (πολιτευόμενα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῶν πόλεων πλήθῃ) der Städte“. αἱ δὲ τοῦ θεοῦ Χριστῷ μαθητευσθεῖσαι ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὡν παροικοῦσι δῆμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρες εἰσιν ἐν κόσμῳ. τίς γάρ οὐκ ἂν ὁμολογήσαι, καὶ τοὺς χεῖρους τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ συγκρίσει βελτιόνων ἐλάττους πολλῷ κρείττους τυγχάνειν τῶν ἐν τοῖς δῆμοις ἐκκλησιῶν; ἐκκλησία μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ, φέρ' εἰπεῖν, ἡ Ἀθῆνῃσι πραεὶά τις καὶ εὐσταθής, ἅτε θεῷ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι βουλομένη· ἡ δ' Ἀθηναίων ἐκκλησία στασιώδης καὶ οὐδαμῶς παραβαλλομένη τῇ ἐκεῖ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὸ δ' αὐτὸ ἐρεῖς περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Κορίνθῳ καὶ τῆς ἐκκλησίας τοῦ δήμου Κορινθίων· καί, φέρ' εἰπεῖν, περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐκκλησίας τοῦ Ἀλεξανδρέων δήμου. καὶ ἐὰν ἐργνόμενῳ ἢ ὁ τοῦτου ἄκούων καὶ φιλαλήθως ἐξετάξῃ τὰ πράγματα, θαυμάσεται τὸν καὶ βουλευόμενον καὶ ἀνῶσαι θονηθέντα πανταχοῦ συστήσασθαι ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, παρικοῦσας ἐκκλησίαις τῶν καθ' ἑκάστην πόλιν δῆμων· οὕτω δὲ καὶ βουλὴν ἐκκλησίας θεοῦ βουλῇ τῇ καθ' ἑκάστην πόλιν συνεξετάζων εὖροις ἂν ὅτι τινὲς μὲν τῆς ἐκκλησίας βουλευταὶ ἄξιοι εἰσιν — εἴ τίς ἐστιν ἐν τῷ παντὶ πόλις τοῦ θεοῦ — ἐν ἐκείνῃ πολιτεύεσθαι· οἱ δὲ πανταχοῦ βουλευταὶ οὐδὲν ἄξιον τῆς ἐκ κατατάξεως ὑπεροχῆς, ἣν ὑπερέχειν δοκοῦσι τῶν πολιτῶν, φέρουσιν ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἡθεσιν· οὕτω δὲ καὶ ἄρχοντα ἐκκλησίας ἐκάστης πόλεως ἄρχοντι τῶν ἐν τῇ πόλει συγκριτέον· ἵνα κατανοήσῃς, ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν σφόδρα ἀποτυγχανομένων βουλευτῶν καὶ ἀρχόντων ἐκκλησίας θεοῦ, καὶ ῥαθυμοτέρων παρὰ τοὺς εὐτονωτέρους βιοῦντας οὐδὲν ἧττόν ἐστιν εὖρεῖν ὡς ἐπίπαν ὑπεροχὴν τὴν ἐν τῇ ἐπὶ τὰς ἀρετὰς προκοπῇ παρὰ τὰ ἦθῃ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι βουλευτῶν καὶ ἀρχόντων.

Bau nicht heller als sie überhaupt auf Erden strahlten; aber zwei mächtige Flammen erwärmten ihn — die durch Christus verbürgte Gewissheit eines ewigen Lebens und die Uebung der Barmherzigkeit. Wer die Geschichte kennt, der weiss, dass man die Wirkungen epochemachender Personen nicht in der geraden Linie allein suchen darf, da sich dieselbe sehr rasch in das Nichts verliert: jener Bau, der einer untergehenden Welt Dauer verliehen und einer aufstrebenden Kräfte des Heiligen zugeführt hat, hatte in seinem Fundamente auch das Evangelium, ohne das er nicht entstanden und nicht befestigt wäre. Und dann — es war eine Kirche geschaffen, in der der fromme Laie eine heilige Stätte des Friedens und der Erhebung finden konnte. Ihn ging der Streit der Priester nichts an, und die tiefsinnige und spitzfindige Dogmatik, deren Grund nun gelegt war, war nicht für ihn. Man kann sagen, dass die Religion des Laien in dem Masse befreit wird, als es ihm unmöglich gemacht wird, sich an dem Aufbau und der Hut des officiellen Kirchenthums zu betheiligen. Die berufsmässigen Hüter dieses Kirchenthums — sie sind die eigentlichen Märtyrer der Religion; sie haben die Folgen der Weltlichkeit und der Unwahrhaftigkeit des Systems zu tragen, die für den Laien nicht existiren, der in der Kirche nichts anderes suchen will als die Erhebung zu Gott. Aber diesen Vorthail haben die Laien in der griechischen Periode nur zum Theil zu erkennen vermocht. Die kirchliche Dogmatik und das Kirchensystem standen ihren eigenen Interessen noch zu nahe. Erst im Mittelalter — für die germanischen Völker — war die Kirche die heilige Mutter und ihr Haus ein Bethaus; denn diese Völker waren wirklich die Kinder der Kirche, und sie hatten selbst nicht an dem Hause gezimmert, in welchem sie anbeteten.

Zusatz 1: Das Priesterthum. Der Abschluss des altkatholischen Kirchenbegriffs, wie er sich in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts vollzogen hat, zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Qualität des Priesterthums, die dem Klerus zu Theil wurde und ihm die höchste Bedeutung verlieh¹. Auf die Entwicklung dieses Begriffs, dessen Reception ein Beweis der Ethnisirung der Kirche ist, kann hier nicht näher eingegangen werden². | Welchen Sinn er hat,

¹ Ritschl, *Entsteh. der altkath. K.* S. 362 368 394 461 555 560 576. Otto Ritschl, *a. a. O.* S. 208 218 231. Hatch, *Gesellschaftsverfassung*, 5. u. 6. Vorlesung; derselbe, *Art. „Ordination, Priest“* im *Diction. of Christ. Antiq.* Hauck, *Art. „Priester“* in *Herzog's RE.* 2. Aufl. Voigt, *a. a. O.* S. 175 ff. Sohm, *Kirchenrecht I* S. 205 ff. Louw, *Het ontstaan van het Priester-schap in de christ. Kerk.* Utrecht 1892.

² Clemens Rom. hat zuerst die christlichen Gemeindeliturgien mit den Priestern und Leviten, der Verfasser der *Διδαχὴ* die christlichen Propheten mit

zeigt seine Verwendung bei Cyprian und in der Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen (s. Buch II). Die

den Hohenpriestern verglichen. Dass aber vor dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts in kirchlichen Kreisen irgendwo die Vorsteher ohne weiteres Priester genannt worden sind, ist — am wenigsten darf man sich auf Ignat., Philad. 9 berufen, auch nicht auf Iren. IV 8 3, welche Stelle vielmehr mit Δὲ. 13 3 zu vergleichen ist — unerweislich (anders steht es wiederum in gnostischen Kreisen, welche auch in diesem Falle die Verweltlichung anticipirt haben; man lese z. B. die Schilderung des Marcus bei Iren. I 13; hier hat man mutatis mutandis den späteren katholischen Bischof, der allein im Stande ist, ein geheimnissvolles Opfer zu vollziehen, an dessen Person Kräfte der Gnade gebunden sind — die Spendeformel lautet: μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος . . . λάμβανε ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ χάριν — und durch dessen Vermittelung allein man zur Vereinigung mit Gott gelangen kann: die ἀπολύτρωσις [I 21 1] wird nur durch den Mystagogen zu Theil. Aehnliches begegnet vielfach, und man kann geradezu sagen, dass die Unterscheidung von priesterlichen Mystagogen und Laien in vielen gnostischen Vereinen von fundamentaler Bedeutung gewesen ist [s. auch die koptisch-gnostischen Schriften]; anders in der marcionitischen Kirche). Tertullian hat zuerst den Bischof „summus sacerdos“ genannt (de bapt. 17), und die ältere Meinung, er habe mit dem Begriff bloss „gespielt“, lässt sich nicht halten und wird auch durch Pseudocyprian, de aleat. 2 („sacerdotalis dignitas“) widerlegt. In seinen antimontanistischen Schriften hat er wiederholt (de exhort. 7: „nonne et laici sacerdotes sumus? . . . adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consensus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. sed ubi tres, ecclesia est, licet laici“. de monog. 7) jede principielle Unterscheidung eines besonderen Priesterstandes in der Gemeinde sowie die Beziehung gewisser Vorschriften auf einen solchen Stand abgelehnt. Man darf aber vielleicht aus seinen Werken schliessen, dass vor d. J. c. 200 der Name „Priester“ für den Bischof und die Presbyter in Carthago noch nicht allgemein gebräuchlich gewesen ist (doch s. dann de praescr. 29 41: sacerdotalia munera; de pud. 1 21; de monog. 12: disciplina sacerdot.; de exhort. 7: sacerdotalis ordo; ibid. 11: „et offeres pro duabus uxoribus, et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum“; de virg. vel. 9: sacerdotale officium; Scorp. 7: sacerdos). Die letzten Schriften Tertullian's zeigen uns allerdings bereits den Namen und die Auffassung, die er vertritt, in Kraft; Hippolyt hat (Philos. praef.: ὧν ἡμεῖς διὰδοχοὶ τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας, s. auch die arabischen Kanones) ausdrücklich das Hohepriesterthum für die Bischöfe in Anspruch genommen, und Origenes hat — wenn auch noch mit Zurückhaltung (s. vv. II., z. B. Hom. II in Num. T. II p. 278; Hom. VI, in Lev. T. II p. 211; Comment. in Joh. Tom. I 3), so doch weit über Clemens fortschreitend (s. Bigg, a. a. O. p. 214f.) — die christlichen Liturgen Priester und Leviten nennen zu können gemeint. Bei Cyprian und in der griechisch-kirchlichen Litteratur der nächsten Folgezeit findet man die Bezeichnung „Priester“ als die solenne und gebräuchlichste (für den Bischof und die Presbyter). Novatian (Hieron., de vir. inl. 70) hat einen Tractat de sacerdote geschrieben und einen anderen de ordinatione. Die eminente und folgenschwere Umwandlung der Auffassung, die sich in dem Begriff ausdrückt, tritt fast ebensowenig vorbereitet für uns hervor, wie die Theorie von der apostolischen Succession der Bischöfe. Irenäus IV 8 3 17 5

Bischöfe (resp. auch die Presbyter) sind Priester, sofern sie als Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber das Opfer darzubringen allein ermächtigt sind¹, und sofern sie als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber die göttliche Gnade spenden oder verweigern. In diesem Sinne sind sie auch Richter an Gottes Statt². Die Stellung, die hier dem höheren Klerus eingeräumt wird, entspricht der Stellung der Mystagogen in den heidnischen Culten und ist, wie zugestanden, diesen nachgebildet³: die göttliche Gnade erscheint bereits als sacramentale Weihe dinglicher Art, deren Mittheilung an von Gott erkorene geistliche Personen geknüpft ist. An dieser That-

18 1) und Tertullian, gemessen an Cyprian, erscheinen hier wie Vertreter des Urchristenthums. Sie halten an dem Priesterthum der Gemeinde fest. Dass übrigens die Laien nicht minder als die Gemeindevorsteher an der Umwandlung der Letzteren zu Priestern theilhaftig gewesen sind, zeigt das bittere Wort Tertullian's (de monog. 12): „Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit“. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulus“.

¹ S. Sohm I S. 207.

² Das „deservire altari et sacrificia divina celebrare“ (Cypr. ep. 67 1) ist die entscheidende Function des sacerdos dei; aber weiter stehen eigentlich ihm allein alle cultischen Handlungen zu, und ferner hat Cyprian auch die kirchenleitende Thätigkeit des Bischofs aus der priesterlichen abzuleiten verstanden; denn als Priester ist der Bischof antistes Christi (dei), s. ep. 59 13 61 2 63 14 66 5 und darin ist das Recht und die Pflicht begründet, in Allem die lex evangelica und die traditio dominica zu bewahren. Als antistes dei, zu welchem der Bischof durch die apostolische Succession und die Handauflegung geworden ist, hat er aber auch die Schlüsselgewalt erhalten und damit das Recht, an Christi Statt zu richten und die göttliche Gnade zu spenden oder zu verweigern. In dem Begriff des bischöflichen Amtes bei Cyprian halten sich die successio apostolica und die Stellvertretung Christi (Gottes) die Waage; Cyprian hat auch beide Elemente zu verschmelzen versucht (ep. 55 s: „cathedra sacerdotalis“). Es liegt auf der Hand, dass für das innere Leben der Gemeinde das letztere, neue das wichtigere werden musste. Im Orient, wo der Gedanke der apostolischen Succession der Bischöfe niemals in der Festigkeit ausgeprägt worden ist wie in Rom, ist seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts eben dieses fast ausschliesslich betont worden. Ignatius hat präladirt, wenn er den Bischof in seiner Stellung zur Einzelgemeinde mit Gott und Christus verglichen hat; aber bei ihm handelt es sich um Bilder, später aber um Realitäten, die auf geheimnissvoller Uebertragung ruhen.

³ Bald nach der Schöpfung des berufsmässigen Priesterthums stellte sich — zunächst in Rom — auch ein Stand der niederen Kleriker ein. Er hat sich nicht ohne Einfluss von den heidnischen Priesterthümern, resp. vom Tempeldienst her entwickelt (s. meine Abhandl. in den Texten u. Unters. II 5). Doch hat Sohm, a. a. O. I S. 128 ff., dies bestritten und beachtenswerthe Modificationen meiner Auffassung des Ursprungs der ordines minores vorgeschlagen.

sache ändert die Beobachtung nichts, dass man sich in steigendem Masse auf die ATlichen Priester und auf die gesammte jüdische Cult- und Kirchenordnung berufen hat. Es ist richtig, dass an keinem anderen Punkte die Reception ATlicher Gebote in das Christenthum so umfangreich gewesen ist als an diesem¹; aber die Reception hat fast überall, wie sich erweisen lässt, nachträglich stattgefunden, d. h. die Entwicklung selbst ist so gut wie gar nicht von ihr beeinflusst gewesen, sondern wurde erst hinterher durch jene Gebote — oftmals übel genug — legitimirt. Man wird vielleicht sagen dürfen, dass die innere Gestalt der Kirchen durch keine andere Entwicklung so durchgreifend verändert worden ist, als durch diejenige, welche aus den Bischöfen und Aeltesten Priester gemacht hat². Der „Gnosticismus“, den die Kirche im 2. Jahrhundert abgelehnt hat, ist im 3. in der Kirche selbst etablirt worden. Da man die Integrität der Kirche an unverlierbare, objective Massstäbe geknüpft hatte, so setzte sich selbst diese stärkste Neuerung, die allerdings der Welt in der Kirche völlig entsprach, mit elementarer Nothwendigkeit durch. Für alle Gebiete des kirchlichen Lebens und daher auch für die Ausbildung des Dogmas³ und für die Interpretation der | h. Schriften wurde das Priesterthum von höchster Bedeutung. Die klerikale Schrift-

¹ Mit den eigentlichen Priestergesetzen, von denen schon Cyprian eine furchtbare Anwendung zu machen verstanden hat (s. seine Berufung auf Deut. 17¹² I. Sam. 8⁷ Lc. 10¹⁶ Joh. 18^{22f}. Act. 23⁴⁵ ep. 3⁴³ 59⁶⁶), mussten sich auch andere ATliche Gebote einstellen; so wurde erst jetzt das Gebot der Zehnten fixirt, von dem noch Irenäus behauptet hatte, dass es abgeschafft sei (s. Orig.; Constit. Apost. und meine Bemerkungen zu Δδ. c. 13); so wurden mosaische Anordnungen über cultische Reinheit aufgenommen (s. Hippol., Canones arab. 17; Dionys. Alex., ep. canon.). Die Sonntagsfeier hat zuerst Konstantin auf das Sabbathsgesetz gegründet. Das Abendland ist hier übrigens stets zurückhaltender als das Morgenland gewesen. Für die Gliederung des Klerus aber und für seine Würde wurden seit Cyprian's Zeiten überall ATliche Gebote angerufen, wenn auch hie und da noch Vorbehalte gemacht wurden.

² „Pontifex maximus“ hat Tertullian (de pud. 1) höhnend den römischen Bischof genannt und damit bewiesen, dass er die Ethnisirung des bischöflichen Amtes wohl erkannt hat. Mit dem Bilde, welches die apostolischen Constitutionen vom Bischof entwerfen, mag man die böse Schilderung Paul's von Samosata bei Euseb. VII 30 vergleichen.

³ Doch ist hier der Einfluss, wenigstens als directer, erst verhältnissmässig spät zu constatiren. Aber die Priester sind doch allein (seit der Mitte des 3. Jahrhunderts) die Wissenden. Wie μάθησις und μυσταγωγία in den Mysterien und gnostischen Vereinen zusammengehörten und der Mystagog Wissender und Priester zugleich war, so gilt auch in der katholischen Kirche der Priester als der Wissende. Die Lehre wurde in steigendem Masse selbst zum Geheimniss.

auslegung mit ihren schrecklichen Einfällen hat an Cyprian ihren ersten, und zwar sofort einen sehr virtuellen, Vertreter erhalten¹.

Zusatz 2: Das Opfer. Es ist oben Buch I Cap. III § 7 gezeigt worden, welchen bedeutenden Spielraum die Opferidee in der ältesten Christenheit gehabt und wie sie sich vor Allem auch mit der Feier des Abendmahles verbunden hat. Dieses galt als das reine, d. h. mit reiner Gesinnung darzubringende, unblutige Dankopfer, das Maleachi (1 11) geweissagt hatte. Priesterthum und Opfer bedingen sich aber gegenseitig. Mit der Veränderung des Priesterbegriffs musste gleichzeitig auch eine entsprechende Veränderung der Opferidee erfolgen, wie umgekehrt diese auf jenen zurückwirkte². Noch bei Irenäus und Tertullian findet sich der alte Opferbegriff (dass die Gebete das christliche Opfer sind und dass die Gesinnung des Christen, wie sein Opfer, so das ganze Leben heilige und zum Gott wohlgefälligen Opfer mache) wesentlich unverändert, namentlich lässt sich eine Alteration der Opfervorstellung in ihrer Verbindung mit dem Abendmahl noch nicht nachweisen³. | Aber insofern liegt bei Tertullian doch bereits eine Verschiebung vor, als er innerhalb des

¹ Beispiele in ep. 1 3 4 33 43 54 57 59 65 66. Doch s. Iren. IV 26 2, der hier Cyprian wenig nachsteht und namentlich auch schon mit dem Schicksal Dathan's und Abiron's droht. — Eine der nächsten Folgen der Ausbildung eines priesterlichen, geistlichen Standes ist es gewesen, dass nun auch die freien „Lehrer“ das Geschick der alten „Propheten“ theilten und ausstarben (s. meine Ausgabe der *Διδασκαλῆς*, Prolegg. S. 131—137). Es ist lehrreich, dass sich Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem zum Beweise, dass freie Lehrer noch geduldet werden, d. h. in den öffentlichen Gemeindeversammlungen noch zu Wort kommen, gegen Demetrius nur auf die Praxis von Phrygien und Lycaonien zu berufen vermocht haben, also auf die Praxis abgelegener Provinzen, in denen zudem der Montanismus seinen Stammsitz hatte. Euelpis in Laranda, Paulinus in Iconium und Theodorus in Synnada sind die letzten, uns bekannten, freien, d. h. dem Klerus nicht angehörenden Lehrer in der Christenheit — um 216 — neben Origenes (Euseb., h. e. VI 19 fin.).

² S. Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten 1826. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 71 ff. Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkatholischen Zeitalter S. 342 ff. Steitz, Art. „Messe“ in Herzog's RE. 2. Aufl. Die Frage, ob zuerst der Begriff des sacerdotium oder der des sacrificium alterirt worden ist, ist müßig, weil sie correlate Begriffe sind.

³ S. die Belege bei Höfling, a. a. O., der auch ausführlich von dem Opferbegriff des Clemens und Origenes gehandelt hat, und vgl. den schönen Ausspruch des Iren. IV 18 3: „Non sacrificia sanctificant hominem; non enim indiget sacrificio deus; sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare deum quasi ab amico“ (über das Opfer im Abendmahl s. Iren. IV 17 5 18 1). Tertull., Apolog. 30; de orat. 28; adv. Marc. III 22 IV 1 35; adv. Jud. 5; de virg. vel. 13.

christlichen Opferlebens das Fasten, die freiwillige Ehelosigkeit, das Martyrium u. s. w. nicht nur besonders hervorhebt und ihren religiösen Werth betont — das ist auch schon früher geschehen —, sondern diesen Leistungen auch eine Gott versöhnende Bedeutung beilegt und von ihnen den runden Ausdruck „merita“ („promereri deum“) braucht. Tertullian ist u. W. der Erste gewesen, der die asketischen Leistungen bestimmt als satisfactorische Opfer betrachtet und ihnen die „potestas reconciliandi iratum deum“ zugeschrieben hat¹. Aber Tertullian selbst war weit davon entfernt, diese ihm geläufige, verhängnissvolle Theorie in den Dienst einer das Christenthum veräusserlichenden, laxen Kirchenpraxis zu stellen. Erst in den entwicklungsreichen Decennien, die zwischen der septimianischen und der decianischen Verfolgung liegen, fand dies statt, und es ist im Abendland wiederum Cyprian, der für uns zuerst die neue Betrachtung und Praxis bezeugt²: 1) ist dem Cyprian die Vorstellung asketischer Satis-

¹ Vgl. namentlich die montanistischen Schriften; unter diesen ist hier der Tractat de ieiunio der bedeutsamste; s. c. 7 16; de resurr. 8. Ueber den Gebrauch des Wortes satisfacere und die neuen Vorstellungen, die sich hier im Abendland eingestellt haben (vgl. auch das Wort „meritum“), s. unten Cap. 5 2 und im 2. Cap. des 3. Bandes. Zu beachten ist, dass bereits im II. Clemensbrief sich die Sätze finden: καλὸν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἀμαρτίας· κρείσσω νηστεία προσευχῆς, ἐλεημοσύνη δὲ ἀμφοτέρων, . . . ἐλεημοσύνη γὰρ κόψισμα ἀμαρτίας γίνεται (16 4; ähnliches im Hirten). Aber sie zeigen nur, wie weit zurück die Wurzeln dieser der jüdischen Spruchweisheit entlehnten Anweisungen liegen. Man kann nicht sagen, dass sie das christliche Leben im 2. Jahrhundert gar nicht bestimmt haben; aber es fehlte noch die Vorstellung, dass die asketischen Leistungen ein dem zürnenden Gott dargebrachtes Opfer seien. Am frühesten scheint das Martyrium als sündentilgende Leistung betrachtet worden zu sein. Zu Tertullian's Zeit war die Anschauung, dass es der Taufe gleichstehe (s. Melito, 12. Fragment bei Otto, Corp. Apol. IX p. 418: δύο συνέστη τὰ ἄφεσις ἀμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα), längst allgemein verbreitet und wurde auch exegetisch begründet. Ja man ging noch einen Schritt weiter und behauptete, dass das Verdienst der Märtyrer auch Anderen zu Gute kommen könne. Diese Ansicht hat sich ebenfalls lange vor Tertullian's Zeit festgestellt, ist von diesem aber bekämpft worden (de pudic. 22), als die Märtyrer die ihnen allgemein zugestandene Competenz missbrauchten. Am weitesten ist hier Origenes gegangen; s. exhort. ad mart. 50: ὥσπερ τιμῇ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἡγοράσθημεν . . . οὕτως τῇ τιμῇ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγοραστήσονται τινες; hom. X in Num., c. 2: „ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur.“ Der Ursprung dieses Gedankens ist einerseits in der verbreiteten Vorstellung zu suchen, dass das Leiden eines Unschuldigen Anderen zu Gute komme, andererseits in dem Glauben, dass Christus selbst in den Märtyrern leide (s. z. B. ep. Lugd. bei Euseb., h. e. V 1 23 41).

² Im Morgenland ist es Origenes gewesen, der die reiche antike Ideenwelt,

factionen ganz geläufig und wird von ihm im Interesse der Katholicität der Kirche ausgebeutet, 2) hat er einen neuen Begriff vom Opfer im Cultus aufgestellt. Was das Erste betrifft, so ruhen hier die Anweisungen Cyprian's überall auf der Einsicht, dass auch nach der Taufe Niemand ohne Sünde sein könne (de op. et eleemos. 3), sowie auf der feststehenden Ueberzeugung, dass die Taufe nur rückwirkende Kraft habe. Hieraus ergibt sich ihm, dass es gilt, den durch die Sünden erzürnten Gott selbstthätig, d. h. durch Opfer, die den Charakter von Satisfactionen haben, zu besänftigen, resp. die Sünden durch ausgezeichnete Leistungen zu tilgen, um so der ewigen Strafe zu entgehen. Diese Leistungen werden von Cyprian als „merita“ bezeichnet, die entweder den Charakter von Compensationsmitteln haben oder, falls keine Sünden zu tilgen sind, Anspruch auf einen besonderen Lohn (merces) geben¹. Als solche Mittel der Compensation kommen aber neben den lamentationes und den Bussexercitien hauptsächlich die Almosen in Betracht (s. de lapsis 35 36). Sie sind für Cyprian bereits die eigentlichen Satisfactionen, während das blosse, d. h. das nicht mit Fasten und Almosen begleitete Gebet für „kahl und unfruchtbar“ gilt. In der Schrift „de opere et eleemosynis“, die höchst charakteristisch besonders von Sirach und Tobias abhängig ist, hat Cyprian eine ausgeführte Theorie — man darf sagen: über das Gnadenmittel des Almosens in seinem Verhältniss zur Taufe und zur Seligkeit gegeben². Indessen kann im Sinne Cyprian's das Almo-

welche sich an die Opfer angeschlossen hatte, an das Christenthum herangebracht hat; s. die schönen Ausführungen von Bigg, *The Christian Platonists of Alex.* Lect. IV—VI.

¹ Uebrigens hatte schon Tertullian (Scorp. 6) gesagt: „Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum.“

² S. c. 1: „Nam cum dominus adveniens sanasset illa, quae Adam portaverat vulnera et venena serpentis antiqua curasset, legem dedit sano et praecepit, ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret; coartati eramur et in angustum innocentiae praescriptione conclusi, nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas adque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis viam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum quascumque contrahimus eleemosynis abluamus.“ c. 2: „sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur, et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, adsidua et iugis operatio baptismi instar imitata dei rursus indulgentiam largiatur.“ 5 6 9. In c. 18 setzt Cyprian bereits ein arithmetisches Verhältniss zwischen der Zahl der Almosenopfer und der Sündentilgung, und in c. 21 schildert er das Almosengeben, einem antiken Gedanken folgend, den Tertullian und Minucius Felix doch nur auf das Martyrium angewendet haben, als ein Spektakel für Gott und Christus. In den Briefen Cyprian's ist „satis-

sen nur insofern als ein Gnadenmittel bezeichnet werden, als Gott dieses Mittel acceptirt, resp. auf dasselbe aufmerksam gemacht hat. An sich ist es eine freie, menschliche Leistung. Seit der decianischen Verfolgung und der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse, die sie nöthig machte, dringen die *opera et eleemosynae* in das Absolutionssystem der Kirche ein und erhalten in demselben eine feste Stelle. Selbst der Christ, der seines Christenstandes durch eine Verleugnung verlustig geworden ist, kann ihn durch Opferleistungen — natürlich unter Anleitung und fürbittender Mitwirkung der Kirche — schliesslich wiedergewinnen. Man kann den dogmatischen Nothstand, der hier vorliegt, nicht deutlicher bezeichnen, als durch die einfache Zusammenstellung der beiden Sätze, zu denen sich Cyprian bekannt hat, dass die allgemeine Sündhaftigkeit in jedem Einzelnen nur durch die auf Christi Werk ruhende Kraft der Taufe einmal getilgt wird, dass aber die nach der Taufe begangenen Sünden, einschliesslich der Todsünden, nur durch spontane Opferleistungen — unter der Leitung der gütigen Mutter, der Kirche — compensirt werden können und müssen¹. Eine Kirche, die sich bei diesen Sätzen auf die Dauer beruhigt hätte, hätte den letzten Rest ihrer Christlichkeit sehr bald eingeblüsst. Was man bedurfte, war ein von Gott durch Christus gewährtes, der Taufe gleichartiges Gnadenmittel, auf das die *opera et eleemosynae* sich als nur begleitende Handlungen zu beziehen haben. Aber Cyprian ist kein Dogmatiker gewesen: eine Lehre von den Gnadenmitteln hat er nicht geben können; er ist bei dem „*promereri deum iudicem post baptismum sacrificiis*“ stehen geblieben und hat nur unklar angedeutet, dass die Absolution des Todsünders nach der Taufe aus derselben Bereitschaft Gottes zur Vergebung fliesse, die in der Taufe zum Ausdruck kommt, und dass die Zugehörigkeit zur Kirche eine Bedingung für die Absolution sei. Seine ganze Betrachtung des Verhältnisses des Menschen (Christen) zu Gott als eines Rechtsverhältnisses und die Uebertragung der römisch-rechtlichen Kategorien auf dasselbe, von Tertullian inauguriert, ist im Abendlande bis auf Augustin herrschend geblieben². Aber vielleicht ist in diesem

facere deo“ überaus häufig. Fast noch wichtiger ist es, auf den häufigen Gebrauch des Ausdrucks „*promereri deum (iudicem)*“ bei Cyprian zu achten; s. de unit. 15: „*iustitia opus est, ut promereri quis possit deum iudicem: praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem.*“ 18; de lapsis 31; de orat. 8 32 36; de mortal. 10; de op. 11 14 15 26; de bono pat. 18; ep. 62 2 73 10. Ueberall ist hier vorausgesetzt, dass die Christen durch ihre Leistungen sich Gott geneigt machen.

¹ Von der Bluttaufe ist hierbei abgesehen.

² Unter Modificationen auch noch über Augustin hinaus bis in den Katho-

ganzen | Zeitraum keine zweite Schrift in der abendländischen Kirche geschrieben worden, deren Verfasser so unbekümmert um die Gnade Christi und den göttlichen Factor das Heil des sündigenden Christen auf die asketischen Satisfactionsoffer gestellt hat, wie Cyprian in der Schrift *de opere et eleemosynis*. Nicht minder bedeutend ist aber der Fortschritt bei Cyprian in Bezug auf die Idee vom Opfer im Cultus, und zwar in dreifacher Beziehung: 1) nämlich hat zuerst Cyprian dem specifischen Priesterthum das specifische Opfer zugeordnet, nämlich das Abendmahlsopfer¹, 2) hat er zuerst die *passio domini*, ja den *sanguis Christi* und die *dominica hostia* als Gegenstand der eucharistischen Darbringung bezeichnet², 3) hat er die | Abend-

licismus der Gegenwart. Cyprian ist der Vater der römischen Lehre von den guten Werken und vom Opfer. Doch ist es bemerkenswerth, dass ihm jene Theorie noch nicht geläufig ist, nach der sich der Mensch *merita* erwerben muss. „Verdienste“ und „Seligkeit“ sind ihm noch keine straffen Correlatbegriffe; doch ist auch diese Anschauung bei ihm angebahnt; vgl. *de unit.* 15 (s. d. Anmerkung S. 426 n. 2).

¹ „Sacrificare“, „sacrificium celebrare“ heisst an allen Stellen, wo es nude steht, das Abendmahlsopfer vollziehen. Das Gebet hat Cyprian niemals schlechtweg „Opfer“ genannt; dagegen stellt er „*preces*“ und „sacrificium“ zusammen, manchesmal auch „*oblatio*“ und „sacrificium“. Jenes ist dann die Darbringung der Laien, dieses die der Priester.

² Vgl. den ganzen 63. Brief, vor Allem c. 17: „*Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus*“; c. 9: „*unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici*.“ 13; *de unit.* 17: „*dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare*“; ep. 63 4: „*sacramentum sacrificii dominici*.“ Die Uebertragung der Opfervorstellung auf die consecrirten Elemente, die Cyprian höchst wahrscheinlich schon vorgefunden hat, hat ihren letzten Grund in dem Bestreben, in die specifische priesterliche Opferhandlung das mysteriöse und zauberische Element einzuschliessen und das christliche Opfer zu einem, wenn auch nicht sichtbar blutigen zu gestalten, nach welchem die verweltlichte Christenheit beehrte. Die Uebertragung hat sich aber auf einem doppelten Wege vollzogen. Den einen hat schon Ernesti richtig angegeben (*Antimur.* p. 94): „*quia eucharistia habet ἀνάμνησιν Christi mortui et sacrificii eius in cruce peracti, propter ea paulatim coepta est tota eucharistia sacrificium dici*.“ In dem 63. Briefe Cyprian's lässt sich noch beobachten, wie das „calicem in commemorationem domini et passionis eius offerre“ in das „sanguinem Christi offerre“ übergeht; s. auch Euseb., *demonstr.* I 13: *μνήμην τῆς θυσίας Χριστοῦ προσφέρειν* und *τὴν ἐνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ κατὰ τὴν αὐτοῦ σῶμα προσφέρειν*. Auf den anderen Weg hat besonders Th. Harnack (a. a. O. S. 409 f.) aufmerksam gemacht. Cyprian spricht den Gedanken aus (cfr. 63 c. 2 und öfters), „dass im Abendmahl nichts anderes von uns geschehe, als was für uns der Herr zuerst gethan hat.“ Nun habe aber der Herr bei der Einsetzung des Mahles sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht. Mithin bringe der an Christi Statt fungierende

mahlsfeier bestimmt unter den Gesichtspunkt der Incorporation der Gemeinde und der Einzelnen in Christum gestellt und zuerst in deutlicher Weise bezeugt, dass der Commemoration der Offerirenden (*vivi et defuncti*) eine besondere Bedeutung beigelegt wurde; doch lässt sich keine andere ermitteln als die einer verstärkten Fürbitte¹. Dies ist aber überhaupt der wesentliche Effect des Abendmahlsopfers für die Feiernden; denn auf die Sündenvergebung im strengen Sinn konnte der Handlung trotz aller Steigerung der Vorstellungen und | Bereiche-

Priester erst dann ein wahres und vollständiges Opfer dar, wenn er treu das nachahme, was Christus gethan hat (c. 14: „si Christus Jesus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri se ipsum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse“). Die Vorstellung der priesterlichen Wiederholung des Opfers Christi ist hiermit erreicht. Doch war sie noch für Cyprian, so zu sagen, eine Grenzvorstellung, d. h. er reicht nur bis an dieselbe heran, formulirt sie noch nicht scharf, schliesst von ihr aus noch nicht weiter, ja bedroht sie selbst wiederum, indem er das „calicem in commemorationem domini et passionis eius offerre“ noch als mit ihr identisch aufzufassen scheint. Was das Morgenland betrifft, so findet man bei Origenes keine Spur der Annahme einer wiederholten Opferung Christi. Aber auch in der Grundschrift der 6 ersten Bücher der App. Constit. fehlt sie, obgleich die Abendmahlshandlung ganz und gar eine priesterliche geworden ist (s. II 25: αἱ τότε [im alten Bunde] θυσίαι, τὸν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι. II 53). Die Stelle VI 23: ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μουσικὴν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, gehört nicht der Grundschrift an, sondern dem Interpolator. Wir besitzen daher — ausser einer Stelle in der apostolischen Kirchenordnung (abgedruckt in meiner Ausgabe der *Διδαχῆ*, Prolegg. S. 236): ἡ προσφορά τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος — keine Beweise, dass man vor der Zeit des Eusebius im Orient von einem Opfer des Leibes Christi im Abendmahl geredet hat. Daraus ist indess keineswegs zu schliessen, dass man das Mystische in der Opferfeier dort weniger betont hätte.

¹ Die Incorporation der Gemeinde in Christum durch das Abendmahl hat Cyprian (ep. 63 13) an der Mischung von Wein und Wasser veranschaulicht, weil der specielle Zweck des Briefes dies verlangte: „Videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi; quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credit copulatur et iungitur etc.“ Die specielle Nennung der Offerirenden (s. schon Tertullian's Schriften: de coron. 3, de exhort. cast. 11, und de monog. 10) hatte demgemäss den Sinn, dass sich dieselben Christo als die Seinigen empfehlen, resp. ihm empfohlen werden. Ueber die Praxis s. Cypr. ep. 12: „... si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur“; 62 5: „ut fratres nostros in mente habeatis orationibus vestris et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum“.

rung der Praxis eine Beziehung nicht gegeben werden. Die Behauptung Cyprian's, dass jede Abendmahlsfeier eine Wiederholung resp. Nachahmung der Selbstopferung Christi sei und dass die Handlung somit expiatorischen Werth habe, bleibt eine blosser Behauptung, obgleich sie bis auf den heutigen Tag in der römischen Kirche nachgesprochen wird; denn gegen die durch die cultische Praxis nahegelegte Auffassung, dass der Antheil an der Abendmahlsfeier entzündete wie die Mysterien der magna mater und des Mithras, reagierten die kirchlichen Grundsätze der Busse und die Lehre von der Taufe. Als Opferhandlung ist das Abendmahl niemals zu einer der Taufe in ihrem Effect ebenbürtigen Handlung geworden. Aber für die populäre Vorstellung musste das feierliche, den antiken Mysterien nachgebildete Ritual allerdings eine unbeschreiblich hohe Bedeutung erlangen. Es ist im Rahmen der Dogmengeschichte nicht möglich, die Entwicklung des Cultus im 3. Jahrhundert zu beschreiben und zu zeigen, wie durchgreifend sich die Vorstellungen auf diesem Gebiete geändert haben (vgl. z. B. Justin mit Cyprian); aber man muss sich die Ausbildung des Cultus, die neuen Auffassungen vom Werth des Rituals und die Zurückführung der rituellen Gebräuche auf die apostolische Ueberlieferung bei der Geschichte des Dogmas in diesem Zeitraum deutlich erhalten; denn die Umwandlung des Cultus nach dem Muster der antiken Mysterien und des heidnischen Opferwesens ist evident und von protestantischen Gelehrten allseits zugestanden. Cultus und Lehre können nun allerdings differiren — diese kann hinter jenem zurückbleiben und umgekehrt —; aber niemals unterliegen sie gänzlich verschiedenen Bedingungen.

Zusatz 3: Gnadenmittel, Taufe und Eucharistie. Was in der abendländischen Kirche seit Augustin Sacrament im specifischen Sinne des Wortes (Gnadenmittel) heisst, hat die Kirche des 3. Jahrhunderts nur in der Taufe besessen¹. In der strengen |

¹ Den Gebrauch des Wortes „sacramentum“ in der abendländischen Kirche von Tertullian bis auf Augustin (Hahn, Die Lehre von den Sacramenten. 1864 S. 5 ff.) im Einzelnen zu verfolgen, ist dogmengeschichtlich von geringem Interesse, so sehr derselbe vom classisch-römischen Gebrauch abweicht. In der alten lateinischen Bibel war *μυστήριον* durch „sacramentum“ wiedergegeben, und so trat neben die Bedeutung „Eid, heilige Verpflichtung“ die andere „geheimnissvolle, heilige Handlung resp. Sache.“ Demgemäss hat schon Tertullian das Wort für heilige Thaten, geheimnissvolle und segensbringende Zeichen und Vehikel, sowie für heilige Acte gebraucht. Alles, was irgendwie mit der Gottheit und ihrer Offenbarung im Zusammenhange steht, also auch z. B. der Inhalt der Offenbarung als Lehre, wird als Sacrament bezeichnet, einschliesslich des Symbolischen, welches ja immer ein Geheimnissvolles, ein Heiliges ist. Daneben

Theorie blieb sie dabei stehen, dass die in der Taufe einmal gewährte Gnade durch keine der Taufe ebenbürtige heilige Handlung, d. h. durch kein neues Sacrament, verliehen werden könne: der getaufte Christ hat nicht von Christus gespendete Gnadenmittel zu seiner Verfügung, sondern er hat das Gesetz Christi zu erfüllen (s. z. B. *Iren. IV 27 2*). Aber in der Praxis besass die Kirche von dem Moment ab, wo sie Todsünder absolvirte, in der Absolution ein wirkliches Gnadenmittel, dessen Bedeutung sich mit der der Taufe deckte, nachdem die Anwendung jener Remission eine unbeschränkte geworden war¹. Die Reflexion auf dieses Gnadenmittel blieb aber insofern noch ganz unsicher, als der Gedanke, dass Gott durch die Priester die Sünder absolvire, durch den anderen (s. oben) gekreuzt wurde, dass die Bussleistungen der Sünder (in erster Linie die Blut-taufe, dann die lamentationes, ieiunia, eleemosynae) die Vergebung herbeiführen. Heilige Gnadenspenden, vom Priester verwaltet, gab es im 3. Jahrhundert mannigfach; aber eine Theorie, die aus dem geschichtlichen Werke Christi Gnadenmittel in derselben Weise entwickelte, wie die Taufgnade von dort abgeleitet wurde, gab es noch nicht. Wohl recurirte man (s. die Briefe Cyprian's und die antiochianischen Abschnitte in den 6 ersten Büchern der apost. Constitutionen) nicht selten auf die den Aposteln verliehene Gewalt, Sünden zu vergeben und auf den Spruch Christi, dass er die Sünder annehme; aber wie man sich nicht entschloss, die Taufe zu wieder-

wirkte die alte Bedeutung „heilige Verpflichtung“ noch fort. Ist um dieses weitschichtigen Gebrauches willen ein näheres Eingehen auf das Wort unnöthig, so ist doch die Thatsache von dogmengeschichtlicher Wichtigkeit, dass man die Offenbarung selbst und Alles, was mit ihr zusammenhing, ausdrücklich als Geheimniss bezeichnet hat. Dieser Sprachgebrauch entfernt sich freilich so lange nicht von dem Ursprünglichen, als durch ihn lediglich der übernatürliche Ursprung und die übernatürliche Art der betreffenden Objecte bezeichnet werden sollte; aber dies allein war nicht mehr gemeint; vielmehr sollte das offenbarte Heilige als ein beziehungsweise Verhülltes durch „sacramentum“ (μυστήριον) vorgestellt werden. Diese Vorstellung widerspricht aber dem jüdisch-christlichen Offenbarungsbegriff und ist also eine Unterschiebung des griechischen zu constataren. Anders Probst, *Sacramente und Sacramentalien*. 1872. Das Geheimnissvolle, Dunkle erscheint so sehr als das Wesen des Göttlichen, dass auch die NTlichen Schriften nun desshalb als dunkele gerechtfertigt wurden, weil sie als ganz „geistlich“ galten, s. *Iren. II 28 1—3*. Tert., *de bapt. 2*: „*deus in stultitia et impossibilitate materias operationis suae instituit.*“

¹ Dass sie es schon früher besessen hat, sofern sie auch schon früher bisweilen Todsünder absolvirt hat, ist oben ausgeführt worden; aber der Besitz war ganz unsicher und im Grunde kein Besitz; denn in solchen Fällen folgte die Kirche früher lediglich ausserordentlichen Anweisungen des Geistes.

holen, so ordnete man ihr auch in der Theorie noch nicht rund und klar ein *sacramentum absolutionis* zu. Hier, wie in Bezug auf das auch erst von Augustin aufgestellte *sacramentum ordinis*, blieb die Theorie hinter der Praxis weit zurück, und zwar nicht zum Vortheil | der Sache; denn factisch wurde bereits der gesammte Cultus als ein System von Gnaden angeschaut. Das Bewusstsein einer persönlichen, lebendigen Verbindung der Einzelnen mit Gott durch Christus war doch schon verschwunden, und die Zurückhaltung in Bezug auf die Statuirung neuer Gnadenmittel hatte nur den precären Erfolg, dass die Bedeutung der menschlichen Leistungen (Opfer und Satisfactionen) in bedenklicher Weise gesteigert wurde.

Die Vorstellungen von der Taufe¹ haben sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts in der Kirche nicht wesentlich geändert (s. oben S. 198). Als Erfolg der Taufe wurde allgemein die Sündenvergebung angesehen, deren Wirkung als factische Sündlosigkeit aufgefasst wurde, die es nun zu bewahren galt². Dass neben der *remissio delictorum* und *consecutio aeternitatis* die *absolutio mortis*, *regeneratio hominis*, *restitutio ad similitudinem dei* und *consecutio spiritus sancti* genannt wird (Tertull., *adv. Marc.* I 28 u. a. a. St.), ist häufig³ (Cyprian: „*lavacrum regenerationis et sanctificationis*“). Ausserdem wurden nicht selten in rhetorischer Weise und auf Grund NTlicher Stellen alle möglichen Güter an die Taufe geknüpft⁴. Die stets zunehmende Bereicherung des Taufrituals, die schon sehr frühe begonnen hat, ist zum Theil eine Folge der Absicht, jene vorausgesetzten reichen Wirkungen der Taufe zu symbolisiren⁵, zum Theil verdankt sie dem

¹ Höfling, *Das Sacrament der Taufe*. 2 Bde. 1846. Steitz, Art. „Taufe“ in Herzog's R.-E. Walch, *Hist. paedobaptismi quattuor priorum saeculorum*. 1739.

² Merkwürdig und doch nicht singulär Pseudocyprian. *de bono pudic.* 2: „*renati ex aqua et pudicitia*.“

³ Aber Tert. sagt (*de bapt.* 6): „*Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur*.“

⁴ Sehr bedeutend sind die Ausführungen des Clemens Alex., *Paedag.* I 6 (Taufe und Kindschaft); aber Clemens hat ihnen keine Folge gegeben. Zu bemerken ist, dass im Orient stärker als im Occident die positiven Wirkungen der Taufe betont worden sind. Aber dafür ist die Auffassung dort unsicherer.

⁵ S. Tertull. *de bapt.* 7 ff., Cypr. *ep.* 70 2 („*ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate i. e. unctione esse unctus dei et habere in se gratiam Christi possit*“) 74 5 etc. „Chrisma“ schon bei Tertullian, ebenso Handauflegung. Der römische Bischof Cornelius in dem berühmten Brief an Fabius (Euseb., *h. e.* VI 43 15) führt die die Taufe begleitenden Sacramentalien bereits auf einen kirchlichen Kanon zurück (vielleicht einen Kanon aus der Sammlung Hippolyt's, *s. can. arab.* 19). Er schreibt, nachdem er erzählt, dass

Bestreben, das grosse Mysterium würdig auszustatten¹, ihren | Ursprung. Eine Verselbständigung der einzelnen Acte lässt sich noch kaum nachweisen². Das Wasser galt als das Symbol der Reinigung der Seele und als wirkungskräftiges, heiliges Vehikel des Geistes zugleich (nach Genes. 1 2; Wasser und Geist zusammengehörig, besonders bei Cyprian in den Briefen über die Taufe); wer jenes behauptete, lehnte damit dieses nicht ab (s. Orig. in Joann. tom. VI 17, Opp. IV p. 133)³. Gänzlich im Dunkeln liegt die Einbürgerung

Novatian in der Krankheit nur die Klinikertaufe erhalten: οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε, διαφυγῶν τὴν νόσον, ὣν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα, τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. Beachtenswerth ist auch, dass Einer der Bischöfe, die über die Ketzertaufe abgestimmt haben (Sentent. episcop., Cypr. opp. ed. Hartel I p. 439), die Handauflegung Sacrament nennt wie die Taufe: „neque enim spiritus sine aqua separatim operari potest nec aqua sine spiritu. male ergo sibi quidam interpretantur ut dicant, quod per manus impositionem spiritum s. accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica“. Aus Tertullian's Schrift über die Taufe (c. 1 12 sq.) ist übrigens ausser vielem Anderen zu ersehen, dass es um das Jahr 200 Christen gegeben hat, die die Unerlässlichkeit der Taufe zur Seligkeit in Zweifel gezogen haben („baptismus non est necessarius, quibus fides satis est“). Die Annahme, dass das Martyrium die Taufe ersetze (Tertull., de bapt. 16; Origenes), ist an sich schon ein Beweis dafür, dass die Vorstellungen vom „Sacrament“ noch unsicher waren. Ueber die Skrupel, dass Jesus nicht selbst getauft und die Apostel die christliche Taufe nicht empfangen hätten s. Tert., de bapt. 11 12.

¹ An und für sich erschien sein Vollzug den Mysteriumssüchtigen zu einfach; s. Tert., de bapt. 2: „Nihil adeo est quod obduret mentes hominum quam simplicitas divinatorum operum, quae in actu videtur, et magnificentia, quae in effectu repromittitur, ut hinc quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. Mentior, si non e contrario idolorum solemnia vel arcana de suggestu et apparatu deque sumptu fidem et auctoritatem sibi extruunt.“

² Doch s. Euseb., h. e. VI 43 15: nur die bischöfliche Handauflegung übermittelt den h. Geist und muss daher der Taufe folgen. Die Firmelung hat sich als besonderer Act wohl erst kurz vor der Mitte des 3. Jahrhunderts im Abendland von der Taufe abgelöst; vielleicht ist ein Einfluss des Mithrasdienstes hier anzunehmen.

³ S. Tertullian's superstitiöse Ausführungen de bapt. 3—9: das Wasser sei das Element des h. Geistes und der unreinen Geister (ähnlich auch Melito in dem Fragment seiner Schrift über die Taufe bei Pitra, Anal. Sacra II p. 3 sq.), etc. etc. Merkwürdig Cypr. ep. 70 1: „oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote (davon weiss Tert. noch nichts: c. 17: „etiam laicis ius est“), ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere.“ Ep. 74 5: „peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum.“ Clem. Alex., Protrept. 10 99: λάβετε ὁδὴν λογικόν.

der Praxis der Kindertaufe in der Kirche, die, wenn sie auch ihren Ursprung dem Gedanken der Unerlässlichkeit der Taufe zur Seligkeit verdankt, immerhin ein Beweis dafür ist, dass sich die superstitiöse Auffassung von der Taufe gesteigert hat¹. Zur Zeit des Irenäus (II 22 4) und Tertullian (de bapt. 18) war die Kindertaufe unter Berufung auf Mt 19 14 schon sehr verbreitet; aus früherer Zeit besitzen wir aber kein Zeugniß für sie; Clemens Alex. setzt sie noch nicht voraus. Tertullian hat gegen sie polemisiert, nicht nur im Interesse der nothwendigen Vorbedingung des bewussten Glaubens, sondern vor Allem weil er die cunctatio baptismi um des pondus baptismi willen für angezeigt hielt („cunctatio baptismi utilior est, praecipue circa parvulos. Quid enim necesse, sponsores [hier zuerst „Pathen“] etiam periculo ingeri . . . veniant ergo parvuli, dum adulescunt; veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in saecularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur . . . Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem“). Im Laufe des 3. Jahrh. bürgerte sich die Praxis, Kinder christlicher Familien sofort zu taufen, wie es scheint, überall in den Kirchen ein — Origenes, Comment. in ep. ad Rom. V 9, Opp. IV p. 565, erklärt die Kindertaufe für einen von den Aposteln überlieferten Gebrauch —, während die Erwachsenen die Taufe häufig verschoben, was indess gemissbilligt wurde².

¹ Origenes hat es leicht gehabt, die Kindertaufe zu begründen, da er in der leiblichen Geburt selbst etwas Sündiges erkannte, und da er von Sünden wusste, welche in einem früheren Leben begangen waren. Die älteste Begründung der Kindertaufe geht somit auf eine philosophische Lehre zurück.

² Die Erinnerung an die gemeinbildende Bedeutung der Taufe (s. Hermas: die Kirche ruht wie die Welt auf dem Wasser; Iren. III 17 2: „Sicut de arido tritico massa una fieri non potest sine humore neque unus panis, ita nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus sine aqua quae de coelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat: sic et nos lignum aridum exsistentes primum, nunquam fructificaremus vitam sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam quae est ad incorruptionem unitatem acceperunt, animae autem per spiritum“) trat unter solchen Umständen immer mehr zurück. Auch die Ungetauften (Katechumenen) gehören zur Kirche, wenn sie unter der Leitung und dem Gebet der Kirche stehen. Die Taufe hörte demgemäss mehr und mehr auf als ein Initiationsact zu gelten und musste diesen Character im Laufe der folgenden Jahrhunderte erst wieder zurückerhalten. In dieser Hinsicht ist der 7. (falsche) Kanon von Konstantinopel (381) lehrreich: καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς Χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχομένους, εἰτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτοὺς κτλ.

Das Abendmahl galt nicht nur als ein Opfer, sondern auch als eine göttliche Gabe¹. Die Wirkungen dieser Gabe sind nicht theoretisch bestimmt worden, weil das strenge Schema (Taufgnade, Taufverpflichtung) solche ausschloss². In der Praxis aber nahm man in steigendem Masse eine reale Mittheilung des Himmlischen in der h. Speise an und gab sich superstitiösen Anschauungen hin. Diese Mittheilung wurde bald als eine geistige, bald als eine leibliche Selbstmittheilung Christi resp. als eine wunderbare Einpflanzung göttlichen Lebens gedacht: Ethisches und Physisches und wiederum Ethisches und Theoretisches flossen dabei ineinander. Nach den uns vorliegenden Aeusserungen der Väter darf man sie hier nicht classificiren; denn es spricht Alles dafür, dass auch nicht ein Einziger zwischen geistigen und leiblichen, ethischen und intellectuellen Wirkungen scharf unterschieden hat, es sei denn, dass er principieller Spiritualist gewesen ist; aber auch ein Solcher urtheilte über die h. Elemente nicht minder abergläubisch. So wurde die h. Speise als Mittheilung der Unverweslichkeit, als Unterpfand der Auferstehung, als Mittel der Vereinigung des Fleisches mit dem h. Geiste und wiederum als Speise der Seele, als Träger des Christusgeistes (des Logos), als Stärkungsmittel des Glaubens und der Erkenntniss, als Heiligung der ganzen Persönlichkeit gefeiert. Der Gedanke der Sündenvergebung trat ganz zurück. Entsprechend der nur für uns schillernden Auffassung von den Wirkungen des Abendmahls genusses gestaltete sich auch die Auffassung von dem Verhältniss der sichtbaren Elemente zu dem Leibe Christi. Ein Problem (ob realistisch oder symbolisch) ist, soviel wir zu urtheilen vermögen, von Nieman-

¹ Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den ersten 3 Jahrhunderten 1826. Engelhardt in d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1842 I. Kahnis, Lehre vom Abendmahl 1851. Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen und s. Geschichte 1856. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullian's 1874. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche, in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. 1864—1868; vgl. auch die Arbeiten von Probst. — Während im Westen Eucharistie und Agape schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts getrennt waren, waren sie in Alexandrien noch zur Zeit des Clemens verbunden, s. Bigg, a. a. O. p. 103.

² Die Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl, die, wie auch die altchristlichen Monumente beweisen, geläufig gewesen ist (Tertull. adv. Marc. IV 34: „sacramentum baptismi et eucharistiae“; Hippol., Can. arab. 38: „baptizatus et corpore Christi pastus“), ist aus inneren Gründen m. W. von keinem KV. gerechtfertigt worden, was gemäss der Auffassung von der Bedeutung der h. Handlungen nicht auffallend ist. Man stellte sie zusammen als vom Herrn eingesetzt, und weil die Elemente (Wasser, Wein, Brod) für die allegorische Erklärung viel Gemeinsames boten.

dem empfunden worden. Das Symbol ist das Geheimniss, und das Geheimniss war ohne Symbol nicht denkbar. Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgend welchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet; andererseits aber lag das wahrhaftige Himmlische für die damalige Betrachtung immer in oder hinter der Erscheinung, ohne sich mit ihr zu decken. Demgemäss ist die Unterscheidung einer symbolischen und einer realistischen Auffassung vom Abendmahl durchaus verwerflich; richtiger würde man zwischen einer materialistischen, einer dyophysitischen und einer doketischen Auffassung unterscheiden können, die indess nicht als sich streng ausschliessend zu betrachten sind. Für die populäre Anschauung galten die consecrirten Elemente als himmlische Fragmente von zauberischer Wirkung (s. Cypr., de laps. 25; Euseb., h. e. VI, 44), mit denen der christliche Haufe im 3. Jahrhundert bereits viele abergläubische Vorstellungen verband, die die Priester gewähren liessen, resp. theilten¹. Die antignostischen Väter erkannten, dass die geheiligte Speise aus zwei Dingen bestehe, einem irdischen (den Elementen) und einem himmlischen (dem wirklichen Leibe Christi), und sahen so in dem Sacrament die von den Gnostikern geleugnete Verbindung des Geistigen mit dem Fleisch und die Auferstehung | des von dem Blute des Herrn genährten Fleisches gewährleistet (Justin.; Iren. IV 18 4 5 V 2 2 3; ebenso Tertullian, dem fälschlich eine „symbolische“ Lehre aufgebürdet wird)². Clemens und Origenes „spiritualisiren“ desshalb, weil sie das Fleisch und Blut Christi selbst, wie Ignatius, spirituell (Inbegriff der Weisheit) fassen. Nach der höchst verworrenen Stelle Paed. II 2 unterscheidet Clemens ein geistliches und ein leibliches Blut Christi, sieht aber schliesslich in der Eucharistie die Einigung des göttlichen Logos mit dem menschlichen Geiste, erkennt, wie später Cyprian, in der Mischung des Weines mit Wasser das den geistlichen Vorgang abbildende Symbol und unterlässt schliesslich auch nicht, der h. Speise

¹ Die Geschichte, die Dionysius (bei Euseb., l. c.) erzählt, ist besonders charakteristisch, da der Erzähler doch ein sublimierender Spiritist gewesen ist. Wie stand es demnach beim dürren Holz? Uebrigens sagt schon Tertullian (de corona 3): „Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.“ Die abergläubische Ehrfurcht vor dem Sacrament ante et extra usum ist in der Heidenkirche uralte.

² Die Untersuchungen Leimbach's über den Sprachgebrauch Tertullian's haben dies über jeden Zweifel erhoben; s. de orat. 6; adv. Marc. I 14 IV 40 III 19; de resur. 8.

eine Beziehung auf den Leib zu geben¹. Origenes, der grosse Opfertheologe und Mysterosoph, hat sich allerdings unzweideutig „spiritualistisch“ ausgedrückt; aber für ihn lagen die religiösen Mysterien und die gesammte Person Christi in dem Gebiete des Geistes, und demgemäss ist seine Abendmahlslehre nicht „symbolisch“, sondern seiner Lehre von Christus conform. Dazu kommt noch, dass Origenes geistliche Förderungen nur im Bereiche des Intellects, der Gesinnung und — als unterstützende — in der freien Selbstbethätigung des Menschen anzuerkennen vermocht hat. Essen und Trinken, überhaupt das Mitmachen einer Handlung, ist auf dem Standpunkt des Origenes etwas völlig gleichgiltiges: der verständige Christ nährt sich allezeit von dem Leibe Christi, d. h. dem Worte Gottes, und feiert so ein ewiges Abendmahl (c. Cels. VIII, 22). Origenes aber hat sich darüber nicht getäuscht, dass seine „Abendmahlslehre“ genau eben so weit von dem Glauben der Einfältigen entfernt ist wie seine Lehrweise überhaupt. Er hat sich daher, wo es nöthig schien, auch hier diesem Glauben accommodirt. Das wurde ihm aber nicht schwer; denn so „geistig“ im letzten Grunde Alles bei ihm ist, so wenig wollte er Symbole und Mysterien missen, weil er wusste, dass man in das Geistige eingeweiht werden müsse, da man es nicht lernen kann, wie man die niederen Wissenschaften lernt². — Mag man aber nun auf die Einfältigen oder auf die antignostischen Väter oder auf Origenes sehen, mag man ferner das Abendmahl als Opfer oder als Sacrament in's Auge fassen, überall gewahrt man, dass die h. Hand-

¹ Die Hauptstellen für das Abendmahl bei Clemens sind Protrept. 12 120; Paed. I 6 43 II 2 19 sq. auch I 5 15 I 6 38 40; Quis div. 23; Strom. V 10 66 I 10 46 I 19 96 VI 14 113 V 11 70. An Sündenvergebung denkt Clemens beim Abendmahl so wenig wie der Verfasser der Didache und die übrigen Väter; vielmehr handelt es sich bei der Mahlzeit um die Einweihung in die Erkenntniss und Unsterblichkeit. Schon Ignatius hatte gesagt, der Leib ist der Glaube, das Blut ist die Hoffnung. So urtheilt auch Clemens; auch er kennt eine Transsubstantiation; aber nicht in den realen Leib Christi, sondern in himmlische Kräfte; er lehrte also wie Valentin (s. die Exc. ex. Theod. § 82, oben S. 252). Strom V 11 70: λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνῶσις, I 20 46: ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς. V 10 66: βρῶσις γὰρ καὶ πόσις τοῦ θεοῦ λόγος ἡ γνῶσις ἐστι τῆς θείας οὐσίας. Adumbrat. in ep. Joh.: „sanguis quod est cognitio“; s. Bigg, a. a. O. p. 106 ff.

² Orig. in Matth. comment. ser. 85: „Panis iste, quem deus verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de deo verbo procedens et panis de pane coelesti. . . . Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat deus verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus; nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus“; s. in Mat. XI 14 c. Cels. VIII 33. Hom. XVI 9 in Num. Ueber Origenes' Abendmahlslehre s. Bigg, p. 219 ff.

lung ihrer ursprünglichen Bestimmung fast vollständig entrückt und von dem antiken Geist mit Beschlag belegt worden ist. Vielleicht an keinem anderen Punkte ist die Gräcisirung des Evangeliums so deutlich wie an diesem. Das zeigt sich, um nur Eines noch zu nennen, auch an der Praxis der Kindercommunion, die, obgleich sie für uns zuerst durch Cyprian bezeugt ist (Testim. III 25; de laps. 25), schwerlich jüngeren Ursprungs ist als die Kindertaufe. Der Abendmahlsgenuss erschien ebenso unentbehrlich wie die Taufe, und auf eine zauberische himmlische Speise hatte das Kind nicht weniger Anrecht als der Erwachsene¹.

In Bezug auf die Auffassungen von der Kirche und, was mit ihr zusammenhängt, den Mysterien hat sich im Laufe des 3. Jahrhunderts eine crasse Superstition ausgebildet: man hat sich der Kirche unterzuordnen und man hat sich mit heiligen Weihen füllen zu lassen, wie man sich mit einer Speise füllt. Aber die folgenden Capitel werden zeigen, dass dieser Superstition und Mysterienmagie eine höchst lebendige Vorstellung von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Einzelnen das Gleichgewicht gehalten hat. Im Religiösen autoritativ und superstitiös gebunden, also passiv, im Moralischen frei und auf sich selber angewiesen, also völlig activ, das ist die Signatur dieses Christenthums. Es mag sein, dass die erklärende Theologie nie weiter kommen kann als zwischen diesen Betrachtungen abzuwechseln und sie neben einander in Kraft zu erhalten; denn das religiöse Phänomen, in dem sie zusammengeschlossen sind, spottet jeder Erklärung. Aber die Religion ist in Gefahr ruinirt zu werden, wenn das Unvermögen des Verstandes zum bequemen Princip der Anschauung und des Lebens erhoben wird und demgemäss das eigentlichen Mysterium des Glaubens — wie Einer ein neuer Mensch wird — der Anweisung weichen muss, das Religiöse in Gehorsam als Weihe über sich ergehen zu lassen und daneben eifrig auf asketische Tugend bedacht zu sein. Das aber ist der Katholicismus seit dem 3. Jahrhundert, und er ist in seiner Praxis auch noch nach Augustin derselbe geblieben.

¹ Die Auffassung des Abendmahls als viaticum mortis (fixirt durch den 13. Kanon von Nicäa: *περὶ δὲ τῶν ἐξοδούντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε εἴ τις ἐξοδεύει, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι*, das ist echt hellenisch und wurde durch die Auffassung vom Abendmahl als *φάρμακον ἀθανασίας* bestärkt), die Eulogien-Praxis und vieles Andere in Theorie und Praxis in Bezug auf die Eucharistie zeigt die Einflüsse der Antikes. die einschlagenden Artikel in dem Diction. of Christian Antiquities von Smith und Cheetham.

Excurs zum 2. und 3. Capitel: Katholisch und Römisch¹.

Bei der Untersuchung der Entwicklung des Christenthums in dem Zeitraum bis c. 270 hat man sich vor Allem die Thatsachen gegenwärtig zu erhalten, dass die Christenheit in den Grenzen des römischen Reichs — von den judenchristlichen Bezirken und vorübergehenden Störungen abgesehen — damals noch in entscheidenden Fragen eine ungetheilte Geschichte gehabt hat², dass die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden und der provincialen Complexe von Gemeinden sehr gross gewesen ist, und dass jeder Fortschritt in der Entwicklung der Gemeinden zugleich einen Fortschritt in der Anpassung an die gegebenen Verhältnisse des Reiches bedeutet hat. Die beiden zuerst genannten Thatsachen begrenzen sich: je weiter die Gemeinden auseinanderlagen, je verschiedener die Bedingungen waren, unter denen sie entstanden waren und lebten, je loser an sich die Verbindungen zwischen den Städten waren, in denen sie ihre Heimath hatten, um so loser war auch der Zusammenhang unter ihnen. Dennoch ist es offenbar, dass gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Entwicklung — von Gemeinden, die an der Peripherie lagen, abgesehen — nahezu überall bei demselben Endpunkte angelangt war: der Katholicismus, wesentlich in dem Sinne des Worts, den wir heute noch mit demselben verbinden, ist in der grossen Mehrzahl der Gemeinden erreicht. Es ist nun bereits a priori wahr-

¹ Die ausführlichste Darstellung der „Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I.“ hat Langen geliefert (1881); aber seine in der Schrift über die Clemensromane (1890, s. bes. S. 163ff.) vorgetragenen Hypothesen über den Primat vermag ich mir an keinem Punkte anzueignen (s. Theol. Lit. Ztg. 1891 Nr. 6). Sehr dankenswerth sind die Zusammenstellungen, die Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, Bd. III, gegeben hat; s. auch die betreffenden Abschnitte in Renan's Origines du Christianisme T. V—VII, namentlich VII c. 5 12 23. Sohm hat in seinem Kirchenrecht I (s. bes. S. 164ff. 350ff. 377ff.) meine Auffassung von „Katholisch und Römisch“ anerkannt und zur Grundlage weiterer Untersuchungen gemacht. Er schlägt die Bedeutung der römischen Gemeinde noch höher an, sofern er die Entstehung des Kirchenrechts und der katholischen Kirchenverfassung ausschliesslich aus ihr ableitet und rund den Satz ausspricht S. 381: „Die gesammte Kirchenverfassung, und zwar als eine göttlich geordnete, ist zuerst in Rom ausgebildet und sodann von Rom auf die anderen Gemeinden übertragen worden“. Das ist m. E. übertrieben. Ueber die Entstehung der römischen Kirche im 2. christlichen Jahrh. hat Tschirn (Ztschr. f. KGesch. XII S. 215ff.) gehandelt. Der Verf. hält Manches für specifisch römisch, was gemein christlich gewesen ist oder sich in jeder Religion, wenn sie älter wird, findet.

² Allerdings hat man zwei Hälften der Christenheit zu unterscheiden. Die eine umfasst die Westküste von Kleinasien, Griechenland und Rom sammt ihren Tochterkirchen, d. h. vor Allem Gallien und Nordafrika — das ist der kirchliche Westen; die andere umfasst Palästina, Aegypten, Syrien, Ostkleinasien — das ist der Osten. Eine Verschiebung trat erst allmählich im Laufe des 3. Jahrhunderts ein. Im Westen sind die Hauptpunkte Ephesus, Smyrna, Korinth und Rom, Städte mit griechisch-orientalischer Bevölkerung. Selbst in Karthago war Anfangs wahrscheinlich das Griechische die Sprache der christlichen Gemeinde.

scheinlich, dass diese Umsetzung des Christenthums, welche eben nichts anderes ist als die Projection des Evangeliums auf den damaligen Weltstaat, unter der Führung der Gemeinde der Welthauptstadt¹ — der römischen Kirche — zu Stande gekommen ist, und dass somit „römisch“ und „katholisch“ vom Anfang her in einem besonderen Verhältnisse gestanden haben. Man könnte gegen diese These a limine einwenden, dass sie nicht durch directe Zeugnisse erweisbar und, abgesehen davon, auch unwahrscheinlich sei, sofern der Katholicismus in Ansehung der damaligen Welt sich als die natürliche und einzig mögliche Form des in der Welt eingebürgerten Christenthums darstelle. Allein dem ist nicht so; denn erstlich lassen sich doch sehr gewichtige Beweise beibringen, und zweitens waren, wie die Entwicklungen im 2. Jahrhundert zeigen, sehr verschiedene Arten der Verweltlichung möglich; ja wenn nicht Alles trügt, befand sich z. B. die alexandrinische Kirche bis zur Zeit des Septimius Severus in einer Entwicklung, die, sich selbst überlassen, nicht zu dem Katholicismus, sondern im günstigsten Falle zu einer Parallelforn geführt hätte².

Erwiesen kann nun aber werden, dass alle die Elemente, welche den Katholicismus begründen, zuerst in der bis c. 190 mit der kleinasiatischen Kirche enge verbundenen römischen Gemeinde ihre feste Ausprägung erhalten haben³: 1) von der römischen Gemeinde wissen wir — von ihr eigentlich allein sicher; nur muthmassen können wir es für die smyrnensische (bez. kleinasiatische) Kirche —, dass sie ein bestimmt formulirtes Tautbekenntniss besessen hat, und dass sie es schon um 180 als die apostolische Regel, an welcher Alles zu messen sei, prädicirt hat; von der römischen Kirche war demgemäss anerkannt, dass sie mit besonderer Präcision Wahres und Falsches zu scheiden wisse⁴; Irenäus und Tertullian

¹ Rom war die erste Stadt im Reiche, Alexandrien die zweite — die Metropolen der Welt (s. die Inschrift bei Kaibel Nr. 1561 S. 407: $\theta\rho\acute{\epsilon}\psi\epsilon \mu' \text{ } ^2\text{ } \text{Ἀλεξάνδρεια, μέτοικον ἔθαψε δὲ Ῥώμη, αἱ κόσμος καὶ γῆς, ὃ ξένη, μητροπόλεις}$). In der Kirchengeschichte spiegelt sich das ab: erst tritt Rom auf, dann Alexandrien. Ueber die Bedeutung der grossen Städte für die Kirchen- und Dogmengeschichte s. den 2. Band. Abercius von Hieropolis bezeichnet nach der geltenden Auslegung (Inschrift v. 7f.) Rom als Königin. Das war eine gebräuchliche Bezeichnung, s. Eunap., Vita Prohaer. p. 90: $\eta \text{ } \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\alpha \text{ } \text{Ῥώμη}$.

² Man braucht hier nur folgende Thatfachen zusammenzuhalten: Bis zum Ende des 2. Jahrh. hat die alexandrinische Kirche keinen der apostolisch-katholischen Massstäbe und keine der ihnen entsprechenden Institutionen, die die römische Kirche hat; aber ihr Schriftsteller Clemens ist auch mit dem Westen „so wenig bekannt wie Homer“. Im Laufe der ersten Hälfte des 3. Jahrh. erhält sie jene Massstäbe und Institutionen; aber ihr Schriftsteller, Origenes, reist auch selbst nach Rom, um die „sehr alte“ Gemeinde zu sehen, knüpft mit Hippolyt an, und ihr Bischof Demetrius steht im Verkehr mit dem römischen Collegen und dieser macht mit ihm gemeinsame Sache. Aehnliches lässt sich auch für die syrische Kirche ermitteln.

³ Die Beweise s. in den beiden vorhergehenden Capiteln. Man beachte auch, dass diese Elemente in einer inneren Verbindung stehen. Solange eines fehlt, fehlten sie alle, und wo eines vorhanden war, stellten sich sofort auch die anderen ein.

⁴ Schon Ignatius sagt von den römischen Christen, und nur von ihnen, dass sie $\alpha\pi\omicron\delta\iota\omega\lambda\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota \alpha\pi\omicron \text{ } \pi\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma \alpha\lambda\lambda\omicron\tau\acute{\omicron}\rho\iota\omicron\upsilon \chi\rho\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ seien (Rom. inscr.). Aehn-

haben sich für die Praxis (in Gallien und Afrika) auf die römische Kirche berufen; in Alexandrien lässt sich diese | Praxis, bestimmt ausgebildet, erst später nachweisen; Origenes, der sie bezeugt, bezeugt auch die besondere Achtung vor und die Verbindung mit der römischen Kirche; 2) der NTliche Kanon mit den apostolisch-katholischen Prädicationen und mit seiner Exklusivität ist zuerst für die römische Kirche nachweisbar, erst später für andere Gemeinden. Im grossen antiochenischen Sprengel gab es z. B. noch am Anfang des 3. Jahrhunderts eine Gemeinde, aus der einige das Petrusevangelium gelesen wissen wollten; in Gemeinden der Pentapolis ist das Aegypterevangelium noch im 3. Jahrhundert gebraucht worden; syrische Gemeinden brauchten in derselben Zeit das Diatesaron Tatian's, und die Grundschrift der sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen kennt noch keinen NTlichen Kanon. Clemens Alex. — er bezeugt allerdings, dass in Folge der gemeinsamen Geschichte der Christenheit die in Rom als kirchliche Leseschriften zusammengestellten christlichen Schriften auch die in Alexandrien gelesenen waren — hat noch keinen NTlichen Kanon (im Sinne des Irenäus und Tertullian) vor sich gehabt. Erst z. Z. des Origenes ist in Alexandrien die Stufe erreicht, die in Rom bereits c. 40 Jahre früher gewonnen war. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass eine Reihe NTlicher Bücher in ihrer jetzt vorliegenden kanonischen und allgemein recipirten Gestalt Redactionen aufweisen, die auf die römische Kirche führen¹; endlich sind die neueren Nachweisungen, dass seit dem 3. Jahrhundert die Lesarten des abendländischen d. h. des römischen Textes des N. T. in die Texte der orientalischen Bibelhandschriften gekommen sind², hier von höchstem Werth; denn diese That-

liches ist in späterer Zeit nicht ganz selten; s. z. B. das später oft wiederholte Lob, dass in Rom niemals eine Häresie entstanden sei. — Zu einer Zeit, in welcher in Rom der Massstab der apostolischen Glaubensregel längst mit voller Sicherheit gehandhabt wurde — am Anfang des 3. Jahrhunderts —, hören wir, dass in Alexandrien eine angesehene Dame — doch jedenfalls eine Christin — den jugendlichen Origenes und einen berühmten Häretiker zusammen in ihrem Hause beherbergt und unterhalten habe (s. Euseb., h. e. VI 2 13 14). Zu den Lehrvorträgen, die dieser Häretiker hielt, und zu den Conventikeln, die er leitete, kam ein *μυρίον πληθος οὐ μόνον αἱρετικῶν, ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων*. Das ist eine sehr kostbare Notiz, die uns Zustände in Alexandrien zeigt, die um dieselbe Zeit in Rom unmöglich gewesen wären. S. übrigens auch noch Dionys. Alex. bei Euseb., h. e. VII 7.

¹ Die letztere Behauptung zu beweisen, muss ich mir hier versagen. Offen gelassen werden muss die Möglichkeit, dass an dem Kanon Kleinasien bedeutenden Antheil gehabt, resp. ihn vorbereitet hat (vgl. Melito's Aussagen und die Benutzung NTlicher Schriften in dem Brief des Polykarp); aber man wird doch auf Rom den Hauptnachdruck legen müssen; denn man darf nicht vergessen, dass Irenäus mit der römischen Gemeinde in engster Verbindung gestanden hat, wie sein grosses Werk beweist, und dass er sich bevor er nach Gallien kam, in Rom aufgehalten hat. Es ist aber ferner der höchsten Beachtung werth, dass die Montanisten und ihre entschiedenen Gegner in Asien, die sog. Aloger, keinen kirchlichen Kanon vor sich gehabt haben, mögen sie auch alle die Schriften des römischen Homologumenenkanons, und gerade diese, als Leseschriften besessen haben.

² S. die Prolegg. von Westcott und Hort (sie urtheilen freilich um-

sache lässt sich am ungezwungensten so erklären, dass jene Gemeinden damals von Rom aus das N. T. erhalten und nach diesem die Exemplare ihrer kirchlichen Leseschriften corrigirt haben¹; 3) zuerst für Rom ist die Construction einer Bischofsliste nachweisbar, die bis auf die Apostel hinaufreicht (s. Iren.)²; wir wissen, dass z. Z. Elagabal's auch für andere Gemeinden solche Listen existirt haben, aber dass sie bereits zur Zeit des M. Aurel oder Commodus aufgestellt worden sind, wie das für Rom sicher ist, ist nicht zu erweisen; 4) die Idee der apostolischen Succession der Bischöfe³ ist zuerst von römischen Bischöfen ausgenutzt worden, und damit im Zusammenhang ist zuerst von ihnen der politische Kirchenbegriff bestimmt formulirt worden; die Aeusserungen und die ihnen entsprechenden praktischen Massnahmen des Victor⁴, Calixt (Hippolit) und Stephanus sind in ihrer Art die frühesten; die präzise Sicherheit, mit der sie den politisch-klerikalen Kirchenbegriff an die Stelle des idealen gestellt, resp. mit ihm verschmolzen, und die Bestimmtheit, mit der sie die bischöfliche Souveränität proclamirt haben, ist im 3. Jahrhundert selbst von Cyprian nicht übertroffen worden; 5) in Rom ist zuerst — und zwar sehr frühe — nach römischen Bischöfen datirt worden und auch ausserhalb Roms hat man nicht nach den eigenen, sondern nach römischen Bischöfen datirt⁵; 6) auf zwei römische

gekehrt) und vgl. Harris, Codex Bezae. A study of the so called western text of the New Testament. 1891. Auch ein eingehendes Studium der ältesten Martyrologieen hat bereits zu wichtigen Uebereinstimmungen zwischen Rom und dem Osten geführt und verspricht noch weitere Aufschlüsse; s. Duchesne, Les sources du Martyrologe Hieron. 1885. Egli, Altchristl. Studien, Martyrien und Martyrologieen ältester Zeit 1887; ders. i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1891. S. 273 ff.

¹ Ueber die Beziehungen von Edessa und Rom s. am Schluss des Excurses.

² S. meine Abhandlung „Die ältesten christlichen Datirungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie im Rom“ in d. Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. Wissensch. 1892 S. 617—658. Ich glaube dort nachgewiesen zu haben, dass es in Rom schon z. Z. des Soter eine bezifferte Bischofsliste gegeben hat, in die auch wichtige Ereignisse eingetragen waren.

³ Dass die Idee der apostolischen Succession der Bischöfe zuerst in Rom ausgenutzt, resp. aufgetaucht ist, ist um so bemerkenswerther, als der monarchische Episcopat sich nicht zuerst in Rom, sondern vielmehr im Orient (vgl. den Hirten des Hermas und den Römerbrief des Ignatius mit den übrigen Ignatiusbriefen) consolidirt hat. Die Ausbildung der Verfassung muss demnach in Rom in der Zeit zwischen Hygin und Victor rapid gewesen sein. Sohm a. a. O. sucht den Nachweis zu erbringen, dass der monarchische Episcopat in Rom unmittelbar nach Abfassung des I. Clemensbriefs — als eine Folge desselben — entstanden ist und dass er sich von Rom aus in der Christenheit verbreitet hat.

⁴ S. die pseudocypr. Schrift de aleat., die ich trotz der Gegenbemerkungen für eine Schrift Victor's zu halten geneigt bin; vgl. Texte u. Unters. V 1; s. c. 1 die Schrift: „et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus“.

⁵ S. Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. der Wissensch. 1892 S. 622 ff. Zu dem dort gegebenen Material ist noch eine von Nestle (in d. Ztschr. f. wiss.

Bischöfe führen die orientalischen Kirchen die Zusammenstellung des wichtigsten Theiles der apostolischen Anordnungen für die Organisation der Kirche zurück, und nur zum Theil mit Unrecht¹; 7) gegen die Anmassungen des römischen Bischofs Calixt haben sich die drei grossen Theologen des Zeitalters, Tertullian Hippolyt und Origenes, ablehnend verhalten und durch eben diese Haltung bezeugt, dass der Fortschritt in der Politisirung der Kirche, den die Massnahmen Calixt's bezeichneten, damals noch eine unerhörte Neuerung war, aber doch auf die Haltung anderer Kirchen sofort sehr bedeutend einwirkte; wir wissen, dass in den folgenden Decennien die übrigen Kirchen diesem Fortschritte gefolgt sind; 8) in Rom ist zuerst die Einrichtung niederer Kleriker und damit die Unterscheidung von clerici maiores und minores getroffen worden; wir wissen aber, dass sich von Rom aus diese folgenschwere Einrichtung allmählich in der Kirche verbreitet hat²; 9) durch Rom haben die verschiedenen Kirchen mit einander verkehrt³.

Hiernach kann schwerlich ein Zweifel darüber bestehen, dass die grundlegenden apostolischen Ordnungen und Gesetze des Catholicismus in derselben Stadt ausgeprägt worden sind, die auch sonst dem Erdkreise Gesetze vorschrieb,

Theol. 1893 S. 437) gebotene merkwürdige Stelle zu fügen, in der nach Sixtus I. datirt ist.

¹ Man vgl. das 8. Buch der apostolischen Constitutionen mit den auf die Kirchenordnung sich beziehenden Stücken, die in griechischen Handschriften den Namen des Hippolyt tragen, sowie die arabischen Canones Hippolyti, die Haneberg (1870) herausgegeben, Achelis bearbeitet hat (Texte u. Unters. VI 4). Sie führen, von der, allerdings sehr tief greifenden, Uebersetzung abgesehen, den Namen des römischen Bischofs schwerlich mit Unrecht. Zu erinnern ist ferner an die Bedeutung, welche einem der ältesten römischen „Bischöfe“, dem Clemens, in der Tradition der morgenländischen und abendländischen Kirchen als Vertrauensmann und Secretär der Apostel und als Concipt und Redactor ihrer Gesetze beigelegt worden ist.

² S. meine Nachweise in den „Texten u. Unters.“ Bd. II H. 5. Die Canones des nicänischen Concils setzen die Unterscheidung von höheren und niederen Klerikern für die ganze Kirche voraus.

³ Man erkennt das am Osterstreit, aber auch sonst gibt es dafür Beweise, z. B. in der cyprianischen Briefsammlung. Der römische Bischof Cornelius theilt dem antiochenischen Bischof Fabius die Beschlüsse der italienischen, afrikanischen und anderer Gemeinden mit (Euseb., h. e. VI 43 s: ἤλθον εἰς ἡμᾶς ἐπιστολαὶ Κορνηλίου Ῥωμαίων ἐπισκόπου πρὸς . . . Φάβιον, ἀηλοῦσαι τὰ περὶ τῆς Ῥωμαίων συνόδου, καὶ τὰ δόξαντα πᾶσι τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Ἀφρικὴν καὶ τὰς αὐτόθι χώρας. Man darf indessen nicht vergessen, dass es auch anderswo Bischöfe gegeben hat, die eine sozusagen ökumenische Correspondenz geführt haben und hohes Ansehen genossen, s. z. B. den Dionysius v. Korinth und den von Alexandrien. Der Letztere schrieb in Sachen der Busse an sehr viele Kirchen, selbst bis Armenien hin, und viele Briefe nach Rom (Euseb., h. e. VI 46). Der katholische Theologie Dittrich hat sich — allerdings vor dem Vaticanum — so über ihn ausgedrückt (Dionysius v. Alex. 1867 S. 26): Wie Dionysius an der Gewalt, so participirte er auch an der Aufgabe des Primats“. „Er war neben dem römischen Bischof vor allem dazu berufen, die Interessen der ganzen Kirche zu wahren“.

und dass sie sich von dort aus durchgesetzt haben, weil die Welt sich gewöhnt hatte, von Rom Recht und Gesetz zu erhalten¹. Allein man kann nun einwenden, dass die parallele Entwicklung in den anderen Provinzen und Städten spontan, wenn auch überall etwas später zu Stande gekommen ist. In dieser Allgemeinheit soll diese Annahme auch nicht bestritten werden; aber nachweisbar ist m. E., dass die römische Gemeinde direct einen bedeutenden Antheil dabei gehabt hat, und dass sie bereits im 2. Jahrhundert als die erste und angesehenste Kirche gegolten hat². Ein Ueberblick über die wichtigsten hier in Betracht kommenden Thatsachen soll dies beweisen:

Glänzender als die römische Gemeinde durch den sog. ersten Clemensbrief hat sich keine zweite in die Kirchengeschichte eingeführt, nachdem schon Paulus bezeugt hatte (Rom. 1 a), dass der Glaube der Gemeinde in der ganzen Welt verkündet wird. Jenes Schreiben an die Korinther beweist, dass bereits am Ende des 1. Jahrhunderts die römische Gemeinde feste Ordnungen in sich ausgebildet hatte, dass sie mit mütterlicher Sorge für die entfernten Gemeinden gewacht hat, und dass sie damals die Sprache zu reden verstand, die ein Ausdruck der Pflicht, der Liebe und der Autorität zugleich ist³. Noch erhebt sie keinen Rechtstitel irgend welcher Art; ihr Recht liegt darin, dass sie die *προστάγματα καὶ δικαιώματα* Gottes kennt, während die Schwestergemeinde durch ihr Verhalten Unsicherheit beweist, dass sie in geordnetem Zustande sich befindet, während der Schwestergemeinde die Auflösung droht, und dass sie an dem *κανὼν τῆς παραδόσεως* festhält, während jene Gemeinde der Ermahnung bedarf⁴. Auch der Hirte des Hermas beweist, dass selbst in den Kreisen der Laien der römischen Gemeinde das Bewusstsein, für die ganze Kirche sorgen zu müssen, ausgeprägt gewesen ist. Das erste Zeugniß eines Auswärtigen über die römische Gemeinde bringt uns Ignatius. Mag man auch alle excessiven Ausdrücke in seinem Briefe an die Römer ermässigen, soviel ist klar, dass Ignatius der römischen Gemeinde einen Vorrang im Kreise der Schwestergemeinden eingeräumt hat, und dass ihm eine energische Thätigkeit dieser Gemeinde in Unterstützung und Belehrung für andere Gemeinden bekannt gewesen ist⁵. Dionysius von

¹ Dieser Auffassung und überhaupt dem, was dieser Excurs enthält, stimmt jetzt Weingarten (Zeittafeln 3. Aufl. 1888. S. 12 21) vollkommen zu: „Die katholische Kirche ist wesentlich das Werk der kleinasiatischen und römischen Kirche. Die alexandrinische Theologie und Kirche schliesst sich erst im 3. Jahrhundert voll an. Die Gemeinde der Welthauptstadt wird zum ideellen Mittelpunkt der Grosskirche“ ... „Der Prinzipat der römischen Kirche ist im Wesentlichen die Uebertragung der heidnisch-religiösen Weltstellung Roms in der Kaiserzeit in die Kirche: *urbs aeterna urbs sacra*“.

² Das räumt auch Langen ein (a. a. O. S. 184f.), der sogar diesen Vorrang als einen von Anbeginn bestehenden bezeichnet hat.

³ Man vgl. namentlich das 63. Cap., aber auch das 59. u. 62.

⁴ Nicht bei einem Briefe hat es die römische Gemeinde damals bewenden lassen; sie schickte Abgesandte nach Korinth, *οἵτινες μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν*. Man beachte auch sorgfältig die Lage der korinthischen Gemeinde, in die die römische eingegriffen hat (s. darüber Wrede, Unters. z. I. Clemensbrief 1891).

⁵ Ignat., Rom. inscr. wird das Verbum *προκάθημαι* zweimal von der

Korinth eröffnet uns in seinem Schreiben an den Bischof Soter einen Einblick in die grossartige Thätigkeit der christlichen Gemeinde der Welthauptstadt für die ganze Christenheit, für alle Brüder von Nah und Fern, sowie in die Gesinnungen der Pietät und Verehrung, die man für die römische Gemeinde in Griechenland ebenso hegte, wie in Antiochien. Dieser Schriftsteller hat es besonders betont, dass die römischen | Christen eben Römer sind, d. h. dass sie sich der besonderen Pflichten bewusst sind, die ihnen in der Gemeinde der Welthauptstadt obliegen¹. Nach diesen Zeugnissen kann es nicht befremden, wenn Irenäus ausdrücklich der römischen Kirche unter den von den Aposteln gestifteten Kirchen den höchsten Rang beigelegt hat². Sein berühmtes Zeugnis ist aber ebenso oft unter- wie überschätzt worden. Unzweifelhaft ist, dass Irenäus seinen Hinweis auf die römische Kirche so eingeleitet hat, dass er sie beispielsweise nennt, wie er denn auch den Hinweis auf Smyrna und Ephesus folgen lässt; aber ebenso unzweifelhaft ist auch, dass dieses Beispiel kein willkürlich gewähltes ist, dass vielmehr die römische Gemeinde genannt werden musste, weil ihr Votum in der Christenheit bereits das angesehenste und eindrucksvollste war³. Irenäus hat eine blasse Beweisführung, innerhalb deren jede von Aposteln

römischen Gemeinde gebraucht (προκαθίσταται ἐν [local zu verstehen] τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων — προκαθήμενη τῆς ἀγάπης = den Vorsitz in der Liebe, oder den Schutz über die Liebe führend); dasselbe Verbum braucht Ignatius (Magn. 6), um die Würde des Bischofs resp. der Presbyter gegenüber der Gemeinde zu bezeichnen. S. ferner das wichtige Zeugnis Rom. 2: ἄλλους ἐδιδάξατε. Endlich ist auch zu beachten, dass Ignatius einen hohen Einfluss einzelner Glieder der Gemeinde in den oberen Sphären der Regierung voraussetzt. Fünfzig Jahre später haben wir dafür an der Marcia-Victor-Episode einen denkwürdigen Beleg. Ignatius ist endlich überzeugt, dass die Gemeinde für einen fremden Bruder ebenso energisch eintreten wird, wie für einen aus der eigenen Mitte. Im Brief des Clemens an Jakobus c. 2 heisst der (römische) Bischof ὁ ἀληθινὰς προκαθεζόμενος.

¹ Euseb., h. e. IV 23⁹⁻¹², vgl. vor Allem die Worte: Ἐξ ἀρχῆς ὁμὴν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς καὶ κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφ' ὅδια πέμπειν . . . πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι διαφυλάττοντες. Man beachte hier die Betonung, die auf Ῥωμαῖοι liegt.

² Eine einzigartige Bedeutung kommt nach Irenäus der alten jerusalemitischen Gemeinde zu, sofern aus ihr alle christlichen Gemeinden hervorgegangen sind (III 12 s: αὗται φωναὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν· αὗται φωναὶ τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν); von der jerusalemitischen Gemeinde seiner Zeit hat Irenäus aus nahe liegenden Gründen nicht geredet; daher ist jene Stelle nicht zu verwerthen.

³ Iren. III 31: „Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibi placentiam malam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet, colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum principatatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua

gestiftete Gemeinde in der Theorie denselben Werth besass, verknüpft mit dem Hinweis auf eine Thatsache, dass sich nämlich zu seiner Zeit factisch viele Gemeinden nach Rom gewendet haben, um ihre Orthognomie zu bekunden¹. Sobald man sich den Blick nicht durch Theorien verschleiert, sondern die wirklichen Verhältnisse in's Auge fasst, ist kein Grund zur Verwunderung vorhanden. Bei dem regen Verkehr der Gemeinden mit der Welthauptstadt war es für alle Gemeinden, namentlich so lange sie financiell nicht auf eigenen Füßen standen, von höchster Bedeutung, mit der römischen Gemeinde zu communiciren, von ihr Unterstützungen zu empfangen, die reisenden Brüder bei ihr aufgehoben zu wissen und die Gefangenen und in den Bergwerken Schmach tenden der einflussreichen römischen Gemeinde empfehlen zu können. Die Zeugnisse des Ignatius und Dionysius, sowie die Marcia-Victor-Geschichte lassen darüber keinen Zweifel (s. oben). Auch die Bemühungen des Marcion und Valentin in Rom kommen hier in Betracht, und der greise Bischof Polykarp hat die Mühsale einer langen Reise nicht gescheut, um die werthvolle Gemeinschaft mit der römischen Kirche zu sichern²; nicht Aniket ist zu Polykarp gekommen, sondern dieser zu

semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.“ Hiezu sei folgendes bemerkt: 1) Die besondere Bedeutung, welche Irenäus der römischen Gemeinde — nur von dieser ist die Rede — vindicirt, ruht ihm nicht nur in der vorausgesetzten Gründung derselben durch Paulus und Petrus — auch Dionysius Cor. (Euseb. II 25 s) hat diese vorausgesetzt, aber ebenso auch für die korinthische Kirche —, sondern in den vier Momenten: „maxima, antiquissima etc.“, zusammen. Allen von Aposteln gestifteten Gemeinden kommt — in Ansehung ihrer Fähigkeit, die Wahrheit des kirchlichen Glaubens zu erweisen — die *principalitas* (d. h. „Authentie“; denn dieses Wort hat höchst wahrscheinlich im Grundtext gestanden, s. Sitzungsber. der K. Pr. Akad. d. Wissensch. 9. Nov. 1893) gegenüber den anderen zu, der römischen aber die *potentior principalitas*, sofern sie als *ecclesia maxima et omnibus cognita etc.* alle übrigen Gemeinden überragt (das „in qua“ habe ich früher mit den meisten Gelehrten auf „römische Kirche“ bezogen; ich habe mich aber nun überzeugt [s. die eben angeführte Abhandl.], dass es auf „*omnem ecclesiam*“ zu beziehen ist und dass der durch in qua eingeleitete Satz nur besagt, dass jede Kirche, sofern sie *traditionstreu*, d. h. *rechtgläubig* ist, *naturnothwendig* mit der römischen übereinstimme). 2) Irenäus behauptet, dass jegliche Kirche, d. h. die Gläubigen in aller Welt, mit dieser Kirche übereinstimmen müsse („*convenire*“ ist in übertragenem Sinne zu verstehen; die wörtliche Fassung „jegliche Kirche muss zur römischen Kirche kommen“ ist nicht erträglich). Indessen ist dieses „muss“ nicht als Imperativ gedacht, sondern = *ἀνάγκη* = „es kann nicht anders sein“. In Bezug auf *principalitas* = *ἀδθεντία* (s. I 31 i I 26 i) hat man sich zu erinnern, dass Victor von Rom (l. c.) von der „*origo authentici apostolatus*“ spricht und Tertullian von Valentin, als er in Rom abfiel, bemerkt: „*ab ecclesia authenticae regulae abruptit*“ (adv. Valent. 4).

¹ Unzweifelhaft liegen seinem „*convenire necesse est*“ thatsächliche Verhältnisse zu Grunde.

² Ueber andere bedeutungsvolle Reisen christlicher Männer und Bischöfe nach Rom im 2. und 3. Jahrhundert s. Caspari, a. a. O. Vor allem darf an die Reise des Abercius von Hieropolis (nicht Hierapolis am Mäander) um 200 oder schon früher erinnert werden, deren Geschichtlichkeit nicht zu beanstanden

jenem. In der Zeit, da die Auseinandersetzung mit dem Gnosticismus erfolgte, ging die römische Gemeinde allen anderen an Entschiedenheit voran; es war selbstverständlich, dass sie zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft von den anderen Gemeinden die Anerkennung desselben Gesetzes verlangte, nach welchem sie ihre eigenen Verhältnisse geordnet hatte. Keiner Gemeinde im Reiche konnte es gleichgiltig sein, wie sie zur grossen römischen Gemeinde stand; fast jede hatte Beziehungen zu dieser Gemeinde; in dieser Kirche gab es Gläubige aus allen Kirchen. Und diese Kirche wies eine Bischofsreihe (schon um 180) auf, die lückenlos von den gloriosen Aposteln Paulus und Petrus¹ bis zur Gegenwart reichte, und sie allein bewahrte eine kurze, aber bestimmt präcisirte lex, die sie als Summe der apostolischen Tradition bezeichnete, und nach der sie alle Glaubensfragen mit einer bewunderungswürdigen Sicherheit entschied. Nicht Theorien haben die empirische Einheit der Kirchen geschaffen — Theorien vermögen nichts über die elementaren Verschiedenheiten, die sich einstellen mussten, sobald sich das Christenthum in den verschiedenen Provinzen und Städten des Reichs einbürgerte —, sondern die Einheit, welche das Reich in Rom besass, die Grösse und die Zusammensetzung der römischen griechisch-lateinischen Gemeinde, nicht zum mindesten aber die Sicherheit, in der sich diese grosse, mit Vermögen wohl ausgestattete und seit dem 1. Jahrhundert bereits nach oben einflussreiche Gemeinde entwickelt², und die Sorge, die sie für die ganze Christenheit empfunden hat — sie haben es bewirkt, dass aus den christlichen Gemeinden eine reale Conföderation unter dem Primat der römischen Gemeinde (und später unter der Leitung ihres Bischofs) entstanden ist. Dieser Primat ist naturgemäss nicht weiter definirbar; denn er war lediglich ein factischer. Aber es liegt in der Natur dieser Verhältnisse, dass er in dem Momente in's Schwanken gerieth, in welchem er als ein rechtlicher für die Person des römischen Bischofs in Anspruch genommen wurde.

Dass diese Construction mehr ist als eine Hypothese, lehren mehrere Thatsachen, die die einzigartige Autorität und zugleich die Einmischung der ist. S. seine Worte in dem von ihm selbst verfassten Epitaph v. τ. f. εἰς Πόμην ὃς ἐπεμψεν ἐμὲν βασιλῆαν ἀδρῆσαι καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον. Jedoch macht Ficker sehr erhebliche Einwendungen gegen die Christlichkeit dieser Inschrift.

¹ Ueber die Entstehung dieser Tradition kann hier nicht gehandelt werden; sie ist höchst wahrscheinlich bereits ein Ausdruck der Stellung, welche die römische Gemeinde in der Christenheit sehr rasch errungen hat. S. Renan, Orig. T. VII p. 70: „Pierre et Paul (réconciliés), voilà le chef-d'oeuvre qui fondait le suprématie ecclésiastique de Rome dans l'avenir. Une nouvelle qualité mythique remplaçait celle de Romulus et Remus.“ Aber Petrus ist höchst wahrscheinlich wirklich in Rom gewesen wie Paulus (s. I Clem. 5, Ignat. ad Rom. 4), beide haben sich wirklich um die Gemeinde verdient gemacht und sind als Märtyrer in Rom gestorben.

² Der Reichthum der römischen Gemeinde wird auch durch das Geschenk von 200000 Sesterzen illustriert, das Marcion ihr gebracht hat (Tertull., de praesc. 30). Auch der „Hirte“ enthält in dieser Hinsicht Lehrreiches. Was den Einfluss betrifft, so besitzen wir von Philipp. 4²² ab bis zu dem famosen Bericht des Hippolyt über die Beziehungen Victor's zur Marcia mehrere Zeugnisse. Erinnernt sei vor Allem an den Brief des Ignatius an die Römer.

römischen Gemeinde (resp. ihres Bischofs) beweisen: 1) in der montanistischen Controverse — und zwar in jenem Stadium, da sie fast lediglich noch eine kleinasiatische war — haben sich die bereits ernüchterten Anhänger der neuen Propheten um Anerkennung ihrer Gemeinden nach Rom (an den Bischof Eleutherus) gewandt, und in Rom haben die gallischen Confessoren ihre vorsichtige Verwendung für sie geltend gemacht; ein Kleinasiat hat dann den römischen Bischof vermocht, die bereits erlassenen Friedensbriefe zurückzuziehen¹. Die Thatsachen, dass es sich nicht um römische Montanisten gehandelt hat, dass die asiatischen Montanisten um die Anerkennung in Rom nachgesucht haben, und dass die Gallier in Rom für sie eingetreten sind, lassen eine naheliegende Abschwächung dieses Vorgangs nicht zu. Zu dogmatisiren ist an ihm natürlich nichts; aber die Thatsache ist zu constataren, dass das Votum der römischen Kirche für die Stellung jener enthusiastischen Gemeinden in der Christenheit entscheidend gewesen sein muss. Noch deutlicher spricht aber 2) das, was uns von dem Nachfolger des Eleutherus, Victor, berichtet wird. Er wagte es durch ein Edict — man kann es bereits ein peremptorisches nennen — in Hinsicht auf die kirchliche Festordnung die Regel der römischen Praxis als allgemeine Kirchenregel zu proclamiren und zu erklären, dass jede Gemeinde aus dem Verbande der einen Kirche als häretisch ausgeschlossen sei, die nicht | die römische Ordnung adoptire². Wie hätte Victor ein solches Edict wagen können — es überall wirklich durchzusetzen, hatte er nicht die Kraft —, wenn es nicht feststand und anerkannt war, dass in den entscheidenden Fragen des Glaubens die Bedingungen der κοινή ἐνωσις zu bestimmen, vorzüglich der römischen Kirche zukomme? Wie hätte Victor eine so unerhörte Forderung an die selbständigen Gemeinden stellen können, wenn er als römischer Bischof nicht im besonderen Sinn als der Wächter der κοινή ἐνωσις anerkannt gewesen wäre³? 3) Derselbe Victor ist es gewesen, der den Theodotus aus der Kirchengemeinschaft förmlich ausgeschlossen hat. Es ist dies der erste wirklich beglaubigte Fall, dass ein auf der kirchlichen Glaubensregel stehender Christ doch excommunicirt

¹ S. Tert., adv. Prax. 1; Euseb., h. e. V 3 4. Diction. of Christ. Biogr. III p. 937.

² Euseb., h. e. V 24 9: Ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστῶς Βίκτωρ ἀφ' ὧν τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν ὡς ἂν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἐνώσεως πειράται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκείσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς. Auf zwei Punkte ist hier Gewicht zu legen, 1) dass Victor proclamirt hat, die Kleinasiaten seien aus der κοινή ἐνωσις — nicht etwa nur aus der Gemeinschaft der römischen Kirche — auszuschliessen, 2) dass er den Ausschluss durch eine angebliche Heterodoxie jener Gemeinden begründet hat. S. Heinichen, Melet. VIII, zu Euseb., l. c. Das Verfahren des Victor hat an dem des Stephanus seine Parallele. Firmilian sagt diesem: „Dum enim putas, omnes abs te abstinere posse, solum te ab omnibus abstinuisti“. Sehr lehrreich ist, dass im 4. Jahrhundert ebenfalls von Rom aus der Versuch gemacht worden ist, das Sabbathsfasten als apostolische Sitte durchzusetzen; s. die interessante, leider von einem unbekannten römischen Verfasser herrührende Schrift, die Augustin (ep. 36) widerlegt hat, vgl. auch den 54. u. 55. Brief.

³ Auch Irenäus scheint (l. c. § 11) nicht das Verfahren des Victor als solches, sondern das Verfahren in diesem Fall zu beanstanden.

worden ist, weil man bereits eine bestimmte Interpretation derselben — hier des Ausdrucks *ὁὐδς μονογενής* im Sinne von *φύσει θεός* — gefordert hat. In Rom ist dies zuerst geschehen. 4) Unter dem Nachfolger des Victor Zephyrin haben sich die römischen Kleriker in den karthaginiensischen Schleierstreit eingemischt, mit dem dortigen Klerus gegen Tertullian gemeinsame Sache gemacht, und Beide haben sich auf die Autorität der antecessores berufen, d. h. vor Allem der römischen Bischöfe¹. Gegen die über die eigene Kirche hinausgreifenden Anmassungen der römischen Bischöfe haben Tertullian (gegen Calixt), Hippolyt, Origenes und Cyprian (gegen Stephanus)² kämpfen müssen.

Es war die römische Gemeinde, die ursprünglich gesorgt und gehandelt hat; der römische Bischof ist genau in derselben Weise aus der Gemeinde herausgewachsen wie überall³. Schon in dem Praescriptionsbeweis des Irenäus

¹ S. Tertull. de orat. 22: „Sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam“. De virg. vel. 1: „Paracletus solus antecessor, quia solus post Christum“; 2: „Eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam“; 3: „Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores“. Hierher gehört auch die wichtige Notiz bei Hieron., de vir. inl. 58: „Tertullianus ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae Africanae, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus“.

² Stephanus machte es wie Victor und schloss fast den ganzen Orient von der Kirchengemeinschaft aus; s. ausser Cyprian's Briefen auch den Brief des Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. VII 5. In Bezug auf Hippolyt s. die Philosoph. I. IX, in Bezug auf Origenes s. die Anspielungen de orat. 28 fin., in Matth. XI 9 15 XII 9—14 XVI 8 22 XVII 14; in Joh. X 16; Rom. VI in Isai. c. 1. Zu Philosoph. IX 12 bemerkt Sohm mit Recht (S. 389): „Es ist klar, dass der römische Bischof dafür verantwortlich gemacht wird, nicht bloss wenn mehrmals Verheirathete zu Presbytern und Diakonen, sondern auch wenn sie zu Bischöfen bestellt werden, dass er ferner ebenso als verantwortlich erscheint, wenn heirathende Bischöfe nicht ihres Amts entsetzt werden. Man muss die Folgerung ziehen, dass der römische Bischof in der Lage ist, nicht bloss Presbyter und Diakonen, sondern auch Bischöfe einzusetzen und abzusetzen. Man empfängt ferner den Eindruck, dass solche Ein- und Absetzung anderer Bischöfe in Rom vor sich geht, denn es handelt sich um eine Schilderung von Zuständen in der römischen Gemeinde. Anderen Gemeinden kann von Rom aus ihr Bischof genommen und ihnen ein (in Rom gewählter) Bischof zugeschickt werden“. (Die Stelle lautet: ἐπὶ Καλλιόστου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι οἰγάμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καὶ τις ἐν κλήρῳ ὦν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὥς μὴ ἡμαρτηκότα.)

³ In der Abhandlung „Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz i. J. 250“ (Abhandl. f. Weizsäcker 1892) habe ich gezeigt, wie der römische Klerus das Steuer der Kirche und der Kirchen in den Händen behalten, obgleich ihm der Bischof fehlte. Welche Sprache haben die Römer in den Briefen 8 30 36 der cyprianischen Sammlung geführt und wie haben sie sich in die Angelegenheiten der karthaginiensischen Kirche eingemischt! Unzweifelhaft besass die römische Gemeinde i. J. 250 einen anerkannten Primat: es war der Primat des Antheils und der erfüllten Pflicht. Eine anerkannte dogmatische oder historische Begründung fehlte noch, ja sie war höchst wahrschein-

treten aber die römischen Bischöfe hervor¹; Praxeas hat den römischen Bischof an die „auctoritates praecessorum eius“ erinnert, und Victor hat als Bischof gehandelt. Die Annahme, dass Paulus und Petrus in Rom gewirkt resp. die römische Gemeinde gegründet haben (Dionysius, Irenäus, Tertullian, Cajus), musste in dem Momente, in welchem die Bischöfe als die mehr oder weniger souveränen Herren der Gemeinden an die Spitze traten und als Nachfolger der Apostel galten, den römischen Bischöfen ein eminentes Ansehen verleihen. Der Erste, der die Consequenzen hier gezogen hat, war Calixt. Wenn Tertullian ihn höhnisch (de pud. 1 13) „pontifex maximus“, „episcopus episcoporum“, „benedictus papa“ und „apostolicus“ nennt, so sind das ebensoviele Hinweise darauf, dass sich Calixt bereits eine Primatsstellung vindicirt hat, resp. dass er die Primatsstellung, welche die römische Gemeinde besessen hat, die aber in dem Masse im Schwinden begriffen gewesen sein muss, als sich die übrigen Gemeinden katholisch organisirt hatten, an seine Person als an den Bischof geknüpft hat. Das geht aber auch aus der Form des Edicts (Tert., l. c. 1:

lich in Rom selbst noch schwankend und unsicher. Das Collegium der Presbyter und Diakonen fühlt sich und spricht wie der Bischof. Denn nicht, oder doch noch nicht sicher, auf dem Bischof beruhte das unvergleichliche Ansehen Roms, sondern auf der Stadt Rom und auf dem Ursprung und der Geschichte, dem Glauben und der Liebe, dem Ernst und dem Eifer der ganzen römischen Gemeinde und ihres Klerus.

¹ Bei Tertull., de praescr. 36, sind die Bischöfe nicht erwähnt. Auch führt er die römische Gemeinde wie Irenäus als eine unter anderen auf. Es ist bereits oben bemerkt worden, dass innerhalb des Praescriptionsbeweises der römischen Kirche kein höherer Rang beigelegt werden konnte, als den von Aposteln gestifteten Gemeinden überhaupt. Tertullian bleibt hierbei stehen, bemerkt aber ausdrücklich, dass die römische Kirche für die karthaginienische eine besondere Autorität habe — weil Karthago sein Christenthum von Rom empfangen habe. Damit bringt er ein Specialverhältniss zwischen Rom und Karthago zum Ausdruck: „Si autem Italiae adiaceres Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est.“ Tertullian hat also aus der factischen Stellung der römischen Gemeinde in der Christenheit die Folgerung innerhalb des Beweises nicht gezogen, die wir bei Irenäus fanden. Aber angedeutet ist auch bei ihm jene Stellung durch den rhetorischen Schwung, mit dem er von der römischen Gemeinde gesprochen hat, während er Korinth, Philippi, Thessalonich und Ephesus eben nur nennt. Er hatte übrigens schon damals Grund genug, gegen Rom zurückhaltender zu sein, wenn er auch die Tradition der römischen Gemeinde im antignostischen Kampf nicht entbehren konnte. Im Schleierstreit hat er (de virg. vel. 2) die griechischen apostolischen Kirchen gegen Rom's Autorität ausgespielt; dasselbe hatte Polykarp gegen Anicet, Polykrates gegen Victor, Proculus gegen die römischen Gegner gethan. Umgekehrt hat Praxeas bei Eleutherus (c. 1: „praecessorum auctoritates“), Cajus gegen Proculus, der karthaginienische Klerus gegen Tertullian (im Schleierstreit), Victor gegen Polykrates die römische Autorität der griechisch-apostolischen entgegengesetzt. Dieses Ringen beim Uebergang des 2. zum 3. Jahrhundert ist von höchster Wichtigkeit. Rom sucht hier die Bedeutung der einzigen kirchlichen Gruppe, die mit ihm zu rivalisiren vermochte, der kleinasiatischen, zu brechen; und es ist Rom gelungen.

„audio edictum esse praepositum et quidem peremptorium“), das er erlassen, aus der Motivirung desselben und aus der Bestreitung durch Tertullian hervor. Aus der Form, sofern Calixt hier ganz selbständig vorgegangen ist und ohne Vorberathung ein peremptorisches, d. h. ein die Sache entscheidendes, sofort giltiges Edict erlassen hat; aus der Motivirung, sofern er sich für dieses Verfahren — es ist der erste Fall in der Geschichte — auf Mt. 16 18ff. berufen hat¹; aus der Bestreitung Tertullian's, denn Tertullian behandelt dieses Edict nicht als ein localrömisches, sondern als ein solches, welches für die ganze Christenheit folgeschwer ist. Sobald aber einmal die Frage so gestellt war, ob der römische Bischof den übrigen Bischöfen übergeordnet sei, war eine ganz neue Situation gegeben. Wie gezeigt worden ist, ging auch noch im 3. Jahrhundert die römische Gemeinde, geleitet von ihren Bischöfen, in der Politisirung der Kirche allen anderen voran; es lässt sich ferner nachweisen, dass sie noch immer durch Unterstützungen selbst weit entfernte Gemeinden sich verband², und dass sie in Glaubensfragen angerufen wurde, ebenso wie in bürgerlichen Fragen das Recht der Stadt Rom als Instanz angerufen zu werden pflegte³.

¹ De pudic. 21: „De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis, vel, Quaecumque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem?“ Ebenso Stephanus, s. Firmilian bei Cypr. ep. 75. Dazu ist die Schilderung des Clemens Rom. in seinem Brief an Jakobus über seine eigene Einsetzung durch Petrus (c. 2) zu vergleichen. Petrus werden die Worte in den Mund gelegt: Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὁμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν. . . διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντός οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένος ἐν οὐρανοῖς. ὁῦσι γὰρ ὁ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὁ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδῶς κανόνα.

² S. den Brief des Dionysius von Alex. an den römischen Bischof Stephanus (Euseb., h. e. VII 5 2): Αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία, οἷς ἐπαρκεῖτε ἐκαστοτε καὶ οἷς νῦν ἐπεστείλατε.

³ Bei der Verurtheilung des Origenes scheint die Stimme Roms von besonderer Bedeutung gewesen zu sein; Origenes hat seine Rechtgläubigkeit in einem eigenen Schreiben an den römischen Bischof Fabian zu vertheidigen gesucht (siehe Euseb., h. e. VI 36; Hieron., ep. 84 10). Vorher hatte der römische Bischof Pontian den Origenes verurtheilt, nachdem er einen „Senat“ berufen; s. Hieron., ep. 33 (Döllinger, Hippolytus und Kallistus, S. 259f.). Wichtig ist ferner, dass sich eine Deputation von alexandrinischen Christen, welche mit der Christologie ihres Bischofs Dionysius nicht einverstanden waren, nach Rom zu dem römischen Bischof Dionysius begeben und jenen förmlich verklagt hat, ferner, dass Dionysius diese Klage angenommen und auf einer römischen Synode verhandelt hat. Gegen dies Verfahren ist ein Einwand nicht erhoben worden (Athanas., de synod.). Diese Kunde ist sehr lehrreich; denn sie beweist, dass noch immer die römische Gemeinde für diejenige gegolten hat, welche vor Allem über die Einhaltung der Bedingungen der allgemeinen Kirchenconföderation, der κοινὴ ἑνωσις, zu wachen hatte. — Dass bei Rundschreiben, auch orientalischen, die römische Gemeinde an die Spitze der Adresse gestellt wurde, darüber s. Euseb., h. e. VII 30. — Wie häufig fremde Bischöfe nach

Aus den Briefen Cyprian's geht weiter hervor, dass die römische Gemeinde als die *ecclesia principalis* galt, als die eigentliche Hüterin der Einheit der Kirche. Man mag alles Uebrige, was Cyprian (s. oben S. 384 Anm. 2) zum Ruhme der römischen Kirche und speciell der römischen *cathedra Petri* gesagt hat, aus der bestimmten Situation erklären, in der sich Cyprian befunden hat; aber die allgemeine Anschauung, dass die römische Kirche die *matrix et radix ecclesiae catholicae* sei, ist dem Cyprian nicht eigenthümlich gewesen, und der Satz, dass die „*unitas sacerdotalis*“ von Rom ausgegangen sei, ist nur der unter den neuen Verhältnissen, in denen die Kirche stand, modificirte Ausdruck für die anerkannte Thatsache, dass die römische Gemeinde die vornehmste im Kreise der Schwestergemeinden sei und als solche Recht und Pflicht gehabt habe und noch besitze, über der Einheit der Kirche zu wachen. Cyprian selbst ist freilich zur Zeit seines Verkehrs mit Cornelius noch einen Schritt weiter gegangen und hat die besondere Beziehung von Mt. 16 auf die *cathedra Petri* proclamirt; aber er hat seine Theorie in den Abstractionen „*ecclesia*“ „*cathedra*“ gehalten — die Bedeutung dieser *Cathedra* schwankt bei ihm zwischen der Bedeutung eines einmal gegebenen Factums, das als | Symbol fortwirkt, und zwischen der einer bleibenden realen Instanz —; auch ist Cyprian nicht zu der Erklärung fortgeschritten, der jeweilige Inhaber der *Cathedra Petri* habe eine besondere, an seiner Person haftende Autorität innerhalb der Gesamtkirche. Eliminirt man aus den Constructionen Cyprian's alles das, dem in seinem eigenen Sinne etwas Concretes nicht entspricht, so ist vor Allem jede Prärogative des jeweiligen römischen Bischofs zu eliminiren. Was nachbleibt, ist die besondere Stellung der römischen Gemeinde, die freilich durch ihren Bischof repräsentirt wird. Cyprian kann ganz unbefangen sagen: „*pro magnitudine sua debet Carthaginem Roma praecedere*“, und seine Theorie: „*episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*“, schliesst im Grunde jede besondere Prärogative irgend eines Bischofs aus (s. auch de unit. 4). Hier sind wir an den Punkt gelangt, der schon oben kurz angedeutet wurde: das Ergebniss der Consolidirung der Gemeinden im Reiche nach römischem Muster musste dem Ansehen und der besonderen Stellung Roms gefährlich werden und ist ihnen gefährlich geworden. War anerkannt, dass jeder Bischof in seiner — nun katholischen — Gemeinde souverän ist, war festgestellt, dass alle Bischöfe als solche Nachfolger der Apostel seien, war ferner im Begriff des bischöflichen Amtes die Qualität des Sacerdotiums hervorgetreten, hatten sich endlich die Metropolitanverbände mit ihren Vorsitzenden und ihren Synoden fest eingebürgert — kurz war überall die straffe bischöfliche und provinciale Verfassung der Kirchen erreicht und standen sich schliesslich nicht mehr Gemeinden, sondern lediglich Bischöfe gegenüber, so war damit eine neue Situation für Rom, d. h. für seinen Bischof, geschaffen. Cyprian selbst hat im Abendland vielleicht am meisten dazu beigetragen, dass Rom daselbst festgeschlossene Kirchenwesen sich gegenüber fand. Sein Verhalten im Ketzertaufstreit beweist, dass er entschlossen war, in Conflictsfällen seine Theorie von der Souveränität jedes Bischofs seiner Theorie von der nothwendigen Verbindung mit der *cathedra Petri* überzuordnen. Allein als sich jene Nivellirung der Episkopate vollzog, hatte Rom bereits Rechte er-

Rom kamen, zeigt der 19. Kanon von Arles (ann. 314): „*De episcopis peregrinis, qui in urbem solent venire, placuit iis locum dari ut offerant.*“ Für die besondere Stellung Rom's ist auch der 1. Kanon wichtig.

langt, die nicht mehr auszutilgen waren¹, und dazu — Eines konnte der römischen Gemeinde, und desshalb auch ihrem Bischofe, nicht genommen werden, selbst wo man diesem das besondere Anrecht an Mt. 16 entzog: das war der Besitz Rom's. Man konnte die Welthauptstadt verlegen, aber man konnte Rom nicht verlegen. Die Verlegung der Welthauptstadt ist aber dem Rom der Kirche schliesslich zu Gute gekommen. Bei dem Beginn der grossen Epoche, in der die Entfremdung des Orients und Occidents acut und dauernd geworden ist, hat ein Kaiser — aus politischen Gründen — die Entscheidung für diejenige Partei in Antiochien getroffen, οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν | καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστέλλοιεν². Das Interesse der römischen Kirche und

¹ Eine besondere, uns leider nicht ganz durchsichtige Bewandniss hat es mit den Fällen, die Cyprian in ep. 67 und 68 besprochen hat. Der römische Bischof muss anerkanntermassen die Macht besessen haben, den Bischof von Arles zu massregeln, während die gallischen Bischöfe diese Macht nicht besaßen (Sohm, S. 391 ff. nimmt an, dass der römische Bischof — er allein, nicht Cyprian oder die gallischen Bischöfe — die Befugniss hatte, den Bischof von Arles aus der allgemeinen Kirchengemeinschaft auszuschliessen, dass aber eine solche Excommunication keine rechtliche, sondern nur eine moralische Wirkung für die Kirchen Galliens besessen hat, weil der römische Bischof über die Kirchen Galliens nur geistliche, keine rechtliche Gewalt besessen hat). Ferner haben zwei spanische Bischöfe offenbar an den römischen Stuhl gegen ihre Absetzung appellirt, und Cyprian hat diese Appellation an sich für correct erachtet. Endlich sagt Cornelius in einem Brief (bei Euseb., h. e. VI 43 10) von sich selber: τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων διαδόχους εἰς τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἦσαν, χειροτονήσαντες ἀπεστάλκαμεν. Hier handelt es sich um Italien, und die Stelle (man muss sie im Zusammenhang lesen), macht es deutlich (s. übrigens auch die oben S. 449 in Bezug auf Calixt angeführte Stelle), dass die römische Kirche bereits vor der Mitte des 3. Jahrh. eine rechtlich wirkende Excommunicationsgewalt und die ordentliche Ordinationsgewalt in Bezug auf die Gemeinden und Bischöfe in Italien besessen hat (s. Sohm S. 389 ff.).

² Euseb., h. e. VII 30 19. Die antiochenische Kirche versuchte unter Paul von Samosata eine selbständige Entwicklung einzuschlagen. Der Sturz Paul's war der Sieg Roms. Man kann es als höchst wahrscheinlich vermuthen — sicher beweisen kann man es m. E. zur Zeit nicht — dass erst damals in Antiochien die römischen Massstäbe und Güter, apostolisch-katholische Schriften-sammlung (s. dagegen den Schriftgebrauch in der Didaskalia), apostolische Glaubensregel, apostolischer Episkopat zur Herrschaft gekommen sind, dass aber ihr Einzug etwa mit dem Episkopat des Serapion in Antiochien begonnen hat (resp. mit dem Osterstreit). Sehr merkwürdig sind hier auch die alten Erinnerungen der Kirche von Edessa, aus denen hervorgeht, dass ihr Katholisirungsprocess erst mit dem Anfang des 3. Jahrh. begonnen hat und zwar unter der Verbindung mit Rom. S. Doctr. of Addaeus p. 50 (Phillips, dazu Tixeront, Édesse p. 149 152): „Palut himself went to Antioch and received the hand of the priesthood from Serapion, bishop of Antioch. Serapion, bishop of Antioch, himself also received the hand from Zephyrinus, bishop of the city of Rome, from the succession of the hand of the priesthood of Simon Kephas, which he received from our Lord, who was there bishop of Rome 25 years, in the days of the Caesar, who reigned there XIII years.“ Zu vgl. ist damit, wie in den

das Interesse des Kaisers fielen in diesem Falle zusammen. Aber die festgeschlossenen und daher Hilfe von Aussen nur selten noch bedürftenden Kirchen in den verschiedenen Provinzen hatten fortab die Möglichkeit, ihren eigenen Interessen zu folgen, und der römische Bischof hatte sich schrittweise die neue Autorität zu erkämpfen, die — nun fussend auf einer rein dogmatischen Theorie und jede empirische Begründung nothgedrungen ablehnend —, dem Bau der Kirche widersprach, an dem die römische Gemeinde vor allen anderen gezimmert hatte. Jener Satz: „*ecclesia Romana semper habuit primatum*“ und der andere, dass „Katholisch“ im Grunde „Römisch-katholisch“ sei, ersonnen zu Ehren des jeweiligen Inhabers des römischen Stuhls und losgelöst von der profan-geschichtlichen Bedeutung der ewigen Stadt, sind grobe Fictionen; aber sie enthalten, auf die Gemeinde der Welthauptstadt bezogen, eine Wahrheit, deren Verkenennung dem Verzicht gleichkommt, den Process der Katholisirung und Unificirung der Kirchen verständlich zu machen¹.

Acten des Scharbil und Barsamya die Gleichzeitigkeit mit dem römischen Bischof Fabian hervorgehoben wird. Es heisst dort (s. Rubens Duval, *Les Actes de Scharbil et les Actes de Barsamya* Paris 1889, u. *Hist. d'Édesse* p. 130): „Barsamya [er war Bischof von Edessa z. Z. des Decius] lebte zur Zeit des Fabian, Bischofs von Rom. Er hatte die Handauflegung empfangen von Abschelama. Der hatte sie von Palut empfangen. Palut war von Serapion geweiht worden, Bischof von Antiochien, und dieser war von Zephyrin von Rom geweiht worden. Für die Stellung des Staats zur römischen Gemeinde, resp. zum römischen Bischof, der um 250 bereits eine Art von *praefectus urbis* mit seinen Regionarvorstehern, den Diakonen, ja ein *princeps aemulus* geworden war, vgl. 1) die überlieferten Aussprüche des Alexander Severus über die Christen, vor Allem den über ihre Organisation, 2) das Edict Maximinus' Thrax und die Verbannung der Bischöfe Pontian und Hippolyt, 3) die Haltung des Philippus Arabs, 4) den Ausspruch des Decius bei Cyprian ep. 55 (s. oben S. 380) und sein Vorgehen gegen die römischen Bischöfe, 5) die Haltung Aurelian's in Antiochien. Ueber den Umfang und die Organisation der römischen Gemeinde um 250 s. Euseb., h. e. VI 43.

¹ Keine blossе Schmeichelei und nicht erst für das 5. Jahrhundert giltig sind die denkwürdigen Worte in der jüngst entdeckten Appellationsschrift des Eusebius von Doryläum an Leo I. (*Neues Archiv* Bd. XI, H. 2 S. 364 f.): „*Curavit desuper et ab exordio consuevit thronus apostolicus iniqua perferentes defendere et eos qui in evitabiles factiones inciderunt, adiuvere et humi iacentes erigere, secundum possibilitatem, quam habetis; causa autem rei, quod sensum rectum tenetis et inconcussam servatis erga dominum nostrum Jesum Christum fidem, nec non etiam indissimulatam universis fratribus et omnibus in nomine Christi vocatis tribuitis caritatem, etc.*“ S. auch die nach Rom gerichteten Briefe Theodoret's.

II. Fixirung und allmähliche Hellenisirung des Christenthums als Glaubenslehre.

Viertes Capitel: Das kirchliche Christenthum und die Philosophie. Die Apologeten.

1. Einleitung¹.

Die christlichen Apologeten, von denen einige auch in kirchlichen Aemtern gestanden und auf mancherlei Weise erbauend gewirkt haben², wollten, wie sie selbst erklärten, das Christenthum behaupten, welches die christlichen Gemeinden bekannten und welches öffentlich verkündet wurde. Sie waren überzeugt, dass der christliche Glaube auf Offenbarung beruhe, und dass nur ein von Gott erleuchteter Sinn den Glauben erfassen und festhalten könne. Sie erkannten das A. T. als die entscheidende Offenbarungsurkunde Gottes an, behaupteten die Bestimmung des ganzen Menschengeschlechts für das Christenthum und hielten an der urchristlichen Eschatologie fest: hierdurch sowie durch die starke Betonung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit gewannen sie einen festen Standpunkt gegenüber dem „Gnosticismus“ und wahrten sich ihre Stellung innerhalb der christlichen Gemeinden, deren sittliche Reinheit und Kraft ihnen ein starker Beweis für die Wahrheit des Christenthums gewesen ist. In den Bemühungen der Apologeten, das Christenthum der gebildeten Welt darzulegen, liegen die Versuche griechischer kirchlicher Männer vor, die christliche Religion als Philosophie vorzustellen und sie den Auswärtigen als die höchste Weisheit und als die absolute Wahrheit zu erweisen. Diese Versuche sind nicht, wie die sog. gnostischen, von den Gemeinden abgelehnt worden, sondern

¹ Ausgabe von Otto, 9 Bde.³ 1876f. Neue Ausgabe der Apologeten (unvollendet; bisher Tatian und Athenagoras von Schwartz) in den Texten und Unters. z. altchristl. Lit.Gesch. Bd. IV. Tzschirner, Gesch. der Apologetik, 1. Th. 1805; ders., Der Fall des Heidenthums 1829. Ehlers, Vis atque potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica in doctrina apologetarum habuerit 1859.

² Dass sie, wo sie zu der christlichen Gemeinde gesprochen haben, ihr Christenthum reicher entfaltet haben als in den Apologien, ist an sich wahrscheinlich und kann aus den Fragmenten der esoterischen Schriften Justin's, Tatian's und Melito's sicher erwiesen werden. Aber diese Erkenntniss darf nicht zu der Annahme verleiten, als wären die Grundauffassungen und Interessen Justins und der Uebrigen in Wahrheit andere gewesen als sie in ihren Apologien verathen haben.

sie sind vielmehr die Grundlage der kirchlichen Dogmatik in der Folgezeit geworden. Die gnostischen Speculationen wurden präscribirt, die apologetischen dagegen legitimirt. Die Weise, in der die Apologeten das Christenthum als Philosophie dargestellt haben, fand Anerkennung. Unter welchen Bedingungen ist der weltgeschichtliche | Bund zwischen kirchlichem Christenthum und griechischer Philosophie hier geschlossen worden? Wie hat dieser Bund Anerkennung und Dauer erlangt, während doch der „Gnosticismus“ zunächst beseitigt worden ist? Das sind die beiden grossen Fragen, deren richtige Beantwortung für das Verständniss der christlichen Dogmengeschichte von fundamentaler Bedeutung ist.

Die Antwort auf diese Fragen erscheint paradox: die Thesen der Apologeten haben in den kirchlichen Kreisen schliesslich alle Bedenken überwunden und die römisch-griechische Welt gewonnen, weil sie das Christenthum rational gemacht haben, ohne seinen überlieferten historischen Stoff anzutasten oder ihm etwas hinzuzufügen. Das Geheimniss des epochemachenden Erfolges der apologetischen Theologie liegt in der Thatsache, dass diese christlichen Philosophen das Evangelium inhaltlich auf eine Formel gebracht haben, die dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entgegenkam, während sie den überlieferten positiven Stoff, die Geschichte und die Verehrung Christi miteingeschlossen, für die noch fehlende und bisher mit heissem Bemühen gesuchte Beglaubigung und Versicherung dieser vernünftigen Religion zu benutzen verstanden. In der apologetischen Theologie ist das Christenthum als die von Gott selbst herbeigeführte religiöse Aufklärung in den schärfsten Gegensatz zu allem Polytheistischen, National-Religiösen und Ceremoniellen gestellt. Mit höchster Energie ist es als die Religion des Geistes, der Freiheit und der absoluten Moral von den Apologeten proclamirt worden. Fast der gesammte positive Stoff des Christenthums ist in die Geschichte seines Eintritts in die Welt, seiner Verbreitung und seiner Beglaubigung geschoben: die Religion selbst erscheint dagegen als die nun sicher beglaubigte, vernünftige Wahrheit, die ihren Inhalt nicht erst aus geschichtlichen Thatsachen empfängt und allen Polytheismus definitiv überwindet.

Das aber war es, was man brauchte. Gewiss war in dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung auf dem Gebiete der Religion und Moral eine Fülle von Bedürfnissen und Bestrebungen lebendig. Der „Gnosticismus“ und das marcionitische Christenthum beweisen innerhalb des Raumes, den der Kirchenhistoriker zu überschauen vermag, wie verschiedene und wie tiefe Bedürfnisse sich damals geltend gemacht

haben. Aber mächtiger als alle anderen war das Verlangen, sich von der Last der Vergangenheit zu befreien, den Schutt der Culte und der sinnlosen religiösen Ceremonien abzuwerfen und den Ertrag der religiösen Philosophie, jene einfachen und grossen Sätze | von dem geistigen Gott, der Tugend und der Unsterblichkeit als sichere Wahrheiten glauben zu dürfen. Wer die Botschaft brachte, dass diese Ideen Realitäten seien, und wer in Kraft dieser Realitäten den Polytheismus und den Götzendienst für verfallen erklärte, der hatte die mächtigsten Gewalten für sich; denn für diese Predigt war die Zeit erfüllt. In der Verkündigung, dass das Christenthum Beides enthalte, die höchste Wahrheit, wie man sie bereits ahnte und in dem eigenen Geiste entdeckt hatte, und die absolut zuverlässige Verbürgung dieser Wahrheit, wie man sie wünschte, lag die Stärke der christlichen Philosophie der Apologeten. Das, was uns an ihr so dürftig erscheint, machte sie eindrucksvoll. Indem sie der allgemeinen geistigen Strömung der Zeit entgegenkam und sich nicht darauf einliess, tiefere und eigenthümliche Bedürfnisse zu befriedigen, konnte sie die deutlichste Sprache für den geistigen Monotheismus und wider den Götzendienst reden. Weil sie historisches und positives Material für die Darlegung dessen, was Religion und Moral sei, nicht brauchte, gewann sie die Kraft, die gesammte religiöse und cultische Ueberlieferung der Völker für unwerth zu erklären¹; aber aus demselben Grunde gewann sie auch die conservative Stellung gegenüber den historischen Ueberlieferungen des Christenthums. Diese wurden letztlich nicht auf ihren Inhalt geprüft — er stand von vornherein fest: jene Ueberlieferungen mochten wie immer lauten —, sondern sie wurden ausgebeutet zur Versicherung der Wahrheit, zu dem Beweise, dass die Religion des Geistes nicht auf menschlicher Meinung, sondern auf göttlicher Offenbarung beruhe. An dem Christenthum kommt eigentlich nur in Betracht, dass es Offenbarung ist, wirkliche Offenbarung. Was es offenbart, darüber bestand bei den Apologeten kein Zweifel, und desshalb war auch jede Untersuchung unnöthig. Dem Ertrage der griechischen Philosophie, der Philosophie Plato's und Zeno's, wie sie sich in den Reichen Alexander's des Grossen und der Römer fortentwickelt hatte, sollte das Christenthum Sieg und Dauer verleihen — so stellt sich uns heute

¹ D. h. soweit dieselbe deutlich mit dem Polytheismus zusammenhing. Wo das nicht der Fall war, oder nicht der Fall zu sein schien, da war man freudig bereit, die Ueberlieferungen der Völker, die wirklichen und die gefälschten, in den *catalogus testimoniorum* der geoffenbarten Wahrheit aufzunehmen.

der Fortschritt in der Entwicklung dar¹ —, und es ist wirklich die Macht geworden, die jener religiösen Philosophie als Welterkenntniss und als Moral erst den Muth gegeben hat, sich von der polytheistischen Vergangenheit zu befreien und aus den Kreisen der Gelehrten zu dem Volke hinabzusteigen. |

Hier liegt der tiefste Unterschied zwischen den christlichen Philosophen wie Justin und den christlichen Philosophen wie Valentin. Diese suchten nach einer Religion, Jene suchten — sie waren sich darüber allerdings selbst nicht klar — nach der Gewissheit für eine theistische und moralische Weltanschauung, die sie bereits besaßen. Beiden stand zunächst der Complex der christlichen Ueberlieferung, in dem sie Vieles anziehen musste, fremd gegenüber; aber Diese suchten sich diesen Complex verständlich zu machen, für Jene war es genug, dass hier Offenbarung vorlag, dass diese Offenbarung unzweifelhaft auch von dem einen, geistigen Gott, von der Tugend und von der Unsterblichkeit zeugte, und dass sie im Stande war, die Menschen für sich zu gewinnen und zu einem tugendhaften Leben zu führen. Unzweifelhaft waren Jene, äusserlich betrachtet, die Conservativen; aber sie waren es, weil sie dem Inhalte der Ueberlieferung kaum an irgend einem Punkte näher traten; die „Gnostiker“ dagegen suchten das zu verstehen, was sie lasen, und die Botschaft zu ergründen, von der sie hörten. Am charakteristischsten ist die Stellung zum A. T.: die Apologeten begnügten sich damit, in ihm eine uralte Offenbarungsurkunde gefunden zu haben und sahen in dem Buche die Wahrheit d. h. die Philosophie und die Tugend bezeugt; die Gnostiker untersuchten die Urkunde und prüften, in welchem Masse sie mit den neuen Eindrücken stimmte, die sie von dem Evangelium erhalten hatten. Zusammengefasst: die Gnostiker suchten festzustellen, was das Christenthum als Religion sei und haben, überzeugt von der Absolutheit des Christenthums, ihm bei solcher Feststellung Alles zum Geschenke dargebracht, was sie als Erhabenes und Heiliges schätzten, und Alles aus ihm entfernt, was sie als Untergeordnetes erkannten; die Apologeten strebten nach einer Begründung der religiösen Aufklärung und Moral, nach der Befestigung einer Weltanschauung, in der sie des ewigen Lebens gewiss waren, wenn sie befestigt war, und sie haben sie in dem überlieferten Christenthum gefunden.

¹ Obgleich diese Worte schon in der vorigen Auflage standen, hat mich Clemen (Justin 1890 S. 56) doch so missverstanden, als hätte ich von einer bewussten Absicht der Apologeten hier gesprochen. Solch' ein Unsinn lag mir natürlich ganz fern.

Im Grunde stellt sich in diesem Unterschied die grosse Spannung in der religiösen Philosophie des Zeitalters selbst dar (s. oben S. 120 Zusatz). Dass alle Wahrheit göttlich sei, d. h. auf Offenbarung beruhe, stand fest; aber ob diese Wahrheit schlummernder Besitz jedes Menschen sei, der nur erweckt zu werden brauche, ob sie rational d. h. lediglich moralische Wahrheit sei, oder ob die Wahrheit übersittlich, d. h. religiöser Art sein müsse, ob sie den Menschen über sich selbst hinausführen müsse, ob eine wirkliche Erlösung nöthig sei, das war die grosse Frage. Es ist letztlich der Streit zwischen Moral und Religion, der als ein nicht ausgeglichener in den Thesen der idealistischen Philosophen, in der ganzen geistigen Cultur des Zeitalters bemerkbar ist, und der in dem Gegensatz der apologetischen und der gnostischen Theologie wiederkehrt. Und wie dort die mannigfaltigsten Nuancen und Uebergänge anzutreffen sind — denn eine consequente Entwicklung ist bei Keinem zu finden — so auch hier¹; denn kein Apologet hat von dem Erlösungsgedanken ganz abgesehen (Befreiung von der Dämonenherrschaft kann nur der Logos, d. h. Gott, bewirken). Ueberall wo der Freiheitsgedanke stark betont wird, erscheint das religiöse Element (im strengen Sinne des Worts) bedroht — das ist aber durchweg bei den Apologeten der Fall —; umgekehrt überall wo die Erlösung im Mittelpunkt steht, bedarf man einer übervernünftigen Wahrheit, für die das Sittliche nicht mehr einziger Zweck ist, und die wiederum besondere Medien, eine heilige Geschichte und heilige Zeichen, nöthig hat. Der stoische Rationalismus in consequenter Ausführung ist überall dort bedroht, wo die Einsicht sich geltend macht, dass dem Weltlauf irgendwie eingeholfen werden müsse, und wo der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit den die alte Stoa vertuscht hatte, deutlich als unerträgliche Spannung, die der Mensch selbständig nicht auszugleichen vermag, empfunden wird. Das Bedürfniss nach Offenbarung hat in der Philosophie hier seinen Ausgangspunkt gehabt: die Selbst- und Weltbeurtheilung, zu der der Platonismus anleitete, das Selbstgefühl, das er durch die Loslösung des Menschen von der Natur erweckte, und die Contraste, die er aufdeckte, führten mit Nothwendigkeit zu jener Disposition, die sich in dem Bedürfniss nach einer Offenbarung äusserte. Das haben die Apologeten empfunden. Aber ihr Rationalismus gab der Befriedigung dieses Bedürfnisses eine seltsame Wendung. Nicht erst als Christen haben sie sich in Widersprüche

¹ Man beachte hier namentlich die Stellung Tatian's, der schon in seiner *Oratio ad Graecos*, obgleich er im Wesentlichen die vulgären apologetischen Thesen vertritt, „Gnostisches“ eingeflochten hat.

verwickelt; sondern die platonisch-stoischen Systeme selbst waren, als das Christenthum auf den Plan trat, bereits so complicirt, dass die Berücksichtigung der christlichen Lehren seitens der Philosophen die Schwierigkeiten für sie nicht wesentlich mehr gesteigert hat. Als Apologeten aber sind sie bestimmt eingetreten für das Christenthum als für die Lehre der Vernunft und Freiheit.

Das Evangelium ist im 2. Jahrhundert hellenisirt worden, sofern die Gnostiker es in verschiedener Weise in eine hellenische Religion für Gebildete verwandelt haben; in den Dienst, den Polytheismus zu stürzen, ist es — man darf fast sagen: unbeschens — von den Apologeten gestellt worden, indem sie behaupteten, dass das Christenthum die Verwirklichung des absolut sittlichen Theismus sei. Die christliche Religion ist nicht die erste gewesen, der dies doppelte Geschick auf griechisch-römischem Boden widerfahren ist. Ein Blick auf die Geschichte der jüdischen Religion zeigt uns eine parallele Entwicklung; ja in der Theologie der jüdischen Alexandriner und besonders Philo's ist Beides vorgebildet, die Speculationen der Gnostiker und die Thesen der Apologeten. Das Evangelium hat auch hier lediglich die Erbschaft des Judenthums angetreten¹. Schon drei Jahrhunderte vor dem Auftreten christlicher Apologeten haben griechisch gebildete Juden den Griechen die Religion Jahveh's in jener eminenten Verkürzung und Spiritualisirung vorgeführt, kraft der sie sich als die absolute und höchste Philosophie, d. h. als die Erkenntniss von Gott, der Tugend und der Vergeltung im Jenseits darstellt. Bereits jene jüdischen Philosophen haben dabei alle positiven und historischen Elemente der nationalen Religion in Theilstücke eines ungeheueren Beweisapparates für die Gewissheit jenes Theismus umgearbeitet. Die christlichen Apologeten haben diese Methode übernommen; schwerlich haben sie sie auf's neue erfunden². Wie verbreitet sie gewesen ist, zeigen uns die jüdischen sibyllinischen Orakel. Aber wie Philo nicht nur stoischer Rationalist, sondern auch hyperplatonischer Religionsphilosoph gewesen ist, so hat auch den christlichen Apologeten dieses Element nicht ganz gefehlt, wenn es auch bei Einzelnen von ihnen kaum anklingt. Seine volle Vertretung hat es bei den Gnostikern gefunden.

Diese Umsetzung der Religion in Philosophie wäre nicht möglich

¹ In steigendem Masse haben seit der Zeit des Josephus griechische Philosophen den „philosophischen“ Charakter des Judenthums anerkannt; s. Porphyr. de abst. anim. II 26, von den Juden: *ατε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*.

² Ueber das Verhältniss der christlichen Litteratur zu den Schriften Philo's vgl. Siegfried, Philo v. Alex. S. 303 f.

gewesen, wenn die griechische Philosophie sich nicht selbst in der Entwicklung zu einer Religion befunden hätte. Der eigentlich classischen Zeit der Griechen und Römer lag eine solche Umsetzung allerdings sehr ferne. Zwischen dem frommen Glauben an die Wirksamkeit und Macht der Götter, an ihre Erscheinungen und Manifestationen, und dem überlieferten Cultus einerseits, der Speculation über das Wesen und den letzten Grund der Dinge andererseits gab es kein verbindendes Band. Der Begriff eines religiösen Dogmas, das die Erkenntniss der Welt umfassen und zugleich ein Princip des Lebens abgeben soll, war auf diesem Standpunkt ein völlig unverständlicher. Aber die Philosophie (vor Allem in der Stoa) begab sich auf den Weg zu diesem Begriffe, und nach weiteren Entwicklungen suchte sie nach einer Religion vor anderen, auf die sie einzugehen vermöchte oder die ihr doch mindestens Gewissheit verleihen könnte. Die dürftigen Culte der Griechen und Römer waren dazu ungeeignet. Man blickte zu den Barbaren aus. Für die Lage der Dinge im 2. Jahrhundert ist hier nichts bezeichnender als die Uebereinstimmung zweier so grundverschiedener Männer wie Tatian und Celsus: Tatian erklärt mit Emphase, dass das Heil von den Barbaren kommt, und auch für Celsus ist es ein „truism“, dass die Barbaren befähigter seien als die Griechen, werthvolle Lehren zu finden¹. Alles war in der That vorbereitet, und es fehlte nichts.

Um die Mitte des 2. Jahrhunderts war aber das moralistisch-rationalistische Element in der Philosophie und in der geistigen Cultur der Zeit noch mächtiger als das religiös-mystische: der Neuplatonismus, unter dessen Hüllen der Trieb nach Religion, nach dem lebendigen Gott verborgen lag, war erst im Anzuge. In den christlichen Kreisen stand es nicht anders. Die „Gnostiker“ waren in der Minderzahl. Was der grossen Mehrzahl in den Gemeinden verständlich und erbaulich war, war vor Allem ein ernster Moralismus². Darum — so neu und fremd

¹ Sehr lehrreich ist es, dass Celsus (Orig. c. Cels. I 2) fortfährt, die Griechen verständen es besser, die von den Barbaren ersonnenen Lehren zu beurtheilen, zu begründen, zu ihrer Vollendung auszubilden und für die Uebung der Tugend dienlich zu machen. Das ist ganz im Sinne des Origenes, der dazu bemerkt: „Wenn ein Mann, der in den griechischen Schulen und Wissenschaften gebildet wurde, mit unserem Glauben bekannt wird, so wird er ihn nicht nur als wahr erkennen und erklären, sondern ihn auch vermöge seiner wissenschaftlichen Bildung und Gewandtheit in ein System bringen, das, was an ihm mangelhaft scheint, wenn man an ihn den Massstab griechischer Darstellung und Beweisführung anlegt, ergänzen und damit zugleich die Wahrheit des Christenthums darthun.“

² S. den Abschnitt „Justin und die apostolischen Väter“ in Engelhardt's „Christenthum Justin's des Märtyrers“ S. 375 ff. und meinen Aufsatz über den

zunächst auch das Unternehmen scheinen mochte, das Christenthum als Philosophie vorzustellen: die Apologeten schienen sich doch, soweit man sie verstand, vom christlichen common sense nicht zu entfernen, und da sie die Autoritäten nicht antasteten, sondern | schützten, auch fremden, positiven Stoff nicht einführten und zunächst den Gemeinden nichts mittheilen wollten, sondern den Auswärtigen, so blieb das erstaunliche Unternehmen — das Christenthum der Welt als die Religion vorzuführen, welche die Philosophie ist, und als die Philosophie, welche die Religion ist — innerhalb der Gemeinden unbeanstandet. Aber in welchem Sinne ist die christliche Religion als die Philosophie vorgeführt worden? Die genaue Beantwortung dieser Frage ist für die christliche Dogmengeschichte von höchstem Interesse.

2. Das Christenthum als Philosophie und als Offenbarung.

Es war ein neues Unternehmen, das auch der sonst so sorglosen Ueberlieferung wichtig geblieben ist, als Quadratus und der atheniensische Philosoph Aristides dem Kaiser Schutzschriften für die christliche Sache überreichten¹. Ungefähr ein Jahrhundert war abgelaufen, seitdem das Evangelium von Christus ausgegangen war. Man darf sagen, dass die Schutzschrift des Aristides das 2. Jahrhundert auf das significanteste eröffnet hat; an dem Schlusse dieses Jahrhunderts steht Origenes. Marcianus Aristides bezeichnet sich in seiner Schrift ausdrücklich als einen Philosophen der Athener. Seit den Tagen, da die Worte niedergeschrieben wurden: „Sehet zu, dass euch Niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung“ (Col 2 s), war es immer wiederholt worden (s. als Zeugen Celsus, passim), dass die christliche Predigt und die Philosophie etwas ganz verschiedenes seien, dass Gott die Thoren erwählt habe, und dass es nicht gelte zu erforschen und zu suchen, sondern zu glauben und zu hoffen. Jetzt trat ein Philo-

sog. 2. Brief des Clemens a. die Kor. (Ztschr. f. KG. I S. 329ff.). Engelhardt, der im Allgemeinen die Uebereinstimmungen betont, hat sie doch noch eher unter- als überschätzt. Die oben in Buch I c. 3 gegebenen Ausführungen werden, verglichen mit der Theologie der Apologeten (s. sub 3), die tiefliegende Verwandtschaft, die hier zu erkennen ist, bezeugen.

¹ S. Euseb., h. e. IV 3. Von der Apologie des Quadratus ist nur ein Satz erhalten; die des Aristides besitzen wir jetzt syrisch; ferner ist sie in der Historia Barlaam et Joasaph in der Originalsprache nachgewiesen; endlich ist auch ein grösseres armenisches Bruchstück vorhanden, s. die editio princeps von Harris und Robinson in den Texts and Studies I¹ 1891. Deutsche Uebersetzung und Commentar von Raabe in den Texten u. Unters. IX 1892. Eusebius sagt, die Apologie sei dem Kaiser Hadrian übergeben worden; aber die Aufschrift im Syrischen lautet an den Kaiser Titus Hadrianus Antoninus.

soph als Philosoph für das Christenthum ein. Wie er den Inhalt des Christenthums im Eingang seiner Rede zusammengefasst hat, hat er wirklich als Philosoph gesprochen und das Christenthum als Philosophie vorgeführt. Aber indem Aristides den reinen Monotheismus an die Spitze gestellt und dargelegt hat, hat er eben dasselbe als das Wichtigste hervorgehoben, was auch die einfältigen Christen als das Höchste schätzten¹, und indem er nicht nur den supranaturalen Ursprung der christlichen Lehre, verkündet | durch den Sohn des hoherhabenen Gottes, sondern auch die fortgehende Inspiration der Gläubigen — des neuen Geschlechts (nicht eine neue Schule) — betont hat, hat er die Eigenart dieser Philosophie als einer göttlichen Wahrheit auf das bestimmteste bekannt: das Christenthum ist Philosophie, weil es einen rationalen Inhalt hat, weil es über die Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluss bringt, um die sich alle wahrhaften Philosophen bemüht haben; aber es ist keine Philosophie, ja eigentlich der conträre Gegensatz zu ihr, sofern es aus Offenbarung stammt und durch Gotteswirkung fortgepflanzt wird, d. h. einen supranaturalen, göttlichen Ursprung hat, auf dem schliesslich allein die Wahrheit und Gewissheit seiner Lehre beruht. Dieser Gegensatz zur Philosophie zeigt sich vor Allem auch in der unphilosophischen Form, in der die christliche Predigt ausgegangen ist. Das ist die These, die alle Apologeten von Justin bis zu Tertullian einstimmig vertreten², und die vor ihnen jüdische Philosophen aufgestellt und vertheidigt haben. Sie lässt allerdings sehr verschiedene Ausprägungen zu. Wichtig ist es schon, ob man die erste oder die zweite Hälfte betont, ferner ob man das „allgemein Verständliche“ überhaupt zur „Philosophie“ rechnen oder ob man es als das „Natürliche“ von ihr abtrennen will. Es lässt endlich die These die Stellung, die man zu den griechischen Philosophen einzunehmen hat, noch offen, und sie kann desshalb von hier aus wiederum in verschiedenartiger Weise ausgeprägt werden. Aber ist der Widerspruch, den sie enthält, nicht empfunden worden? Der Inhalt der Offenbarung soll rational sein; aber bedarf das Rationale einer Offenbarung? Wie die These von den einzelnen Apologeten verstanden worden ist, ist zu untersuchen.

¹ S. Herm., Mand. I.

² Auch für die Alexandriner ist sie unter Vorbehalten noch giltig; siehe namentlich Orig. c. Cels. I, 62.

Aristides. Er legt zuerst den Monotheismus und die monotheistische Kosmologie dar (Gott als Schöpfer und Beweger des Alls, als das geistige, vollkommene, allmächtige Wesen, dessen alle Dinge bedürfen und das Nichts bedarf). Im 2. Capitel unterscheidet er drei (nach dem griechischen Text), resp. vier (nach dem Syrer) Menschenklassen (dort: Polytheisten, Juden, Christen; jene getheilt in Chaldäer, Griechen, Aegypter; hier: Barbaren, Griechen, Juden, Christen) und giebt ihren Ursprung an. Die Christen leitet er von Jesus Christus ab und reproducirt das christliche Kerygma (Sohn des höchsten Gottes, Jungfrauengeburt, 12 Schüler, Kreuzestod, Begräbniss, Auferstehung, Himmelfahrt, Missionsthätigkeit der 12 Jünger). Hierauf folgt vom 3. Capitel ab eine Kritik des Polytheismus, resp. der falschen Theologie der Barbaren, Griechen, Aegypter (bis c. 12). Im 13. Cap. werden die griechischen Schriftsteller und Philosophen kritisirt und werden die griechischen Mythen als solche aufgelöst. Im 14. Cap. werden die Juden vorgeführt (sie sind Monotheisten und ihre Ethik wird gerühmt; aber es wird ihnen dann Engeldienst und ein falscher Cultus vorgeworfen). Im 15. Cap. folgt eine Schilderung der Christen — sie sind es, die die Wahrheit gefunden haben, weil sie den Schöpfer Himmels und der Erde kennen — d. h. vor allem ihres reinen, heiligen Lebens. Diese Schilderung setzt sich noch im 16. und 17. Cap. fort: „Neu ist dieses Volk, und eine göttliche Beimischung ist in ihm.“ Die christlichen Schriften werden dem Kaiser empfohlen.

Justin¹. In seiner Eingabe an die Kaiser hat sich Justin selbst nicht, wie Aristides, als Philosoph bezeichnet. Als einfacher Christ ist er für die gehassten und verfolgten Christen aufgetreten. Aber gleich in dem ersten Satze seiner Apologie stellt er sich auf den Boden der Frömmigkeit und Philosophie, auf dem nach dem Urtheil der Zeit und nach eigener Absicht die frommen und philosophischen Kaiser selbst stehen wollten. Auf den λόγος σώφρων beruft er sich ihnen gegenüber in ganz stoischer Weise. Die Wahrheit setzt er — ebenfalls stoisch — den δόξαις παλαιῶν entgegen². Eine blossе captatio benevolentiae sollte das nicht sein. Justin hätte sonst nicht hinzugefügt: „Dass ihr Fromme und Weise und Wächter der Gerechtigkeit und Freunde der Bildung heisst, das hört ihr allenthalben, ob ihr es aber auch seid, das wird sich zeigen“³. Sein ganzes Exordium ist darauf berechnet, den Kaisern darzuthun, dass sie das Verbrechen, welches die Richter des Sokrates begangen haben, hundertfach zu wiederholen in Gefahr sind⁴. Als ein zweiter Sokrates — so spricht Justin im Namen aller Christen zu den Kaisern. Die Ueberzeugungen des Weisesten der

¹ Semisch, Justin der M. 2 Bde. 1840f. Aubé, S. Justin, phil. et mart. 2. Abdruck 1875. Weizsäcker, Die Theol. des M. Justinus in Jahrb. f. deutsche Theol. 1867, S. 60 ff. v. Engelhardt, Christenthum Justin's 1878; derselbe, „Justin“ in Herzog's RE.² Stählin, Justin d. M. 1880. Clemen, Die religionsphil. Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justin's Apologie 1890. Flemming, Z. Beurtheilung des Christenthums Justin's d. M. 1893. Duncker, Logoslehre Justin's 1848. Bosse, Der präexistente Christus des Justinus 1891.

² Apol. I 2 p. 6 ed. Otto.

³ Apol. I 2 p. 6 sq.

⁴ S. die von Otto nachgewiesenen, zahlreichen philosophischen Citate und Anspielungen in der justinischen Apologie. Namentlich die Apol. Socrat. ap. Plat. ist stark benutzt.

Griechen sollen sie aus dem Munde der Christen vernehmen. Ueber das Leben und die Lehrsätze (βίος καὶ μαθήματα) derselben will Justin die Kaiser aufklären. Nichts soll verschwiegen werden; denn Nichts ist zu verschweigen.

Justin hat diese Zusage besser gehalten als irgend einer seiner Nachfolger. Eben desshalb hat er die Christengemeinden auch nicht als Philosophenschulen geschildert (c. 61—67). Aber noch mehr: an der ersten Stelle, wo er von den griechischen Philosophen spricht¹, zieht er lediglich eine Parallele. Schlechte Christen und Scheinchristen, meint er, giebt es ebenso, wie es Philosophen giebt, die es nur dem Namen und dem äusseren Auftreten nach sind. Auch solche habe man schon in alter „Philosophen“ genannt, selbst wenn sie den Atheismus gepredigt haben. Unter die Philosophen will also Justin allem Anschein nach die Christen nicht gerechnet wissen. Aber bedeutungsvoll ist es doch wohl, dass sich bei den Christen eine Erscheinung wiederholt, die sonst nur bei den Philosophen beobachtet ist; und — wie sollten ihn seine Adressaten verstehen? An derselben Stelle spricht er zum ersten Mal von Christus. Er führt ihn mit der schlichten und verständlichen Formel ein: ὁ διδάσκαλος Χριστός². Gleich darauf preist er den Sokrates, weil er die Nichtigkeit und den Betrug der bösen Dämonen aufgedeckt habe, und führt seinen Tod auf dieselben Ursachen zurück, die jetzt bei der Verurtheilung der Christen wirksam seien. Jetzt kann er das Letzte sagen: Sokrates hat in Kraft der „Vernunft“ den Aberglauben aufgedeckt; in Kraft derselben Vernunft hat es der Lehrer gethan, dem die Christen folgen; aber dieser Lehrer war die Vernunft selber; sie war in ihm sichtbar, ja sie ist in ihm leibhaftig erschienen³.

Ist das Philosophie oder ist es Mythos? Das Paradoxeste, was der Apologet mitzutheilen hat, knüpft er an die höchste Erinnerung, die seine Adressaten als Philosophen besitzen. In demselben Satze, in welchem er Christus als den Sokrates der Barbaren⁴, das Christenthum somit als eine sokratische Lehre erscheinen lässt, trägt er eine unerhörte Auffassung vor: der Lehrer Christus die menschgewordene Vernunft Gottes.

Nirgendwo hat Justin diese Ueberzeugung abzuschwächen oder umzudeuten | versucht. Er hat auch seine Adressaten darüber nicht im Zweifel gelassen, dass seine Behauptung keine speculative Beweisführung zulässt. Dass die Philosophie es nur mit Dingen zu thun hat, die immer sind, weil sie immer waren, so lange dieser Weltlauf dauert, darüber ist er selbst nicht im Unklaren. Kein Stoiker hat die Paradoxie, dass ein einmal Eingetretenes ein Werthvolles sein soll, stärker empfinden können als Justin. So gewiss es ihm ist, dass den „vernünftigen“ Kaisern die Annahme, die „Vernunft“ sei der Sohn Gottes, als eine vernünftige erscheinen wird⁵, so wohl weiss er, dass alle Philosophie ihn bei jener

¹ Apol. I 4 p. 16; dazu I 7 p. 24 sq. I 26.

² Apol. I 4 p. 14.

³ Apol. I 5 p. 18 sq., s. auch I 14 fin.: οὐ σοφιστής ὑπῆρχεν ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.

⁴ L. c.: οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἑλλήσι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἡλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.

⁵ Das räumt auch Celsus ein oder lässt es vielmehr seinen Juden anerkennen (Orig. c. Cels. II 31). Lib. VI 47 adoptirt er den Satz der „Alten“, dass die Welt Gottes Sohn sei.

anderen Behauptung im Stich lässt, und dass er sich mit ihr scheinbar den verächtlichen Mythen der bösen Dämonen nähert.

Aber einen Beweis, wenn auch keinen speculativen, so doch einen sicheren, giebt es allerdings. Dieselben uralten Urkunden, welche die sokratische und übersokratische Weisheit der Christen enthalten, bezeugen durch Weissagungen, die eben desshalb keinem Zweifel unterliegen, dass der Lehrer Christus die menschgewordene Vernunft ist; denn bis auf das Genaueste stimmt die Geschichte zu dem prophetischen Wort. Sofern sich aber jene Schriften im legitimen Besitze der Christen befinden und das Hervortreten dieser Genossenschaft in der Welt schon im Anfang der Dinge verkündet haben, bezeugen sie weiter, dass, weil die christliche Lehre so alt ist als die Welt, in gewisser Weise auch die Christen sich bis zum Anfang der Welt hinauf datiren dürfen (dieser Gedanke fehlt bei Aristides noch).

Der neue Sokrates, der bei den Barbaren erschienen ist, ist also doch ein ganz Anderer als der Sokrates der Griechen, und darum sind auch seine Anhänger mit den Schülern der Philosophen nicht zu vergleichen¹. Eine weltgeschichtliche Veranstaltung Gottes hat vom Ursprung der Dinge her die vernünftige Lehre durch Propheten kundgethan und das sichtbare Erscheinen der Vernunft selbst vorbereitet. Dieselbe Vernunft, welche die Welt geschaffen und geordnet hat, hat Menschengestalt angenommen, um die ganze Menschheit für sich zu gewinnen. Alle Vorkehrungen sind getroffen, die es Jedem, dem Griechen und dem Barbaren, dem Gebildeten und dem Ungebildeten, leicht machen, alle Lehren der Vernunft zu erfassen, ihre Wahrheit zu erproben, ihre Kraft im Leben zu bewähren — was kann daneben noch die Philosophie bedeuten, wie kann an eine Philosophie hier gedacht werden?

Und doch — nur mit der Philosophie kann die Lehre der Christen verglichen werden; denn sofern diese die echte ist, lässt sie sich auch vom Logos leiten, und umgekehrt: was die Christen lehren von dem Vater der Welt, von der Bestimmung des Menschen, von dem Adel seiner Natur, von der Freiheit und von der Tugend, von der Gerechtigkeit und von der Vergeltung, davon haben die Weisesten bei den Griechen auch gezeugt. Sie haben freilich nur gestammelt, die Christen reden; aber sie reden keine unverständliche und unerhörte Sprache; sondern sie reden mit den Worten und in der Kraft der Vernunft. Die wunderbare Veranstaltung, die der Logos selbst durchgeführt, in der er das Menschengeschlecht geadelt, weil zur Besinnung auf seinen Adel zurückgeführt hat, nöthigt Niemanden dazu, fortan das Vernünftige für das Unvernünftige, die Weisheit für die Thorheit zu achten. Aber ist die christliche Weisheit nicht | eine göttliche? Wie kann sie dann die natürliche sein, und welcher Zusammenhang kann zwischen ihr und der Weisheit der Griechen bestehen? Justin hat dieser Frage die höchste Aufmerksamkeit geschenkt; aber er ist keinen Augenblick zweifelhaft gewesen, wie die Antwort lauten muss. Wo das Vernünftige sich offenbart hat, da ist stets die göttliche Vernunft wirksam gewesen; denn darin besteht die hohe Ausstattung des Menschen, dass er einen Theil der göttlichen Vernunft eingepflanzt erhalten hat, und dass er deshalb bei beharrlichem Streben nach Wahrheit und Tugend die göttlichen Dinge,

¹ S. Apol. II 10 fin.: Σωκράτης οὐδεὶς ἐπέσθη ὑπὲρ τούτου τοῦ δόγματος ἀποθνήσκειν· Χριστῷ δὲ τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι . . . οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλόλογοι μόνον ἐπέσθησαν.

wenn auch nicht vollkommen und deutlich, zu erkennen vermag. Wo der Mensch sich auf sein wahres Wesen und auf seine Bestimmung besinnt, also zu sich selber kommt, da offenbart sich bereits an ihm und durch ihn die göttliche Vernunft. Als Besitz des Menschen, in der Schöpfung ihm geschenkt, ist sie sein innerstes Eigenthum und die sein Wesen überragende und bestimmende Kraft zugleich¹. Alles Vernünftige beruht auf Offenbarung. Um das wirklich zu sein, was er sein soll, bedarf der Mensch von Anfang an der Einwirkung jener göttlichen Vernunft, welche die Welt um des Menschen willen geschaffen hat und darum den Menschen über die Welt zu Gott erheben will².

¹ Die Aussagen Justin's lassen es zweifelhaft, ob die Menschheit, sofern sie nicht christlich ist, nur ein σπέρμα τοῦ λόγου als natürlichen Besitz hat oder ob bei Einigen dieses σπέρμα durch die Einwirkungen des ganzen Logos (Inspiration) erhöht worden ist. Diese Amphibolie liegt aber in dem nicht weiter erörterten Verhältniss von ὁ λόγος τὸ σπέρμα τοῦ λόγου begründet und darf daher nicht beseitigt werden. Einerseits wird das Treffliche, welches die Dichter und Philosophen gefunden haben, einfach auf τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου zurückgeführt (Apol. II 8) auf das in der Schöpfung gesetzte μέρος σπερματικοῦ λόγου (ibid.), an das die menschliche εὐρεσις καὶ θεωρία angeknüpft hat (II 10). In diesem Sinne heisst es von ihnen Allen, dass sie „nach menschlicher Weise die Dinge mittelst der Vernunft zu durchschauen und zu beweisen versucht haben“, und Sokrates gilt nur als der πάντων ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον (ibid.); auch seine Philosophie, wie alle bisherige Philosophie, ist eine φιλοσοφία ἀνθρώπων (II 15). Aber andererseits ist Christus von Sokrates, ἀπὸ μέρους freilich, erkannt worden; denn „Christus war und ist der Logos, der in jedem Menschen wohnt.“ Ferner soll das μέρος τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου dazu befähigen, das, was dem Logos überhaupt verwandt ist (τὸ συγγενές), zu erkennen (II 13). Somit darf nicht nur gesagt werden: ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ (ibid.), sondern auf Grund der „Theilnahme“, die Alle an der Vernunft erhalten haben, ist zu behaupten, dass Alle, die mit dem Logos (μετὰ λόγου) gelebt haben (der Ausdruck musste doppelsinnig sein), Christen gewesen sind, bei den Griechen vor Allem Sokrates und Heraklit (I 46). Auch der dem Menschen eingepflanzte Logos gehört nicht in dem Sinne zur Natur des Menschen, dass man nicht sagen dürfte ὑπὸ λόγου διὰ Σωκράτους ἡλέγχθη κτλ. (I 5). Dennoch hat nicht αὐτὸς ὁ λόγος in Sokrates gewirkt; denn dieser ist nur in Christus erschienen (ibid.). Daher: die vorwiegende Betrachtung bei Justin war die, welche er am Schluss der 2. Apologie zum Ausdruck gebracht hat (II 15: neben dem Christenthum giebt es nur menschliche Philosophie), und welche er II 13 fin., nicht ohne Berücksichtigung der entgegenstehenden, also präcisirt hat: „Alle (nichtchristlichen) Schriftsteller konnten vermöge des innewohnenden angeborenen Samens des Logos das wahrhaft Seiende erkennen — aber nur dunkel. Denn ein Anderes ist die σπορά und das μίμημα einer Sache, die nach dem Mass der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas Anderes die Sache selbst, die zu besitzen und nachzuahmen durch göttliche Gnade verliehen wird.“

² „Um des Menschen willen“ (stoisch) Apol. I 10 II 4 5 Dial. 41 p. 260 A. — Apol. I 8: „Nach dem ewigen und reinen Leben begehrend, streben wir nach dem Aufenthalte in der Gesellschaft Gottes, des Vaters und Schöpfers aller Dinge, und wir eilen zum Bekenntniss, weil wir überzeugt sind und fest glauben, dass jenes Glück wirklich erreichbar ist.“ Dass der Logos solche Ueberzeugung hervorgerufen und Muth und Kraft geweckt hat, wird häufig gesagt.

Man kann, so scheint es, nicht stoischer reden. Aber diese Gedankenreihe erhält eine Ergänzung, die sie limitirt. Es bleibt der Offenbarung doch ihre besondere und einzigartige Bedeutung. Denn Niemand, der nur das durch die Schöpfung gesetzte σπέρμα τοῦ λόγου besessen hat — mag er ihm auch ausschliesslich in der Erkenntniss und in dem Leben gefolgt sein —, hat die ganze Wahrheit zu erfassen und überzeugungskräftig mitzuthellen vermocht. Mögen Sokrates und Heraklit auch Christen genannt werden können, die Bezeichnung bleibt doch eine uneigentliche. Die Vernunft ist überall da mit der Unvernunft behaftet, die Gewissheit der Wahrheit ist unsicher, wo nicht der ganze Logos wirksam gewesen ist; denn gegenüber den in der Welt wirksamen Mächten des Bösen und Sinnlichen — den Dämonen — ist die natürliche logische Ausstattung der Menschen unkräftig. Man muss daher an die Propheten glauben, in denen der ganze Logos geredet hat. Wer das thut, der muss auch nothwendig an Christus glauben; denn die Propheten haben unzweideutig auf ihn als auf die vollkommene Erscheinung des Logos hingewiesen. Gemessen an der Fülle, Klarheit und Sicherheit der durch den Logos-Christus gebrachten Erkenntniss erscheint alles von ihm unabhängige Wissen als ein nur menschliches, auch wenn es aus dem Logischen geflossen ist. Somit ist die stoische Folgerung abgeschnitten. Es bedarf einer besonderen Offenbarung, die den von den Dämonen verblendeten und geknechteten Menschen hilft. Sie lehrt freilich nichts Neues, und sofern sie vom Anbeginn der Welt, immer sich selbst gleich, vorhanden gewesen ist, ist sie in diesem Sinn auch nichts Ausserordentliches. Sie ist die göttliche Hilfe, die dem unter die Macht der Dämonen gerathenen Menschen gewährt ist, und die ihn in den Stand setzt, seiner Vernunft und Freiheit zum Guten zu folgen. Durch die Erscheinung Christi ist diese Hilfe allen Menschen zugänglich geworden. Dämonenherrschaft und Offenbarung, das sind die correlaten Begriffe. Gäbe es jene nicht, so wäre diese nicht nothwendig. Je nachdem man die perniciosen Folgen jener Herrschaft höher oder geringer anschlägt, steigt oder fällt der Werth der Offenbarung. Sie kann nicht weniger sein als die nothwendige Versicherung der Wahrheit, und sie kann nicht mehr sein als die Kraft, welche die unverlierbare Anlage des Menschen entwickelt und reift und die Menschen von der Herrschaft der Dämonen befreit.

Darnach verhält sich die Lehre der Propheten und Christi zur natürlichen Philosophie — auch zur höchsten — wie das Vollkommene zum Theil¹, wie das

¹ Diese Betrachtung hat Justin an zwei Stellen (I 44 59) dadurch aufgehoben, dass er alle probehaltigen Erkenntnisse der Dichter und Philosophen (mit den alexandrinischen Juden) auf Entlehnungen aus den ATlichen Büchern (Moses) zurückführt. Was soll dann noch das σπέρμα λόγου ἔμφοτον? Hat es Justin gar nicht ernsthaft genommen? Wollte er sich lediglich seinen Adressaten accommodiren? Das wird man nicht behaupten dürfen. Wohl aber ist die Reception jener jüdischen Betrachtung der Weltgeschichte ein Beweis dafür, dass Justin die Folgen der Dämonenherrschaft so hoch veranschlagt hat, dass er dem auf sich selbstgestellten σπέρμα λόγου ἔμφοτον nichts mehr zutraute, und ihm daher Wahrheit und prophetische Offenbarung untrennbar wurden. Doch ist das innerhalb der Apologie nicht die für entscheidende Betrachtung. Er ist bei jener Annahme offenbar von einer Tradition abhängig, während seine eigentliche Meinung „liberaler“ gewesen ist.

Gewisse | zum Ungewissen und darum auch wie das Bleibende zum Vergänglichem. Denn dies ist nun das Letzte: das Christenthum ist bestimmt, der menschlichen, natürlichen Philosophie ein Ende zu machen. Wenn das Vollkommene da ist, muss das Stückwerk aufhören. Justin hat diese Ueberzeugung auf den deutlichsten Ausdruck gebracht: das Christenthum, d. h. die durch Christus besiegelte und Allen zugängliche prophetische Lehre, macht der menschlichen Philosophie, die mit ihr so verwandt ist, dass man sie eine christliche nennen kann, ein Ende, weil sie alles das leistet und noch viel mehr, was jene geleistet hat, und weil sie die unsicheren und mit Irrthum vermengten Speculationen der Philosophen in zweifellos gewisse Dogmen verwandelt¹. Die praktische Folgerung, die Justin in seiner Eingabe aus diesen Darlegungen zieht, lautet nun dahin, dass die Christen mindestens den Anspruch an die Behörden stellen dürfen, als Philosophen behandelt zu werden (Apol. I 7 20 II 15). Dieser Anspruch sei ein um so gerechterer, als selbst solche Leute die Freiheit der Philosophen geniessen, welche lediglich den Namen derselben tragen, während sie in Wahrheit unsittliche und verderbliche Lehren vorbringen². |

¹ Hierzu vgl. folgende Stellen: Apol. I 20: Hier werden eine Reihe der wichtigsten, den Philosophen und den Christen gemeinsamen Lehren aufgezählt. Dann heisst es: „Wenn wir nun in einzelnen Stücken sogar Aehnliches wie die bei euch geehrten Philosophen lehren, in manchen aber erhabener und göttlich, und zwar wir allein so, dass die Sache bewiesen ist u. s. w.“ Apol. I 44 II 10 13 werden Unsicherheit, Irrthum und Widersprüche bei den grössten Philosophen constatirt. Die christlichen Lehren sind erhabener als alle menschliche Philosophie (II 15). „Erhabener als jegliche menschliche Lehre sind offenbar unsere Sätze, weil der für uns erschienene Christus die ganze Fülle der Vernunft (τὸ λογικὸν τὸ ἔλον) gewesen ist“ (II 10). „Nicht sind fremd (ἀλλότρια) die Grundsätze Plato's den Lehren Christi, aber sie sind nicht in jeder Beziehung übereinstimmend. Dasselbe gilt von den Stoikern“ (II 13). „Aus der Schule Plato's muss man austreten“ (II 12). „Sokrates hat Niemanden so überzeugt, dass er für die von ihm verkündete Lehre hätte sterben wollen; Christo aber haben nicht nur Philosophen und Philologen geglaubt, sondern auch Handwerker und ganz gemeine, ungebildete Leute“ (II 10). Eben dort, und das ist vielleicht die stärkste Entgegensetzung, die zwischen Logos und Logos bei Justin findet, heisst es ganz allgemein vom Christenthum: δὲνάμις ἐστὶ τοῦ ἀρρήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου κατασκευή (s. auch I 14 und sonst).

² Bei der Beurtheilung der griechischen Philosophen seitens Justin's sind noch zwei Punkte beachtenswerth. Erstens scheidet er sehr scharf zwischen den wirklichen und den Namen-Philosophen. Die letzteren sind ihm vor Allem die Epikuräer. Sie sind ohne Zweifel I 4 7 26 gemeint (I 14: Atheisten). Epikur und Sardanapal werden II 7, Epikur und die unsittlichen Dichter II 12 zusammengestellt, und am Schluss II 15 wird Epikur der schlimmsten Gesellschaft beigezählt. Aber auch die Cyniker scheinen nach II 3 fin. (ἀδύνατον Κονικῶ, ἀδιάφορον τὸ τέλος προθεμένῳ, τὸ ἀγαθὸν εἶδέναι πλὴν ἀδιαφορίας) ausserhalb der Gesellschaft der wirklichen Philosophen zu stehen. Diese setzt sich vornehmlich aus Sokrates, Plato, den Platonikern und Stoikern, ferner aus Heraklit u. A. zusammen. Von diesen haben die Einen diese, die Anderen jene Lehren richtiger erkannt. Die Stoiker waren vorzüglich in der Ethik (II 7); Plato hat die Gottheit und die Welt richtiger beschrieben. Bemerkenswerth aber — und das

In dem Dialog mit dem Juden Trypho, der ebenfalls auf heidnische Leser berechnet ist, hat Justin den Gedanken der Existenz eines *σπέρμα λόγου ἑμφοτον* in jedem Menschen nicht mehr verwerthet. Man erkennt hieraus, dass er nicht von principieller Bedeutung für ihn gewesen ist. Wohl nennt er die christliche Lehre eine Philosophie¹, aber sofern sie dies ist, ist sie „die einzig sichere und heilsame Philosophie.“ Die sogenannten Philosophien stellen zwar die richtigen Fragen, aber sie sind unfähig zu richtigen Antworten. Denn die Gottheit, welche alles wahre Sein umfasst, und deren Erkenntniss allein die Glückseligkeit ermöglicht, wird nur so weit erkannt, als sie sich selbst zu erkennen giebt. Die wahre Weisheit ruht daher ausschliesslich auf Offenbarung. Sie ist somit jeder menschlichen Philosophie entgegengesetzt, weil Offenbarung nur in den Propheten und in Christus gegeben ist². Der Christ ist der Philosoph³, weil im Grunde der Platoniker und der Stoiker keine Philosophen sind. Der Titel | „Philosophie“ für das Christenthum soll also Christen und Philosophen nicht näher zusammenbringen. Wohl aber besagt er, dass die christliche Lehre, die auf der Erkenntniss Christi ruht und zur Glückseligkeit führt⁴, eine vernünftige ist.

ist das zweite — ist, dass Justin die griechischen Philosophen principiell als eine Einheit gefasst und daher bereits in den Abweichungen derselben von einander einen Beweis der Unvollkommenheit ihrer Lehre gesehen hat. Sofern sie alle unter den Gesamtbegriff „die (menschliche) Philosophie“ fallen, ist die Philosophie durch die verschiedenen Meinungen, die sie umfasst, gekennzeichnet. Diese Betrachtungsweise hat sich dem Justin ergeben, weil sich ihm die höchste Wahrheit, welche der menschlichen Philosophie verwandt und entgegengesetzt ist, in einem geschlossenen Kreise von Anhängern darstellte. Sehr geschickt hat Justin aus den Evangelien die Stellen ausgewählt (I 15—17), die das „philosophische“ Leben der Christen beweisen, wie er es c. 14 geschildert hat. Hier ist Justin von Schönfärberei nicht freizusprechen (vgl. Aristides), auch nicht von Uebertreibung (s. z. B. den absoluten Satz: *ἂ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες*). Die philosophischen Kaiser sollten hier an das „*φίλοις πάντα κοινά*“ denken. Doch hat Justin selbst I 67 die Schilderung auf das richtige Mass zurückgeführt. — Bemerkenswerth ist der Hinweis Justin's auf den unschätzbaren Nutzen, den das Christenthum dem Staat gewährt (s. besonders I 12 17), ähnlich die späteren Apologeten.

¹ Dial. 8. Der Dialog nimmt im Allgemeinen und im Speciellen eine positivere Haltung ein als die Apologie. Bedenkt man, dass beide Werke auch für die Gemeinden bestimmt sind, und dass andererseits auch der Dialog auf das gebildete heidnische Publikum berechnet ist, so darf man vielleicht annehmen, dass sich in beiden Schriften ein Stufengang christlicher Belehrung darstellen sollte (der Dialog blickt an einer Stelle ausdrücklich auf die Apologie zurück). Die altkirchliche apologetische Polemik scheint von Justin ab durchweg die Methode fest gehalten zu haben, die Streitschriften gegen die Griechen als Vorhalle christlicher Erkenntniss auszugestalten und in den Streitschriften gegen die Juden diese Erkenntniss weiterzuführen.

² Dial 2 sq. Dass Justin's Christenthum auf theoretischem Skepticismus gegründet ist, geht aus der Einleitung zum Dialog deutlich hervor.

³ Dial. 8: *ὁὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.*

⁴ Dial. I. c.: *παρέστιν σοὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ἐπιγινῶντι καὶ τελείῳ γενομένῳ εὐδαιμονεῖν.*

Athenagoras. Die Bittschrift für die Christen, die Athenagoras, „der christliche Philosoph von Athen“, den Kaisern Marc Aurel und Commodus eingereicht hat, bezeichnet das Christenthum nirgendwo ausdrücklich als Philosophie noch weniger die Christen als Philosophen¹. Aber auch Athenagoras fordert gleich im Eingange seiner Schrift für die christlichen Lehren die Duldung, welche allen philosophischen Lehrmeinungen seitens des Staates zu Theil wird². Er begründet die Forderung durch den Hinweis darauf, dass der Staat nur den praktischen Atheismus bestrafe³, und dass der „Atheismus“ der Christen eine Gotteslehre sei, wie sie die vorzüglichsten Philosophen, Pythagoräer, Platoniker, Peripatetiker und Stoiker aufgestellt hätten, denen zudem erlaubt sei, über das Thema „Gottheit“ was ihnen immer beliebt zu schreiben⁴. Der Apologet concedirt sogar noch mehr: „Wenn nicht auch Philosophen die Existenz eines Gottes anerkennen würden, wenn nicht auch sie die erwähnten Götter zum Theil sich als Dämonen, andere als Materie, andere als geborene Menschen dächten, dann würden wir allerdings mit Fug und Recht als Fremde vertrieben“⁵. Er stellt sich also auf den Standpunkt, dass der Staat ein Recht habe, Leute mit völlig neuen Lehren nicht zu dulden. Nimmt man hinzu, dass er durchweg voraussetzt, die Weisheit und Frömmigkeit der Kaiser reiche aus, um die Wahrheit der christlichen Lehre zu prüfen und zu billigen⁶, dass er sie selbst lediglich als die vernünftige Lehre vorführt⁷, und dass er, die Fleischesauferstehung ausgenommen, alle positiven und anstössigen Lehren des Christenthums bei Seite lässt⁸, so kann es scheinen, als ob dieser Apologet sich in seiner Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zur Weltweisheit sehr bestimmt von Justin unterscheide.

Dies ist auch nicht zu verkennen: für Athenagoras ist die Offenbarung in den Propheten und in Christus völlig identisch. Aber an einem sehr entscheidenden Punkte ist er einer Meinung mit Justin; ja er hat sich noch unumwundener als dieser ausgesprochen, da er die Annahme eines *σπέρμα λόγου ἔμφοτον* nicht vorträgt: die Philosophen sind sämmtlich unfähig gewesen, die volle Wahrheit zu erkennen, da sie über Gott nicht von Gott lernen wollten, sondern vielmehr von sich selbst. Die wahre Weisheit ist aber nur von Gott zu lernen, d. h. von seinen Propheten; sie beruht einzig und allein auf Offenbarung⁹. Also | auch hier wieder der Gedanke, dass das wahrhaft Vernünftige seinem Ursprung nach supranatural sei. So ernst nimmt es übrigens Athenagoras mit diesem Satze, dass er jede Demonstration des „Vernünftigen“, so einleuchtend sie auch erscheinen mag, für unzureichend erklärt. Auch das Einleuchtendste — z. B. der Monotheismus — wird erst dann aus dem Bereiche des bloss menschlichen Meinens in die Sphäre sicherer Gewissheit erhoben, wenn es aus der Offenbarung sich

¹ S. namentlich das Schlusscapitel.

² Suppl. 2.

³ Suppl. 4.

⁴ Suppl. 5—7.

⁵ Suppl. 24 (s. dazu Aristides c. 13).

⁶ Suppl. 7 fin. u. ö.

⁷ Z. B. Suppl. 8. 35 fin.

⁸ Der gekreuzigte Mensch, die Menschwerdung des Logos u. s. w. fehlen. Es ist überhaupt über Christus Nichts gesagt.

⁹ Suppl. 7.

bestätigen lässt¹. Das vermögen allein die Christen. Sie sind daher von den Philosophen sehr verschieden, wie sie auch in ihrer Lebensführung sich von ihnen unterscheiden². Alle Lobeserhebungen, die von Athenagoras ab und zu den Philosophen, namentlich Plato³, gesendet werden, sind somit nur als relativ aufzufassen. Sie haben schliesslich nur den Zweck, die Forderung, die der Apologet in Bezug auf die Behandlung der Christen seitens des Staates stellt, zu begründen; aber sie sollen nicht wirklich die Christen den Philosophen nahe rücken. Auch für Athenagoras gilt der Satz: die Christen sind insofern die Philosophen, als die Philosophen es im Grunde nicht sind. Nur die Problemstellung verbindet beide. Die Nothwendigkeit der Offenbarung führt Athenagoras nicht so deutlich wie Justin darauf zurück, dass die Dämonenherrschaft, die sich vor Allem im Polytheismus zeigt⁴, nur durch Offenbarung gebrochen werden könne, vielmehr betont er (c. 7 9) den anderen Gedanken, dass nur auf diesem Wege die nöthige Beglaubigung der Wahrheit gegeben sei⁵.

Tatian⁶ hat nicht die Absicht gehabt, vor Allem auf eine gerechtere Behandlung der Christen hinzuwirken⁷. Er wollte die Sache der Christen als das

¹ Vgl. die Ausführungen in c. 8 mit c. 9 init.

² Suppl. 11.

³ Suppl. 23.

⁴ Suppl. 18. 23—27. Die Dämonenlehre wird übrigens auch von ihm ausführlich vorgetragen.

⁵ Die Apologie, die Miltiades an Marc Aurel und dessen Mitkaiser gerichtet hat, hat vielleicht den Titel: ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστιανούς φιλοσοφίας, getragen (Euseb. h. e. V 17 s). Gewiss ist, dass Melito in seiner Schutzschrift das Christenthum als „ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία“ bezeichnet hat (l. c. IV 26 7). Allein so unverkennbar es ist, dass dieser Schriftsteller in einem bis dahin unerhörtem Masse es versucht hat, das Christenthum als reichsfähig erscheinen zu lassen, so sehr muss man sich hüten, den Ausdruck „Philosophie“ zu überschätzen. Das entscheidende Gewicht will Melito darauf gelegt wissen, dass das Christenthum, welches sich in früheren Zeiten bei den Barbaren zur Kräftigkeit entwickelt hat, gleichzeitig mit der Entstehung der Monarchie unter Augustus in den Provinzen des Reiches aufgeblüht, dass es als die Milchschwester der Monarchie mit dieser erstarkt ist, und dass dieses Neben- und Miteinander dem Staate Glück und Glanz gegeben hat. Wenn er in diesem Zusammenhang zweimal in den uns erhaltenen Fragmenten das Christenthum „Philosophie“ nennt, so hat man zu beachten, dass dieser Ausdruck mit dem anderen „ὁ καθ' ἡμᾶς λόγος“ wechselt, und dass Melito die Formel braucht: „Deine Vorfahren haben diese Philosophie zugleich mit den anderen Culten (πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις) in Ehren gehalten. Die Annahme ist daher ausgeschlossen, dass Melito das Christenthum in seiner Apologie lediglich als Philosophie vorgestellt hat (s. auch IV 26 s, wo die Christen „τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος“ genannt sind). Melito hat auch eine Schrift περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ geschrieben. In ihr (Bruchstück im Chron. pasch.) hat er Christus θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων genannt.

⁶ S. meine Schrift „Tatian's Rede an die Griechen übers.“ 1884 (Giessener Programm). Daniel, Tatianus 1837. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian 1893.

⁷ Doch s. Orat. 4 init., 24 fin., 25 fin., 27 init.

Gute gegenüber dem Schlechten, als die Weisheit gegenüber dem Irrthum, als die Wahrheit gegenüber dem Schein, der Heuchelei und der gespreizten Hohlheit darlegen. Seine „Rede an die Griechen“ beginnt mit einer heftigen Polemik gegen alle griechischen Philosophen. Tatian hat nur die Consequenz einer Beurtheilung der Philosophen und der Philosophie gezogen, die bei Justin noch verhüllt ist¹. Daher konnte es ihm nicht in den Sinn kommen, Analogien zwischen den Christen und den Philosophen nachzuweisen. Das Christenthum ist zwar auch ihm „vernünftig“: wer tugendhaft lebt und der Weisheit folgt, erhält es²; aber es ist doch zu erhaben, als dass irdisches Begreifen es erfassen könnte³. Es ist eine himmlische Sache, die auf Mittheilung des „Geistes“ beruht und daher aus der Offenbarung erkannt sein will⁴. Aber es ist doch |

¹ Er hat nicht nur die Uneinigkeit der Philosophen stärker hervorgehoben als Justin, sondern auch die praktischen Früchte der Philosophie für das Leben energischer als jener Apologet als Massstab aufgestellt; s. Orat. 2 3 19 25. Immerhin hat doch noch Sokrates vor seinen Augen Gnade gefunden (c. 3). In Bezug auf die übrigen Philosophen hat er thörichtem und verleumderischem Klatsch sein Ohr geliehen.

² Orat. 13 15 fin. 20. Tatian hat ihm auch desshalb Glauben geschenkt, weil es eine so fassliche Darstellung der Weltschöpfung mittheilt (c. 29).

³ Orat. 12: τὰ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως. Auf Demonstrieren hat sich Tatian wenig eingelassen. Kein anderer Apologet hat so frischweg behauptet.

⁴ S. Orat. 12 (p. 54 fin.). 20 (p. 90). 25 fin. 26 fin. 29 30 (p. 116). 13 (p. 62). 15 (p. 70). 36 (p. 142). 40 (p. 152 sq.). Sehr wichtig ist der Abschnitt c. 12–15 der Oratio (s. auch c. 7 ff.); denn er zeigt, dass Tatian eine natürliche Unsterblichkeit der Seele geleugnet, die Seele (den materiellen Geist) für ein aller Materie Inhärentes erklärt und demgemäss auch den Unterschied zwischen den Menschen und Thieren in Ansehung ihrer unverlierbaren Naturbeschaffenheit nur für einen graduellen gehalten hat. Die Würde des Menschen besteht nach Tatian nicht in der Naturausstattung desselben, sondern in der Verbindung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Geist, auf die der Mensch allerdings angelegt ist. Aber der Mensch hat nach Tatian diese Verbindung verloren, indem er unter die Herrschaft der Dämonen gerathen ist. Der Geist Gottes hat ihn verlassen und somit ist er auf die Thierstufe zurückgefallen. Aufgabe des Menschen ist es nun, den Geist wieder mit sich zu verbinden und dadurch jenes religiöse Princip wieder zu gewinnen, auf welchem alle Vernunft und alle Erkenntniss beruht. Diese Anthropologie ist der stoischen entgegengesetzt und der „gnostischen“ verwandt. Aus ihr ergiebt sich, dass sich der Mensch, um seine Bestimmung zu erreichen, über seine Naturausstattung erheben muss; s. c. 15: ἀνθρωπον λέγω τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κενωρηκότα. Aber bei Tatian ist diese Auffassung mit einem tiefen Widerspruch behaftet; denn er setzt voraus, dass der Geist sich wieder mit jedem Menschen verbindet, der seine Freiheit recht braucht, und er meint, dass es jedem Menschen noch möglich sei, seine Freiheit recht zu brauchen (11 fin. 13 fin. 15 fin.). Also ist es doch eine blosser Behauptung, dass sich der natürliche Mensch vom Thiere nur durch die Sprache unterscheide. Er unterscheidet sich von ihm auch durch die Freiheit. Und ferner scheint es nur so, als sei das in dem „Geiste“ geschenkte Gut ein donum superadditum und supernaturale

eine „Philosophie“ mit bestimmten Lehren (δόγματα)¹; es bringt nichts Neues, sondern solche Güter, die wir einst bereits erhalten haben, aber wegen der Macht des Irrthums, d. h. der Dämonenherrschaft², nicht festhalten konnten³. Also das Christenthum ist die Philosophie, in welcher auf Grund der Logos-Offenbarung durch die Propheten⁴ die vernünftige Erkenntniss, der das Leben folgt⁵, wiederhergestellt ist. Diese Erkenntniss ist bei den griechischen Philosophen nicht weniger verdunkelt gewesen, als bei den Griechen überhaupt. Sofern die Offenbarung seit der grauesten Vorzeit bei den Barbaren stattgefunden hat, kann man das Christenthum auch die barbarische Philosophie nennen⁶.

denn wenn die spontane gute Bethätigung der Freiheit unzweifelhaft die Rückkehr des Geistes zur Folge hat, so liegt offenbar die Entscheidung und damit die Realisation der Bestimmung in der menschlichen Freiheit. Das ist aber die These, welche alle Apologeten vertreten haben. Tatian scheint aber allerdings in seiner späteren Zeit den Widerspruch, in den er sich verwickelt, selbst bemerkt und im Sinne des Gnosticismus, resp. im religiösen Sinne, gelöst zu haben. — Natürlich ist für Tatian die gewöhnliche Philosophie eine nutzlose und verderbliche Kunst; die Philosophen machen ihre eigenen Meinungen zu Gesetzen (c. 27); von den Christen dagegen gilt (c. 32): λόγου τοῦ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κεχωρισμένοι καὶ πειδόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἐπόμεινα, πᾶν τὸ ἐν δόξῃ κείμενον ἀνθρωπίνῃ παραιτούμεθα.

¹ C. 31. init.: ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία. 32 (p. 128): οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι. Christliche Weiber werden c. 33 (p. 130) als αἱ παρ' ἡμῖν φιλοσοφοῦσαι bezeichnet. C. 35: ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβατος φιλοσοφία. 40 (p. 152): οἱ κατὰ Μωυσέα καὶ ὁμοίως αὐτῷ φιλοσοφούντες. 42: ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός. Die δόγματα der Christen: c. 1 (p. 2) 12 (p. 58) 19 (p. 86) 24 (p. 102) 27 (p. 108) 35 (p. 138) 40 42. Das Christenthum nennt aber Tatian auch nicht selten „ἡ ἡμετέρα παδεία“, einmal auch „νομοθεσία“ (12; vgl. 40: οἱ ἡμέτεροι νόμοι), häufig πολιτεία.

² Dass die Dämonen es sind, welche die Menschen verführt haben und die Welt beherrschen, und dass die Offenbarung durch die Propheten dieser Dämonenherrschaft entgegensteht, hat Tatian noch kräftiger zum Ausdruck gebracht als Justin; s. c. 7 ff. Die Dämonen haben die Gesetze des Todes gegeben; s. c. 15 fin. und sonst.

³ S. z. B. c. 29 fin.: die christliche Lehre giebt uns οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν, ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν.

⁴ Zwischen der Offenbarung durch die Propheten und durch Christus weiss auch Tatian im Grunde nicht zu unterscheiden; s. die Schilderung seiner Bekehrung in c. 29, wo nur die ATlichen Schriften genannt sind, und c. 13 fin. 20 fin. 12 (p. 54) etc.

⁵ Erkenntniss und Leben erscheinen bei Tatian auf's engste verknüpft, s. z. B. c. 13 init.: „Nicht ist die Seele an sich unsterblich, sondern sterblich; sie kann aber auch nicht sterben. Sie stirbt und wird mit dem Leib aufgelöst, wenn sie die Wahrheit nicht erkannt hat; später aber am Ende des Weltlaufs steht sie wieder mit dem Leib auf, um als Strafe den Tod in unsterblicher Dauer zu empfangen. Dagegen stirbt sie nicht, ob sie schon zeitweilig aufgelöst wird, wenn sie mit Erkenntniss Gottes ausgerüstet ist“.

⁶ Barbarisch: die christlichen Lehren sind τὰ τῶν βαρβάρων δόγματα (c. 1); ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβατος φιλοσοφία (c. 35); ἡ βαρβαρικὴ νομοθεσία (c. 12); γραφαί

Ihre Wahrheit erweist sie durch ihr hohes Alter¹, sowie durch ihre fassliche Form, die es auch dem Ungebildetsten, der in sie eingeweiht wird², möglich macht, sie sich vollständig anzueignen³. Schliesslich constatirt auch Tatian (c. 40), dass griechische Sophisten die Schriften des Moses und der Propheten gelesen und entstellt wiedergegeben haben. Er behauptet also gerade das Gegentheil von dem, was Celsus sich nachzuweisen getraut, indem er gewisse Sprüche und Lehren Christi und der Christen von den Philosophen abzuleiten sich vermessen hat. Beide nehmen bei den Plagiatoren absichtliche Entstellung resp. grobes Missverständniss an. Justin hatte nachsichtiger geurtheilt. Tatian dagegen erschien die Mythologie der Griechen nicht schlimmer als die Philosophie: hier wie dort Nachäffungen und absichtliche Verfälschung der Wahrheit⁴.

Theophilus. Mit Tatian stimmt Theophilus insofern zusammen, als er das Christenthum der Philosophie durchweg entgegen zu setzen scheint. Die religiöse und sittliche Cultur der Griechen geht auf die Dichter (Historiker) und Philosophen zurück (ad Autol. II 3 fin. und sonst. Es widersprechen sich

βαρβαρικά (c. 29); καινοτομεῖν τὰ βαρβάρων δόγματα (c. 35); ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός (c. 42); Μωυσῆς πάσης βαρβάρου φιλοσοφίας ἀρχηγός (c. 31); s. auch c. 30 32. Barbaren und Griechen sind für Tatian die entscheidenden Gegensätze in der Geschichte.

¹ S. den Altersbeweis c. 31 ff.

² C. 30 (p. 114): τοῦτων οὖν τὴν κατάληψιν μεμνημένος.

³ Sehr wichtig ist hier das Selbstbekenntniss Tatian's (c. 29): „Während ich über das Gute nachsann, traf's sich, dass mir gewisse Schriften der Barbaren in die Hände fielen, ältere, als dass sie mit den Lehren der Griechen, göttlichere, als dass sie mit ihrem Irrthum verglichen werden könnten. Und es fügte sich, dass sie mich überzeugten durch das Schlichte in ihrem Ausdruck, durch das Kunstlose in den Reden, durch die fassliche Darstellung der Welt-schöpfung, durch das Vorhersagen der Zukunft, die Vorzüglichkeit der Vorschriften und die Zusammenfassung aller Dinge unter ein Haupt. Meine Seele wurde von Gott unterrichtet und ich erkannte, dass jene griechischen Lehren zur Verdammniss führen, diese aber die Sklaverei, in der wir in der Welt liegen, aufheben, uns den vielen Herren und Tyrannen entziehen, uns aber doch nicht Güter geben, die wir nicht schon empfangen hätten, vielmehr solche, die wir zwar empfangen hatten, aber in Folge des Irrthums nicht festzuhalten vermochten.“ Hier ist in nuce die ganze Theologie der Apologeten enthalten; s. Justin, Dial. 7—8. In cc. 32 33 hebt Tatian stark hervor, dass die christliche Philosophie auch den Ungebildetsten zugänglich sei; s. Justin, Apol. II 10 Athenag. 11 etc.

⁴ Wie Tatian hat auch der unbekannte Verfasser des Λόγος πρὸς Ἑλλήνας (Corp. Apolog. T. III p. 2 sq. ed. Otto; eine sehr erweiterte syrische Uebersetzung findet sich im Cod. Nitr. Mus. Brit. Add. 14658, veröffentlicht von Cureton, Spic. Syr. p. 38 sq. mit einer englischen Uebersetzung) geurtheilt. Das Christenthum ist eine unvergleichliche, himmlische Weisheit, deren Lehrmeister der Logos selbst ist. „Es erzeugt keine Dichter, auch keine Philosophen und Rhetoren, aber es macht aus Sterblichen Unsterbliche, aus Menschen Götter und führt sie aufwärts von der Erde weg in überolympische Räume.“ Durch die christliche Erkenntniss kehrt die Seele zu ihrem Schöpfer zurück: δεῖ γὰρ ἀποκατασταθῆναι θεὸν ἀπέστη.

aber nicht nur die Dichter und Philosophen (II 5), sondern die Letzteren widersprechen sich untereinander (II 4 s. III 7), ja viele widersprechen sich selbst (III 3). Alle die sog. Philosophen aber ohne Ausnahme sind nicht ernsthaft zu nehmen¹: Mythen und Thorheiten haben sie componirt (II 8); unnütz und gottlos ist Alles was sie vorgebracht (III 2); eitler und nichtiger Ruhm war ihr Streben (III 3). Doch Gott hat die „Faseleien dieser hohlen Philosophen“ im Voraus gewusst und seine Veranstaltungen getroffen (II 15). Er hat von Alters her die Wahrheit durch Propheten verkünden lassen, die sie in heiligen Schriften niedergelegt haben. Diese Wahrheit bezieht sich auf die Erkenntniss Gottes, die Entstehung der Welt und ihre Geschichte, sowie auf das tugendhafte Leben. Das prophetische Zeugniß von ihr hat sich im Evangelium fortgesetzt². Offenbarung aber ist nothwendig, weil jene Weisheit der Philosophen und Dichter im Grunde dämonische Weisheit ist: sie waren von den Dämonen inspirirt³. So scheinen hier die äussersten Gegensätze gegeben zu sein. Allein Theophilus muss doch zugestehen, dass nicht nur die Sibylle die Wahrheit verkündet hat — sie kommt nicht in Betracht, denn sie ist (II 36): ἐν Ἑλληνικῇ καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν γενομένη προφητεία —, sondern dass auch Dichter und Philosophen über die Gerechtigkeit, das Gericht und die Strafe Gottes, ebenso über die Vorsehung Gottes für die Lebenden und die Todten, also über die wichtigsten Stücke, sich „wenn auch wider Willen“ deutlich ausgesprochen haben (II 37 38 8 fin.). Theophilus bietet für diese Thatsache eine doppelte Erklärung. Einerseits recurirt auch er auf die Nachahmung der h. Schriften (II 12 37 I 14), andererseits gesteht er zu, dass jene Schriftsteller von selbst, wenn die Dämonen sie verlassen haben (τῇ ψυχῇ ἐκνήψαντες ἐξ αὐτῶν), über die göttliche Monarchie, das Gericht u. s. w. eine Erkenntniss vorgebracht haben die mit den Lehren der Propheten übereinstimmt (II 8). Dieses Zugeständniß

¹ Auch Plato, „ὁ δοκῶν ἐν αὐτοῖς σεμνότερον πεφιλοσοφηκέναι“, ist nicht besser als Epikur und die Stoiker (III 6). Richtige Einsichten, die sich bei ihm in höherem Masse als bei den übrigen finden (ὁ δοκῶν Ἑλλήνων σοφώτερος γεγενῆσθαι), haben ihn nicht gehindert, zum dümmsten Geschwätz überzugehen (III 16). Obgleich er gewusst hat, dass die volle Wahrheit nur von Gott selbst „durch das Gesetz“ zu lernen ist (III 17), hat er sich thörichten Vermuthungen über den Anfang der Geschichte hingegeben. Wo aber Vermuthungen Platz haben, da ist die Wahrheit nicht vorhanden (III 16: εἰ δὲ εἰκασμῶ, οὐκ ἄρα ἀληθὴς ἐστὶν τὰ ὅπ' αὐτοῦ εἰρημένα).

² Theophilus bekennt (I 14), ganz wie Tatian: καὶ γὰρ ἐγὼ ἡπίστουν τοῦτο ἔσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω, ἅμα καὶ ἐπιτοχῶν ἱεραῖς γραφαῖς τῶν ἀγίων προφητῶν, οἳ καὶ προεῖπον διὰ πνεύματος θεοῦ τὰ προγεγονότα ᾧ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ ἐνστέφτα τίνι τρόπῳ γίνεται, καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποῖα τάξει ἀπαρτισθήσεται. Ἀποδείξει οὖν λαβὼν τῶν γενομένων καὶ προαναπεφωνημένων οὐκ ἀπιστῶ; s. auch II 8—10 22 30 33—35 III 10 11 17. Das Evangelium kommt für Theophilus lediglich als die Fortsetzung der prophetischen Aufschlüsse und Anweisungen in Betracht. Von Christus aber hat Theophilus überhaupt nicht gesprochen, sondern nur von dem Logos (Pneuma), der von Anbeginn wirksam gewesen ist. Die ersten Capitel der Genesis enthalten für Theophilus bereits die Summe aller christlichen Erkenntniss (II 10—32).

³ S. II 8: ὑπὸ δαιμόνων δὲ ἐμπνευσθέντες καὶ ὅπ' αὐτῶν φουσιωθέντες ἅ εἶπον δι' αὐτῶν εἶπον.

kann nicht befremden; denn die Freiheit und Selbstbestimmung, mit der der Mensch ausgerüstet ist (II 27), muss ihn unfehlbar zur richtigen Erkenntnis und zum Gehorsam gegen Gott führen, sobald er nicht mehr unter der Herrschaft der Dämonen steht. Theophilus hat den Titel der Philosophie nicht auf die christliche Wahrheit angewendet; denn dieser Titel war ihm discreditirt; aber das Christenthum ist ihm „die Weisheit Gottes“, die durch einleuchtende Beweise die Menschen, die sich auf sich selbst besinnen, überzeugt¹.|

Tertullian und Minucius Felix². Während bei den griechischen

¹ Dem Gedanken, dass die Wahrheit schlechterdings nicht demonstriert werden könne, hat der unbekannte Verfasser der Schrift *de resurrectione*, die unter dem Namen des Justin geht (Corp. Apolog. Vol. III), einen überraschenden Ausdruck gegeben. (Ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερός τε καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον ἐλέγχου θέλων πίπτειν μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι' ἀποδείξεως ἐξετάσιν ὑπομένειν. Τὸ γὰρ εὐγενὲς αὐτοῦ καὶ παποιδὸς αὐτῷ τῷ πέμψαντι πιστεῦσθαι θέλει). Er polemisiert im Eingang seiner Abhandlung gegen jeden Rationalismus und bekennt sich einerseits zu einer Art sensualistischer Erkenntnistheorie, andererseits ebendesshalb zur Inspiration und zur Autorität der Offenbarung, denn alle Wahrheit stamme aus Offenbarung, da Gott selbst und allein die Wahrheit sei; Christus habe diese Wahrheit offenbart und sei für uns τῶν ὅλων πίστις καὶ ἀπόδειξις. Aber es fehlt viel daran, dass der Verfasser seiner These (einen ähnlichen Anlauf hat Justin, Dial. 3ff. genommen) wirklich Folge gehabt hätte; er will „bewaffnet mit den Argumenten des Glaubens, die unbesiegt sind“, den Gegnern entgegentreten (c. 1 p. 214), aber die Argumente des Glaubens sind doch die Argumente der Vernunft. Unter diesen ist ihm ein wichtigstes, dass auch nach den Theorien „der sogenannten Weisen“ des Plato, Epikur und der Stoiker, über die Welt, resp. über Gott und die Materie, die Annahme einer Auferstehung des Fleisches nicht irrational sei (c. 6 p. 228f.). Einige dieser Philosophen, nämlich Pythagoras und Plato haben auch die Unsterblichkeit der Seele erkannt. Aber eben desshalb genüge diese Ansicht nicht; „denn wenn der Erlöser nur die Botschaft vom (ewigen) Leben der Seele gebracht hätte, was hätte er Neues über Pythagoras, Plato und den Chor ihrer Anhänger hinaus verkündet?“ (c. 10 p. 246). Diese Wendung ist sehr lehrreich; denn sie zeigt, unter welchem Gesichtspunkt die Apologeten den Glauben an die Auferstehung des Fleisches festgehalten haben. Zahn (Ztschr. f. K. Gesch. Bd. VIII S. 1f. 20f.) hat das Fragment *de resurr.* wieder dem Justin selbst zugesprochen. Seine Beweisführung, obgleich sie viel Bestechendes hat, hat mich jedoch nicht völlig überzeugt. Die Frage ist für die Feststellung des Verhältnisses von Justin zu Paulus von grosser Wichtigkeit. Auf die *Irrisio gentilium philosophorum* des Hermias gehe ich nicht ein, da die Zeit dieses christlichen Polemikers ganz unsicher ist. Eine altkirchliche Apologie besitzen wir noch in der syrisch erhaltenen (geschriebenen?) pseudomelitonischen *Oratio ad Antoninum Caesarem* (Otto, Corp. Apol. IX p. 423 sq.), die an Caracalla oder Elagabal gerichtet war (erhalten im Cod. Nitr. Mus. Brit. Add. 14658). Sie ist wahrscheinlich von Justin abhängig, aber roher und ausfahrender als dessen Apologie.

² Massebieau (Rev. de l'hist. des relig. 1887 T. XV Nr. 3) hat mich davon überzeugt, dass Minucius später als Tertullian geschrieben und ihn benutzt hat.

Apologeten die Anerkennung der Offenbarung durch den philosophischen Skepticismus einerseits, durch den starken Eindruck von der Herrschaft der Dämonen andererseits bedingt erscheint, fehlt bei den lateinischen Apologeten das skeptische Moment nicht nur, sondern es wird die christliche Wahrheit sogar der skeptischen Philosophie bestimmt entgegen- und auf die Seite des philosophischen Dogmatismus, d. h. des Stoicismus, gestellt¹. Trotzdem ist das, was Tertullian und Minucius über das Wesen des Christenthums als Philosophie und als Offenbarung bemerken, im letzten Grunde vollkommen identisch mit der Auffassung der griechischen Apologeten, wenn auch nicht zu verkennen ist, dass der Offenbarungscharakter des Christenthums bei ihnen zurücktritt². Diese Beobachtung ist ausserordentlich lehrreich; denn sie ist die Probe darauf, dass die von den Apologeten vorgetragene Auffassung vom Christenthum nicht eine individuelle gewesen ist, sondern der nothwendige Ausdruck der Ueberzeugung, dass in der christlichen Wahrheit der Abschluss und die Gewähr der philosophischen Erkenntniss vorliege. Dem Minucius Felix (und Tertullian) stellt sich zunächst die christliche Wahrheit als die von Natur jedem Menschen eingepflanzte Weisheit dar (Oct. 16 5). Sofern der Mensch *ratio* und *sermo* besitzt und die mit der Gabe gesetzte Aufgabe der „*inquisitio universitatis*“ vollzieht, hat er die christliche Wahrheit, resp. findet er das Christenthum in seinem Innern und in der vernünftigen Weltordnung vor. Demgemäss vermag auch Minucius die christlichen Lehren vermittelt des stoischen Erkenntnissprincips nachzuweisen und gelangt zu dem Schluss, dass das Christenthum eine Philosophie d. h. die wahre Philosophie sei, und dass die Philosophen, sofern sie die Wahrheit gefunden haben, für Christen gehalten werden müssen³. Da er nun zudem noch die christliche Ethik auf den Ausdruck der stoischen gebracht und den christlichen Bruderbund als einen kosmopolitischen Bund von Philosophen, die sich ihrer naturhaften Gleichartigkeit bewusst geworden sind, geschildert hat⁴, so scheint

¹ Man vgl. die Anlage „des Octavius“: dem Christen ist als Vertreter des Heidenthums ein Philosoph entgegengestellt, der den Standpunkt der mittleren Akademie vertritt. Damit ist jenem bereits die Vertheidigung stoischer Thesen vorgezeichnet. Dazu s. die entsprechenden Ausführungen in dem Apolog. des Tertullian z. B. c. 17, sowie dessen Tractat: „*de testimonio animae naturaliter Christianae*.“ Dass die Schrift des Minucius durchweg von Cicero's Schrift „*de natura deorum*“ abhängig ist, sei hier nur erwähnt. Dabei steht M. dem heidnischen Synkretismus doch näher als Tertullian.

² In der Untersuchung R. Kühn's („Der Octavius des Min. Felix.“ Leipzig 1882) — der besten Specialarbeit, die wir in dogmengeschichtlicher Hinsicht über eine altchristliche Apologie besitzen — ist auf Grund einer sehr sorgfältigen Analyse des Octavius mehr der Unterschied als die Uebereinstimmung zwischen Minucius und den griechischen Apologeten hervorgehoben. Nach dieser Seite bedürfen mithin die Ausführungen des Verfassers einer Ergänzung (s. Theol. Lit.-Zeitung 1883 Nr. 6).

³ C. 20: „*Exposui opiniones omnium ferme philosophorum . . . , ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.*“

⁴ S. Minuc. 31 ff., ganz ähnlich schon Tertullian, der im Apologeticum durchweg die christliche Ethik und Lebensordnung stoisch getarbt und in c. 39 die Eigenart der christlichen Vereinigungen geradezu verschleiert hat.

der Offenbarungscharakter des Christenthums völlig preisgegeben zu sein: das Christenthum ist die natürliche Aufklärung, die Enthüllung einer in der Welt und im Menschen liegenden Wahrheit, die Entdeckung des einen Gottes aus dem aufgeschlagenen Buch der Schöpfung. Die Differenz mit einem Apologeten wie Tatian scheint hier eine totale zu sein. Aber sieht man näher zu, so hat Minucius — nicht weniger Tertullian — den stoischen Rationalismus an entscheidenden Punkten durchbrochen. Dass er selbst die Folgerungen aus diesen Durchlöcherungen nicht deutlich gezogen hat, darf man seiner apologetischen Absicht zu Gute halten. Nicht aber sind diese seine Abweichungen von den Lehren der Stoa lediglich durch das Christenthum motivirt, sondern sie sind vielmehr ganz wesentlich bereits Bestandtheil seiner philosophischen Weltanschauung gewesen. Erstlich hat Minucius (c. 26 27) ausführlich eine Theorie von der verderblichen Wirksamkeit der Dämonen entwickelt. Er hat damit bekannt, dass die Menschheit nicht so ist, wie sie sein soll, weil von Aussen ein böses Element in sie eingedrungen ist. Sodann hat er zwar (14 16 s) in der menschlichen Natur das natürliche Licht der Weisheit anerkannt, aber (32 s) doch bemerkt, dass unsere Gedanken, gemessen an der Klarheit Gottes, Finsterniss sind. Endlich hat er — und das ist das Entscheidendste — bei der Lehre von dem schliesslichen Weltbrande, nachdem er sich auf verschiedene Philosophen berufen, diese Instanz plötzlich fallen lassen und erklärt, dass die Christen in dieser Lehre den Propheten folgen, und dass die Philosophen „von den göttlichen Weissagungen der Propheten das Schattenbild entstellter Wahrheit nachgemacht haben“ (34). | Damit sind nun doch alle Elemente beisammen, die uns bei den griechischen Apologeten begegnet sind, nur dass sie bei Minucius wie versteckt erscheinen. Der letzte Beweis aber, dass er es im Grunde gemeint hat wie sie, liegt in dem überaus verächtlichen Urtheile, das er schliesslich über alle Philosophen, ja über die Philosophie überhaupt, gefällt hat (34 s 38 s)¹. Dieses Urtheil ist bei ihm (wie bei Tertullian) nicht daraus zu erklären, dass er als Stoiker die natürliche Erkenntniss allein philosophischen Meinen entgegenstellt — das mag höchstens secundär mitgewirkt haben² —, sondern daraus, dass er sich bewusst ist, einer geoffenbarten Weisheit zu folgen³. Offenbarung ist nothwendig, weil der Menschheit doch von Aussen, d. h. von Gott, geholfen werden muss; damit ist die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen anerkannt, wenn auch nicht in dem hohen Masse wie von Seneca und Epictet.

¹ Genau ebenso Tertullian, s. Apolog. 46 (und de praescr. 7).

² Tertull., de testim. 1: „Sed non eam te (animam) advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent . . . Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit.“

³ Tertull., Apol. 46: „Quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli?“ de praescr. 7: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?“ Minuc. 38 s: „Philosophorum supercilia contemnimus, quos corruptores et adulteros novimus . . . nos, qui non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna sed vivimus, gloriamur nos consecutos, quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt. quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?“

In dem Momente aber, da Minucius in der Lehre der Propheten die göttliche Wahrheit angeschaut hat, versinkt ihm auch die natürliche Ausstattung der Menschheit und die Speculation der Philosophen in Finsterniss. Das Christenthum ist die Weisheit, welche die Philosophen gesucht haben, aber nicht finden konnten ¹.

Zusammengefasst: 1) Das Christenthum ist nach den Apologeten Offenbarung, d. h. es ist die göttliche Weisheit, welche von Alters her durch die Propheten verkündet worden ist und an ihrem Ursprung eine absolute Sicherheit besitzt, die sich in den Erfüllungen der Prophetensprüche auch erkennbar darstellt. Als göttliche Weisheit steht das Christenthum allem natürlichen und philosophischen Wissen gegenüber und macht ihm ein Ende. 2) Das Christenthum | ist die Aufklärung, die dem natürlichen aber verdunkelten Wissen des Menschen entspricht ²; es umfasst alle Wahrheitsmomente der Philosophie — es ist darum die Philosophie — und es verhilft dem Menschen dazu, die in ihm angelegte Erkenntniss zu verwirklichen. 3) Offenbarung des Vernünftigen war und ist nothwendig, weil die Menschheit unter die Herrschaft der Dämonen gerathen ist. 4) Die Bemühungen der Philosophen, die richtige Erkenntniss zu ermitteln, waren vergeblich, was sich vor Allem daran zeigt, dass weder der Polytheismus durch sie gebrochen noch ein wirklich sittliches Leben durchgesetzt worden ist. Soweit die Philosophen Wahres gefunden haben, haben sie es übrigens den Propheten zu verdanken, von denen sie es entlehnten; mindestens ist es unsicher, ob sie auch nur Fragmente der Wahrheit selbständig erkannt haben ³; gewiss aber ist, dass manche scheinbare

¹ Auf die Bedeutung Christi ist Minucius ebensowenig näher eingegangen wie Tatian, Athenagoras und Theophilus; er hat sie (9 4 29 2) nur gestreift. Das Christenthum ist auch ihm die Lehre der Propheten; wer diese anerkennt, ist zur Verehrung des gekreuzigten Christus genöthigt. Tertullian ist somit nach Justin der erste Apologet gewesen, der wieder eine ausführliche Darlegung über Christus als den erschienenen Logos für nothwendig erachtet hat (s. das 21. Cap. des Apolog. in seinem Verhältniss zu cc. 17—20).

² Unter den griechischen Apologeten hat der unbekannte Verfasser der unter Justin's Namen stehenden Schrift *de monarchia* diese Auffassung am deutlichsten zum Ausdruck gebracht; er ist daher mit Minucius am meisten verwandt; s. c. 1. Hier wird der Monotheismus als die *καθολικὴ δόξα* bezeichnet, die durch schlechte Gewohnheit in Vergessenheit gerathen sei; denn: *τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κατ' ἀρχὴν συζυγίαν συνέσεως καὶ σωτηρίας λαβοῦσης εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας θρησκείας τε τῆς εἰς τὸν ἕνα καὶ πάντων δεσπότην* — somit bedarf es also nur einer Auffrischung.

³ Aber eine Prophetie im Heidenthum haben fast alle Apologeten anerkannt. Sie finden sie in den Sibyllen und bei den alten Dichtern. Am weitesten ist in dieser Hinsicht der Verfasser der Schrift *de monarchia* gegangen. Dass aber auch hier die Apologeten eine im christlichen Volk weitverbreitete Vorstellung für sich gehabt haben, zeigt Hermas, Vis. II 4.

Wahrheiten bei den Philosophen Nachäffungen der Wahrheit durch böse Dämonen sind (auf diese geht der ganze Polytheismus zurück, der theilweise auch Nachäffung christlicher Institutionen ist). 5) Die Anerkennung Christi ist in der Anerkennung der prophetischen Weisheit einfach mit eingeschlossen; einen neuen Inhalt hat die Lehre der Wahrheit durch Christus nicht empfangen; er hat sie nur der Welt zugänglich gemacht und gekräftigt (Sieg über die Dämonen; Eigenthümliches anerkannt von Justin und Tertullian). 6) Die praktische Erprobung des Christenthums liegt erstlich darin, dass alle Menschen es erfassen können — die Ungebildeten und Weiber werden hier zu wahrhaften Weisen —, zweitens darin, dass es kräftig ist, ein heiliges Leben zu erzeugen und die Tyrannei der Dämonen zu brechen. In den Apologeten hat mithin das Christenthum die Antike d. h. den Ertrag der monotheistischen Erkenntniss und Ethik der Griechen mit Beschlag belegt: „Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ“ (Justin, Apol. II 13). Es hat sich selbst bis in den Anfang der Welt hinaufdatirt. Alles Wahre und Gute, was die Menschheit erhebt, stammt aus göttlicher Offenbarung und ist doch zugleich echt menschlich, weil klarer Ausdruck dessen, was der Mensch, | in seinem Innern findet und wozu er bestimmt ist (Justin, Apol. I 46: οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ. κτλ.). Alles Wahre und gute ist aber christlich; denn Christenthum ist nichts anderes als die Lehre der Offenbarung. Keine zweite Formel kann gedacht werden, in der der Anspruch des Christenthums, die Weltreligion zu sein, so kräftig hervortritt (daher auch das Bestreben der Apologeten, den Weltstaat mit dem Christenthum zu versöhnen), keine zweite Formel aber auch, in der der specifische Inhalt des überlieferten Christenthums so durchgreifend neutralisirt ist wie hier. Aber das wahrhaft Epochemachende liegt darin, dass die geistige Cultur der Menschheit nun mit der Religion versöhnt und verbunden erscheint. Die „Dogmen“ sind dafür der Ausdruck. Endlich ergiebt sich aus diesen Grundvoraussetzungen auch eine ganz bestimmte Vorstellung vom Wesen der Offenbarung und vom Inhalte der Vernunft. Das Wesen der Offenbarung liegt in ihrer Form: sie ist die göttliche Mittheilung durch wunderbare Einwirkung. Alle Offenbarungsträger sind passive Organe des h. Geistes (Athenag., Supplic. 7; Pseudojustin, Cohort. 8; Justin, Dial. 115 7. Apol. I 31 33 36; etc., s. auch Hippolyt, de Christo et Antichr. 2); sie sind nicht nothwendig stets im Zustande der Ekstase gewesen, wenn sie die Offenbarungen empfangen, aber wohl im Zustande absoluter Receptivität.

Eine andere Vorstellung von Offenbarung haben die Apologeten nicht besessen. Demgemäss ist auch der eigentlich entscheidende Beweis für die Thatsächlichkeit der Offenbarung in ihren Augen die Vorhersagung der Zukunft; denn das vermag der menschliche Geist nicht. Nur im Zusammenhange dieses Beweises ist es den Apologeten wichtig gewesen, zu constatiren, was im A. T. durch Moses oder durch David oder durch Jesajas u. s. w. verkündet worden ist, d. h. diese Namen haben lediglich chronologische Bedeutung. Von hier aus ist auch ihr Interesse an einer Weltgeschichte erwachsen, sofern es seinen Ursprung dem Bestreben verdankt, die Kette der Propheten bis an den Anfang der Geschichte hinaufzuführen und das höhere Alter der offenbarten Wahrheit vor allen menschlichen Erkenntnissen und Irrthümern, namentlich den griechischen, darzuthun (deutliche Ansätze bei Justin¹, erste Ausführung bei Tatian²). Ist aber strenggenommen nur die Form und nicht der Inhalt der Offenbarung übernatürlich, sofern dieser sich mit dem Vernunftinhalte deckt, so ist es offenbar, dass die Apologeten das, was sie für den Vernunftinhalt hielten, einfach dogmatisch vorausgesetzt haben. Mögen sie sich nun streng stoisch ausgesprochen haben oder nicht, im Grunde stimmen sie — sogar Tatian nicht ausgenommen, obgleich er sich gegen diese Auffassung selbst sträubt — alle in der Voraussetzung zusammen, dass die Vernunft die wahre Religion und Sittlichkeit zu ihrem natürlichen Inhalte hat.

3. Die Lehren des Christenthums als der geoffenbarten, vernünftigen Religion.

Von den Lehren, den „Dogmen“ des Christenthums, haben die Apologeten häufig gesprochen: in den Dogmen ist der ganze Inhalt des Christenthums als Philosophie eingeschlossen³. Nach dem

¹ S. Justin, Apol. I 31, Dial. 7 p. 30 etc.

² S. Tatian, c. 31 ff.

³ Im N. T. ist der Inhalt des christlichen Glaubens nirgendwo als Dogma bezeichnet. Bei Clemens (I II), Hermas und Polykarp findet sich das Wort überhaupt nicht; doch hat Clemens (I 20 4 27 5) die göttlichen Naturordnungen „τὰ δεδογματισμένα ὑπὸ θεοῦ“ genannt. Bei Ignatius liest man (ad Magn. 13 1): σπουδάσετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, aber δόγματα sind hier ausschliesslich die Lebensregeln (s. Zahn z. d. St.), wie auch Διδαχή 11 3. Im Barnabasbrief wird an einigen Stellen (1 9 7 10 1 9f.) von „Dogmen des Herrn“ gesprochen; aber es sind darunter theils einzelne Geheimnisse, theils göttliche Verfügungen verstanden. Also sind die Apologeten die Ersten, welche das Wort im philosophischen Sprachgebrauch auf den christlichen Glauben angewendet haben. Sie sind auch die Ersten, welche die Be-

bisher|Ausgeführten kann der Charakter der christlichen Dogmen nicht zweifelhaft sein: sie sind die durch die Propheten in den h. Schriften geoffenbarten Vernunftwahrheiten, die in Christus zusammengeschlossen sind (*Χριστὸς λόγος καὶ νόμος*) und in ihrer Einheit die göttliche Weisheit darstellen, deren Anerkennung die Tugend und das ewige Leben zur Folge hat. Diese Dogmen darzulegen, haben die Apologeten für ihre Hauptaufgabe erachtet; desshalb können sie auch mit wünschenswerther Deutlichkeit reproducirt werden. Es lässt sich das dogmatische Gedankengefüge der Apologeten in drei Bestandtheile zerlegen, A) das Christenthum als monotheistische Kosmologie [Gott als der Vater der Welt], B) als die höchste Moral und Gerechtigkeit [Gott als der Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft], C) als Erlösung [Gott als der Gütige, welcher den Menschen unterstützt und ihn der Dämonenherrschaft entzieht]¹. So sicher aber die beider ersten ausgeprägt sind, so unsicher ist der dritte entfaltet. Es ist das, wie sich zeigen wird, eine Folge einerseits der Freiheitslehre der Apologeten, andererseits ihres Unvermögens, für die Person

griffe *θεολογεῖν* und *θεολογία* verwerthet haben. Jenes Wort findet sich bei Justin zweimal: Dial. 56 im Sinne von „aliquem nominare deum“, Dial. 113 aber in dem umfassenderen „religiös-wissenschaftliche Untersuchungen anstellen“. In ersterem Sinn hat auch Tatian (10) das Wort verwerthet; dagegen einem Buche, welches er verfasst, nicht den Titel „*πρὸς τοὺς θεολογοῦντας*“, sondern „*πρὸς τοὺς ἀποφηνάμενους τὰ περὶ θεοῦ*“ gegeben. Bei Athenagoras (Suppl. 10) ist Theologie die Lehre von Gott und allen Wesen, denen das Prädicat der Gottheit zukommt (s. auch 20 22). Das ist der antike Sprachgebrauch; so Tertull. ad nat. II 1 (die Dreitheilung der Theologie; darauf nimmt Bezug II 2 3: „*theologia physica, mythica*“); Cohort. ad Gr. 3 22; lehrreich der Anonymus bei Euseb., h. e. V 28 4 5. Schöne Nachweisungen über den antiken Sprachgebrauch des Wortes „Theologie“ findet man bei Natorp, Thema und Disposition der aristotel. Metaphysik (Philos. Monatshefte 1887, Heft 1 u. 2, S. 55—64). Erst von der Stoa ist der Titel „Theologie“ für eine philosophische Disciplin aufgebracht worden; vorher waren „Theologen“ die alten Dichter, das „theologische“ Stadium das vorwissenschaftliche Stadium, welches noch vor dem „Kindesalter“ der „Physiker“ liegt (so durchweg Aristoteles). Auch den Kirchenvätern sind noch *οἱ παλαιοὶ θεολόγοι* die alten Dichter. Aber daneben ist die stoische Ansicht recipirt, dass es auch eine philosophische Theologie giebt, weil die Götterlehre der Dichter unter der Hülle des Mythos einen Schatz philosophischer Wahrheit berge. In der Stoa ist „der Unbegriff einer ‚Theologie‘ entstanden, welche Philosophie, also Vernunftkenntniss, sein und doch die positive Religion zum Fundament ihrer Gewissheit haben soll“. Dies haben die Apologeten acceptirt, aber den Unterschied einer *κοσμικῇ* und *θεολογικῇ σοφίᾳ* hinzugefügt.

¹ Für alle drei Bestandtheile kommt Christus in Betracht, ad 1) als *λόγος*, ad 2) als *νόμος*, *νομοθέτης* und *κρίτης*, ad 3) als *διδάσκαλος* und *σωτήρ*.

Christi eine spezifische Bedeutung innerhalb der Offenbarung ausfindig zu machen. Beides ist letztlich wiederum aus ihrem Moralismus zu erklären.

Der wesentliche Inhalt der geoffenbarten Philosophie stellt sich für die Apologeten (s. A, B) in drei Lehren dar¹: 1) dass es einen geistigen, unaussprechlich hohen Gott giebt, der Herr und der Vater der Welt ist, 2) dass er einen heiligen Wandel fordert, 3) dass er am Ende Gericht halten und die Guten mit der Unvergänglichkeit, die Bösen mit dem Tode bestrafen wird. Die Belehrung über Gott, Tugend und ewigen Lohn wird auf die Propheten und Christus zurückgeführt, die Herstellung eines tugendhaften Lebens (der Gerechtigkeit) hat aber Gott den Menschen überlassen müssen; denn Gott hat den Menschen frei erschaffen und Tugend kann nur selbstthätig erworben werden. Die Propheten und Christus sind also insofern Quelle der Gerechtigkeit, als sie die Lehrer sind. Da aber in ihnen Gott, resp. — was hier noch auf sich beruhen kann — das göttliche Wort geredet hat, ist das Christenthum zu definiren als die durch Gott selbst vermittelte Erkenntniss Gottes und als der tugendhafte Wandel in der Sehnsucht nach ewigem und vollkommenem Leben mit Gott, sowie in der sicheren Hoffnung dieses unvergänglichen Lohnes. Durch Wissen des Wahren und durch Thun des Guten wird der Mensch gerecht und der höchsten Seligkeit theilhaftig. Dieses Wissen, welches den Charakter der göttlichen Belehrung hat², ruht auf dem Glauben an die göttliche Offenbarung. Diese Offenbarung hat insofern die Art

¹ Bei der Reproduction der apologetischen Theologie haben sich die Dogmenhistoriker mit Vorliebe an Justin angeschlossen; allein hierbei ist regelmässig übersehen worden, dass Justin der christlichste unter den Apologeten gewesen ist, und dass die Momente, auf die man in der Lehre Justin's mit Recht besonderen Werth legt, sich bei den übrigen (Tertullian ausgenommen) entweder gar nicht oder in ganz rudimentärer Gestalt finden. Es ist daher angezeigt, die den Apologeten gemeinsamen Dogmen in den Vordergrund zu stellen und das Justin Eigenthümliche, soweit es mit neutestamentlichen Ausführungen übereinstimmt oder eine Anticipation der zukünftigen Fassung der Dogmen enthält, als solches zu beschreiben.

² Der Satz Cicero's (de nat. deor. II 66¹⁶⁷): „nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit“, der Eigenthum aller idealistischen Philosophen des Zeitalters gewesen ist, findet sich bei den Apologeten in verschiedenster Form reproducirt (s. z. B. Tatian 29). Dass alles Wissen der Wahrheit nicht nur bei den Propheten, sondern auch bei denen, die ihrer Lehre folgen, auf Grund einer Inspiration zu Stande kommt, war ihnen gewiss. Aber eine Theorie haben sie hier nur für die Propheten aufstellen können; denn eine solche, für Alle streng durchgeführt, hätte den Freiheitscharakter der Wahrheitserkenntniss bedroht.

und Kraft der Erlösung, als das Factum zweifellos ist, dass sich die Menschheit ohne sie nicht von der Tyrannei der Dämonen zu befreien vermag, während die an die Offenbarung Gläubigen vom Geiste Gottes in den Stand gesetzt werden, die Dämonen in die Flucht zu jagen. Die Dogmen der christlichen Philosophie enthalten demgemäss (theoretisch) die monotheistische Kosmologie, (praktisch) die Regeln für ein heiliges Leben, das sich als Weltentsagung und als eine neue Gesellschaftsordnung darstellt¹. Das Ziel ist das unsterbliche Leben, das seinen Inhalt in der vollen Erkenntniss und in der Anschauung Gottes hat. Zwischen der Kosmologie und der Ethik liegen die Dogmen von der Offenbarung; sie sind unsicher ausgeprägt, sofern sie den Erlösungsgedanken einschliessen; sie sind aber sehr präcis gefasst, sofern sie die Wahrheit der Kosmologie und der Ethik verbürgen.

1. Die Dogmen, die die Erkenntniss Gottes und der Welt zum Ausdruck bringen, sind von dem Grundgedanken beherrscht, dass der Welt als dem Creatürlichen, Bedingten und Vergänglichen | ein Selbstseiendes, Unveränderliches und Ewiges gegenüber steht, welches die Ursache der Welt ist. Dieses Selbstseiende hat keine der Eigenschaften, die der Welt zukommen; darum ist es über jeden Namen erhaben und hat in sich keine Unterschiede. Damit ist die Einheit und Einzigkeit dieses ewigen Wesens gesetzt, ferner die Geistigkeit; denn alles Körperliche ist dem Wandel unterworfen, endlich die Vollkommenheit; denn das Selbstseiende, Ewige bedarf keines Dings. Weil es aber die selbst unbedingte Ursache alles Seienden ist, ist es die Fülle alles Seienden oder das wahrhafte Sein selbst (Tatian 5: καθὸ πάντα δυνάμεις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα). Als das lebendige und geistige Sein offenbart es sich in freien Schöpfungen, die seine Allmacht und Weisheit d. h. seine wirksame Vernunft bekunden. Diese Schöpfungen sind aber auch, da sie keine Folge von Nöthigungen sein können, sofern Gott in sich vollkommen ist, ein Beweis der Güte der Gottheit. Das ewige Wesen ist eben als das vollkommene auch der Vater aller Tugenden, sofern es keine Beimischung eines Fehlerhaften enthält. Zu diesen Tugenden gehört sowohl die Güte, die sich in den Schöpfungen darthut, als auch die Gerechtigkeit, die dem Geschaffenen giebt, was ihm gemäss der Stelle, die es erhalten hat, zukommt. Auf Grund dieser Gedankenreihe statuiren die Apologeten die Dogmen von der Monarchie

¹ Justin., Apol. I 3: Ἡμέτερον οὖν ἔργον καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπισκεψιν πᾶσι παρέχειν.

Gottes (τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν), von seiner Ueberweltlichkeit (τὸ ἄρρητον, τὸ ἀνέκφραστον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀκατάληπτον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀσύγκριτον, τὸ ἀσυμβίβαστον, τὸ ἀνεκδιηγητόν; s. Justin, Apol. II 6; Theoph. I 3), von der Einheit (εἷς θεός), von der Anfangslosigkeit (ἀναρχος, ὅτι ἀγέννητος), von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit (ἀναλλοίωτος καθ' αὐτὸν ἀθάνατος), von der Vollkommenheit (τέλειος), von der Bedürfnisslosigkeit (ἀπροσδεής), von der Geistigkeit (πνεῦμα ὁ θεός), von der absoluten Causalität (αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις; der unbewegte Bewegter, s. Aristides c. 1), von der Schöpfung (κτίστης τῶν πάντων), Herrschaft (δεσπότης τῶν ὅλων), und Vaterschaft (πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων), von der Vernunftkraft (Gott als λόγος, νοῦς, πνεῦμα, σοφία), von der Allmacht (παντοκράτωρ ὅτι αὐτὸς τὰ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει), von der Gerechtigkeit und Güte Gottes (πατὴρ τῆς δικαιοσύνης καὶ πασῶν τῶν ἀρετῶν. χρηστότης). Diese Dogmen sind von dem einen Apologeten ausführlicher, von dem anderen in kürzerer Form dargelegt; aber ein Dreifaches tritt bei Allen hervor: 1) dass Gott primär als die letzte Ursache zu denken ist, 2) dass das Princip des sittlich Guten auch das Princip der Welt ist, 3) dass das Princip der Welt, d. h. die Gottheit, als das Unsterbliche und Ewige den Gegensatz zu der Welt als dem Vergänglichen bildet. Dass Gott der Vater und Schöpfer der Welt ist, dass er aber als Unerschaffener und Ewiger der contradictorische Gegensatz zur Welt ist, das sind die beiden kosmologischen Grundideen der Apologeten¹.

Diese Dogmen über Gott sind von den Apologeten nicht vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus, die die Einführung in das Reich Gottes erwartet, festgestellt, sondern auf Grund der Betrachtung der Welt einerseits (s. namentlich Tatian 4. Theoph. I 5. 6), der sittlichen Art des Menschen andererseits gewonnen. Sofern die letztere aber selbst in den Bereich des Geschaffenen gehört, ist der Kosmos der Ausgangspunkt ihrer Speculation. Der Kosmos ist überall von Vernunft und Ordnung durchwaltet²; er trägt den Stempel des göttlichen Logos, und zwar in einem doppelten Sinn: einerseits erscheint er als das Abbild einer höheren ewigen Welt — denkt man sich die vergängliche und veränderliche Materie weg, so ist er ein

¹ S. die Ausführung der Gotteslehre — mit dem bei allen Apologeten sich findenden Schluss, dass Gott keine Opfer und Geschenke bedürfe — bei Aristides.

² Selbst Tatian c. 19: Κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον.

wunderbares Gefüge geistiger Kräfte —, andererseits erscheint er als das endliche Product eines vernünftigen Willens. Auch die Materie, die ihm zu Grunde liegt, ist nichts Schlechtes, sondern ein indifferenter, freilich vergänglicher Stoff, der von Gott geschaffen ist ¹. Die Welt ist in jeder Hinsicht ein, ihrer Constitution nach, Gottes würdiges Gebilde ². Dennoch haben die Apologeten Gott nicht zum directen Urheber der Welt gemacht, sondern die Vernunftkraft, die sie im Kosmos wahrnahmen, personificirt und als den nächsten Urheber der Welt vorgestellt. Das Motiv für dieses Dogma und das Interesse an ihm würden falsch bestimmt werden, wenn man im Sinne der Apologeten behaupten wollte, dass sie den Logos eingeschoben haben, um Gott von der als schlecht gedachten Materie zu trennen. Diese philonische Ansicht kann mindestens nicht im Sinne einer bewussten Reflexion von ihnen adoptirt worden sein; denn sie stimmt nicht zu ihrer Auffassung von der Materie; sie stimmt auch nicht zu ihrem Gottesbegriff und zu ihrem nirgendwo gebrochenen Vorsehungsglauben. Noch viel weniger freilich lässt sich nachweisen, dass sie sich sämmtlich in Hinblick auf Jesus Christus zu jenem Dogma haben bestimmen lassen, da sie, Justin und Tertullian ausgenommen, in diesem Zusammenhang ein specifisches Interesse an der Menschwerdung des Logos in Jesus überhaupt nicht bekundet haben. Vielmehr ist die Adoption des Dogmas vom Logos also zu erklären: 1) In dem durch Abstraction von dem Kosmos gewonnenen Gottesbegriff war, wie in dem Gottesbegriff der idealistischen Philosophie, zwar das Moment der Einheit und Geistigkeit und damit eine Art von Persönlichkeit gesetzt, aber es war ebenso bestimmt das Moment der Fülle aller geistigen Kräfte, der Substanz alles Unvergänglichen gegeben; denn bei aller Ueberweltlichkeit, in der der Begriff Gottes gehalten wurde, sollte er doch dazu dienen, die Welt zu erklären ³. Demgemäss war eine Formel nöthig, durch die die Ueberweltlichkeit und Unveränderlichkeit einerseits, die Fülle der schöpferischen geistigen Potenzen andererseits zum Ausdruck gebracht werden konnte. Diese selbst aber mussten

¹ Tatian 5: Οὐτε ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ θεός, οὐδὲ διὰ τὸ ἀναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ· γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ τοῦ ἄλλου γεγονοῖα· μόνον δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη. 12. Auch Justin scheint nicht anders gelehrt zu haben, doch ist das nicht ganz sicher; s. Apol. I 10 59 64 67 II 6. Sehr deutlich Theoph. I 4 II 4 10 13: ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν . . . τί δὲ μέγα, εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίησε τὸν κόσμον;

² Daher gehören die Gotteserkenntniss und die rechte Welterkenntniss auf's engste zusammen; s. Tatian 27: ἡ θεοῦ κατάληψις ἥν ἔχω περὶ τῶν ὅλων.

³ Besonders lehrreich ist hier der Anfang des 5. Capitels der Rede Tatian's.

wiederum in eine Einheit befasst werden, weil das Gesetz des λόγος sich als ein einheitliches darstellte. Damit ist der Begriff des Logos gegeben, und zwar musste der Logos von dem Moment an von Gott als ein Anderes unterschieden werden, wo die Realisation der in Gott ruhenden Potenzen als anfangend vorgestellt wurde. Der Logos ist die Hypostase der wirksamen Vernunftkraft, die einerseits die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes trotz der Verwirklichung der in ihm ruhenden Kräfte schützt, andererseits eben diese Verwirklichung ermöglicht. 2) Die Auffassung der Apologeten, dass die den Propheten geschenkte Offenbarung, auf die sich alle Wahrheitserkenntniss gründet, göttlich sei, konnte sie doch nicht veranlassen, Gott selbst als directes Subject vorzustellen; denn jene Offenbarung setzt einen Sprechenden und ein gesprochenes Wort voraus; es wäre aber ein Ungedanke, die Fülle alles Seins und den Urgrund aller Dinge sprechen zu lassen. Die Gottheit kann nicht sprechende Person sein, noch weniger erscheinende Person, während nach den Zeugnissen der Propheten von ihnen doch eine göttliche Person geschaut worden ist. Das Göttliche, das sich auf Erden | hörbar und sichtbar kundgiebt, kann nur das göttliche Wort sein. Da aber nach der Fundamentalanschauung der Apologeten das Princip der Religion, d. h. der Wahrheitserkenntniss, auch das Princip der Welt ist, so muss jenes göttliche Wort, welches die richtige Erkenntniss der Welt bringt, identisch sein mit der göttlichen Vernunft, welche die Welt selbst hervorgebracht hat, d. h. der Logos ist nicht nur die schaffende Vernunft Gottes, sondern auch das Offenbarungswort Gottes. Hiermit sind Motiv und Interesse des Dogmas vom Logos angegeben. Es braucht nicht erst besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass nicht mehr als die Präcision und Sicherheit der Aufstellung den Apologeten hier eigenthümlich ist; der Gedankengang selbst gehört der griechischen Philosophie an. Aber eben jene Sicherheit ist hier das Wichtige; denn in dem festen Glauben, dass das Princip in der Welt auch das Princip der Offenbarung sei, stellt sich — freilich in der Form philosophischer Reflexion — in der That ein wichtiger altchristlicher Gedanke dar. Für die Mehrzahl der Apologeten ist der theoretische Inhalt des christlichen Glaubens in diesem Satze geradezu erschöpft; sie bedurften einer besonderen „Christologie“ nicht, weil sie bereits in jeglicher Wort-Offenbarung Gottes eine gar nicht zu überbietende Erweisung Gottes und somit das Christenthum in nuce erkannten¹. Eine sehr deutliche Ab-

¹ Nach dem im Texte Ausgeführten ist es unrichtig zu behaupten, dass

hängigkeit der Apologeten von den Formeln des Gemeindeglaubens zeigt sich aber darin, dass sie zwischen dem prophetischen Geist Gottes und dem Logos in thesi einen Unterschied gemacht haben, ohne doch mit dieser Unterscheidung irgend etwas anfangen zu können. Ja ihre Auffassung vom Logos hat sie immer wieder genöthigt, den Logos und den Geist doch zu identificiren, wie sie denn auch das Christenthum nicht selten als den Glauben an den wahren Gott und an den Sohn Gottes definiren, ohne des Geistes zu gedenken¹. Ferner zeigt sich | die Abhängigkeit von der christlichen Ueberlieferung darin, dass die meisten von ihnen den Logos ausdrücklich den Sohn Gottes genannt haben².

die Apologeten die Logoslehre adoptirt haben, um den Monotheismus mit der göttlichen Verehrung des gekreuzigten Christus zu versöhnen. Die Logoslehre stand ihnen vielmehr bereits vor jeder Berücksichtigung der Person des historischen Christus fest, und umgekehrt war ihnen die göttliche Verehrung Christi unabhängig von der Logoslehre sicher.

¹ Die Unterscheidung von Logos (Sohn) und Geist bei Justin, Apol. I 5 und überall, wo er Formeln anführt (falls nicht Interpolationen in den Text der einzigen Hdschr. anzunehmen sind, was mir nicht unwahrscheinlich ist, s. jetzt auch Cramer in den Theol. Studien 1893 S. 17 ff. 138 ff.). Tatian 13 fin.: der Geist als ὁ διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ. Aehnlich ist die Vorstellung bei Justin, Dial. 116. Vater, Wort und prophetischer Geist: Athenag. 10. Die runde Bezeichnung τριάς zuerst (doch s. die Excerpta ex Theodoto) bei Theophilus; s. II 15: αἱ τρεῖς ἡμέραι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ; s. II 10 18. Gerade aber bei Theophilus tritt die Verlegenheit, zwischen dem Logos und der Weisheit zu unterscheiden, besonders deutlich hervor (II 10). Die Einschiebung des Heeres der guten Engel zwischen Sohn und Geist bei Justin, Apol. I 5 (s. Athenag.), ist höchst auffallend. Man hat indess — vorausgesetzt, dass der Text in Ordnung ist — zu beachten, 1) dass diese Einschiebung sich nur an einer einzigen Stelle findet, 2) dass Justin den Vorwurf der ἀθεότης ablehnen wollte, 3) dass die Nachstellung des Geistes nicht eine Unterordnung unter die Engel, sondern lediglich eine Unterordnung unter den Sohn und den Vater mit den Engeln zu bedeuten braucht, 4) dass die guten Engel von den Christen auch angerufen wurden, weil man sie sich als Vermittler der Gebete dachte (s. meine Bemerkung zu I Clem. ad Cor 56.); eben desshalb konnten sie hier eine Stelle finden. Ueber die Geltung des h. Geistes in der Theologie Justin's s. Zahn, Marcell von Ancyra S. 228: „Wenn bei einem Theologen der alten Kirche, dann möchte bei Justin der h. Geist wenigstens um alles wissenschaftliche Existenzrecht, weil um jede unterscheidende (?) Thätigkeit, und der Vater um alle Mitthätigkeit bei der Offenbarung gebracht sein“. — Von einer Trinitätslehre der Apologeten darf man im Grunde nicht reden.

² Für Justin ist der Sohnesname der wichtigste; s. auch Athenag. 10. Allerdings heisst der Logos auch schon bei Philo der Sohn Gottes, und Celsus sagt ausdrücklich (Orig. c. Cels. II 31): „Ist wirklich nach eurer Lehre das Wort der Sohn Gottes, dann stimmen wir euch bei“; aber erst bei den Apolo-

Die Logoslehre der Apologeten ist ganz wesentlich einstimmig. Da Gott nicht λόγος, sondern als die Fülle alles Vernünftigen zu denken ist¹, so hat er stets Logos in sich. Dieser Logos ist einerseits das göttliche Bewusstsein selber, andererseits die Potenz (Idee und Energie) der Welt; er ist nicht von Gott unterschieden, sondern ruht in dem Wesen Gottes². | Zum Behuf der Schöpfung hat Gott den Logos aus sich herausgesetzt (hervorgeschickt, herausspringen lassen), resp. durch einen freien und einfachen Willensact aus seinem Wesen (θεὸς ἐκ θεοῦ πεφυκώς — ἐξ ἑαυτοῦ Dial. 61) gezeugt³. Nun erst ist der Logos eine von Gott unterschiedene Hypostase geworden, resp. er ist überhaupt erst geworden, und es kommen ihm kraft seines Ursprungs folgende Merkmale zu⁴: 1) Das innere Wesen des Logos ist mit dem Wesen Gottes

geten haftet der Sohnesname als solenne Bezeichnung an dem Logos. Ist aber der Logos an und für sich der Sohn Gottes, dann ist Christus der Sohn, nicht weil er der von Gott in's Fleisch Gezeugte (urchristlich), sondern weil das Geistwesen, welches in ihm war, die vorweltliche Reproduction Gottes ist (s. Justin, Apol. II 6: ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός) — eine folgenschwere Wendung!

¹ Athenag. 10; Tatian, Orat. 5.

² Am deutlichsten ist Tatian 5, welche Stelle auch zum Folgenden zu vergleichen ist: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύνάμειν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ θεσπότης τῶν ὄλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὼ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα· σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος. ὅς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε. Θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος, οὗ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώριται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὄνεν εἰληπται πεποίηκεν. Ὡσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς θαλῆς ἀνάπτειται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης θαλῆς διὰ τὴν ἐξαΐν τῶν πολλῶν θαλῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προσελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα. In der Identificirung des göttlichen Bewusstseins resp. der Gotteskraft mit der Weltpotenz zeigt sich die naturalistische Basis der apologetischen Speculationen am deutlichsten. Vgl. Justin, Dial. 128 129.

³ Das Wort „Zeugen“ (γεννᾶν) wird von den Apologeten, namentlich von Justin, desshalb gebraucht, weil der Sohnesname für den Logos feststand. Im Sinne der Apologeten bezeichnen ohne Zweifel die Worte ἐξερεύεσθαι, προβάλλεσθαι, προέρχεσθαι, προπηδᾶν und ähnliche den sinnlichen Vorgang genauer. Andererseits erscheint aber γεννᾶν als das zutreffendere Wort, sofern das Verhältniss des Wesens des Logos zu dem Wesen Gottes am besten durch den Sohnesnamen veranschaulicht wird.

⁴ Präcis definirt hat den Logosbegriff keiner der Apologeten, richtig Zahn, a. a. O. S. 233: „Indem die Anwendung des Unterschieds des noch nicht gesprochenen und des gesprochenen Schöpferworts Christum als den von Gott

selbst identisch; denn es ist das Product einer von Gott gewollten und herbeigeführten Selbstunterscheidung in Gott; der Logos ist ferner nicht von Gott abgeschnitten und getrennt, auch ist er nicht eine blossе Modalität an Gott, sondern er ist das selbständige Ergebniss der Selbstentfaltung (οἰκονομία) Gottes, das, obgleich Inbegriff der göttlichen Vernunft, den Vater doch nicht der Vernunft bar gemacht hat. Der Logos ist die Offenbarung Gottes und der offenbare Gott. Mithin ist der Logos wirklich Gott und Herr, d. h. er besitzt die göttliche Natur wesenhaft. Die Apologeten wissen aber nur von einer Art göttlicher Natur: eben diese kommt dem Logos zu. 2) Der Logos ist vom Moment der Zeugung ab ein vom Vater verschiedenes Wesen; er ist ἀριθμῶ ἕτερόν τι, θεὸς ἕτερος, θεὸς δεύτερος. Aber seine Persönlichkeit datirt erst von jenem Moment ab: „Fuit tempus, cum patri filius non fuit“ (so Tertullian, adv. Hermog. 3). Erst der λόγος προφορικός ist eine vom Vater unterschiedene Hypostase, der λόγος ἐνδιάθετος ist es nicht¹. 3) Der Logos hat einen Ursprung, der Vater hat keinen; hieraus ergibt sich, dass in dem Verhältniss zu Gott der Logos Creatur ist: er ist der gezeugte, resp. der gemachte, gewordene Gott, also dem Range nach unter Gott stehend (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ — δεύτερος θεός, der Bote und Diener Gottes. Die Subordination des Logos ist nicht in dem Inhalt seines Wesensbestandes,

gedachten Weltgedanken erscheinen lässt, soll er doch wieder etwas Reales sein, das nur in ein neues Verhältniss zu Gott zu treten braucht, um thätige Kraft zu sein. Dann wieder soll es nicht der von Gott gedachte, sondern der in Gott denkende Gedanke sein. Dann auch wieder ein Etwas oder ein Ich in Gottes denkendem Wesen, das sich mit einem Anderen in Gott in Wechselverkehr setzt, gelegentlich auch die in Bewegung befindliche Vernunft Gottes, ohne welche er nicht vernünftig wäre.“ Bei diesem offenbaren Schwanken scheint es mir aber sehr misslich, die Auffassungen vom Logos bei Justin, Athenagoras, (Tatian) und Theophilus so zu differenziren, wie das üblich ist. Erwägt man, dass kein Apologet eine eigene Abhandlung über den Logos geschrieben, dass eigentlich nur Tatian (c. 5) einige präzise Sätze geliefert hat, und dass die Elemente der Vorstellungen bei Allen die gleichen sind, so erscheint es methodisch angezeigt, auf die Unterschiede kein so bedeutendes Gewicht zu legen, wie das z. B. Zahn, a. a. O. S. 232 f. gethan hat. Zwischen Justin, Tatian und Theophilus hat in der eigentlichen Logoslehre schwerlich eine wirkliche Differenz bestanden; dagegen scheint sich Athenagoras allerdings bemüht zu haben, das zeitliche Hervortreten des Logos' zu eliminiren und die Ewigkeit der göttlichen Verhältnisse zu betonen, ohne indess die Position zu erreichen, die Irenäus hier eingenommen hat.

¹ Diese Unterscheidung nur bei Theophilus (II 10); aber die Sache auch bei Tatian und wohl auch bei Justin; doch ist es unsicher, ob Justin auch nur in irgend einer Form das Wesen des Logos hinter den Moment seines Gezeugtwerdens zurückgeführt hat.

sondern in seinem Ursprunge begründet. In dem Verhältniss zu den Creaturen aber ist der Logos die ἀρχή, d. h. nicht nur der Anfang, sondern das Princip der Kraft und der Form alles dessen, was ein Sein erhalten soll. Als der Emanirte (Gezeugte) unterscheidet er sich von allen Creaturen — er allein ist der Sohn¹ —, aber als der Gewordene steht er doch wiederum auf einer Stufe mit ihnen: daher ist der paradoxe Ausdruck ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς (Tatian) hier die zutreffendste Bezeichnung. 4) Dem Logos ist es seinem endlichen Ursprung nach möglich und angemessen, in die Endlichkeit einzugehen, zu wirken, zu sprechen und zu erscheinen; wie er zum Zweck der Weltschöpfung entstanden ist, so hat er die Fähigkeit der persönlichen und directen Offenbarung, die dem unendlichen Gott nicht zukommt; ja sei ganzes Wesen besteht eben darin, dass er Sinn, Wort und That ist. Hinter diesem wirksamen Stellvertreter und Statthalter steht im Dunkel des Unfasslichen und im unfasslichen Licht der Vollkommenheit der Vater als der verborgene, unveränderliche Gott².

Das Hervorgehen des Logos aus Gott ist der Beginn der Verwirklichung der Weltidee. In dem Logos liegt die Welt als κόσμος νοητός beschlossen. Aber die Welt ist stofflich und ist die Vielheit; der Logos ist geistig und ist die Einheit. Also ist der Logos nicht selbst die Welt, sondern er ist der Schöpfer und in gewisser Weise des Urbild der Welt. Justin und Tatian haben für die Weltschöpfung den Ausdruck γεννᾶν gebraucht, aber in Zusammenhängen, die es

¹ Justin, Apol. II 6, Dial. 61. Der Logos ist nicht, wie die übrigen Creaturen, aus dem Nichts geschaffen. Doch haben offenbar die Apologeten noch nicht wie die späteren Theologen scharf und bestimmt zwischen dem Zeugen und Schaffen unterschieden; das Bedürfniss nach einem Unterschiede haben Einige von ihnen allerdings gefühlt.

² Dass der Logos kraft seiner Entstehung zum Eingehen in die Endlichkeit befähigt ist, setzen alle Apologeten stillschweigend voraus. Sehr prägnant ist der Unterschied, der hier zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, von Tertullian (adv. Marc. II 27) angegeben: „Igitur quaecumque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. Quaecumque autem ut indigna reprehenditis deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro“. Aber das Theologumenon, dass es für den Logos eine innerliche Nothwendigkeit war, Mensch zu werden, darf man den Apologeten nicht aufbürden. Es schwebt ihr Logos so zwischen Gott und Welt, dass er als die erste Creatur erscheint, sofern er als Product Gottes aufgefasst wird, und dass er wiederum in Gott zu verfließen scheint, sofern er als das Bewusstsein und die geistige Kraft Gottes gilt: die Menschwerdung aber ist für Justin irrational, und die übrigen griechischen Apologeten haben sich über sie ausgesprochen.

nicht gestatten, diesem Gebrauch ein Gewicht beizulegen. Die Welt ist aus dem Nichts geschaffen, nachdem — das nehmen die meisten Apologeten an — mitsammt dem Himmel, einer oberen, herrlichen Welt, ein Heer von Geistern geschaffen worden war. Zweck der Weltschöpfung ist die Erzeugung von Menschen, d. h. von geist-leiblichen, mit Vernunft und Freiheit begabten, also Gott ebenbildlichen Wesen, die an der Seligkeit und Vollkommenheit Gottes Antheil nehmen sollen. Um der Menschen willen ist Alles geschaffen, und die Schöpfung der Menschen ist ein Beweis der Güte Gottes. Als geist-leibliche Wesen sind die Menschen weder sterblich noch unsterblich, sondern sowohl des Todes als der Unsterblichkeit fähig¹. Die Bedingung, an welche die letztere für die Menschen gebunden ist, führt in die Ethik hinüber. In den Lehren, dass Gott auch der absolute Herr der Materie ist, dass das Böse nicht Eigenschaft der Materie sein kann, dass es vielmehr in der Zeit und aus der freien Entscheidung der Geister — der Engel — entstanden ist, endlich dass die Welt ein Ende haben wird, dass aber Gott auch den vernichteten Stoff ebenso wieder in's Dasein rufen kann, wie er ihn einst aus dem Nichts geschaffen hat — erscheint der Dualismus in der Kosmologie im Princip überwunden. | Die Details gehören um so weniger hierher, als sie aus den philosophischen Systemen der Epoche, namentlich aus dem Philo's, bekannt sind und mannigfach variiren. Alle Apologeten sind aber davon durchdrungen, dass diese Erkenntniss Gottes und der Welt, der Logo- und Kosmogonie, der wesentlichste Theil des Christenthums selbst ist². Diese Auffassung ist im Grunde den Apologeten nicht eigenthümlich: im 2. Jahrhundert hat unzweifelhaft die grosse Menge der Christen, sofern sie sich überhaupt etwas dachte, in der monotheistischen Welterklärung ein Hauptstück der christlichen Religion erkannt. Die (theoretische) Betrachtung der Welt als eines einheitlichen Ganzen, ihrer Ordnung, Regelmässigkeit und Schönheit, die Gewissheit, dass dies alles von einem allmächtigen Geist in's Dasein gerufen sei, die sichere Hoffnung, dass

¹ Die meisten Apologeten polemisierten gegen die Auffassung von der natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele; s. Tatian 13; Justin, Dial. 5; Theophil. II 27.

² In den ersten Capiteln der Genesis erkannte man die Summe aller Weisheit und desshalb auch alles Christenthums. Einen Commentar zum Hexaëmeron hat vielleicht schon Justin geschrieben (s. meine Texte und Untersuch. I 1 2 S. 169 f.); sicher ist, dass im 2. Jahrhundert Rhodon (Euseb., h. e. V 13 s) und Theophilus (s. dessen 2. Buch ad Autol.), dann Candidus und Apion (Euseb., h. e. V 27) solche verfasst haben. Auch die Gnostiker haben sich vielfach mit Gen. 1—3 beschäftigt; s. z. B. Marcus bei Iren. I 18.

Himmel und Erde zergehen, aber einem noch herrlicheren Gebilde Platz machen werden, waren stets gegenwärtig und bereiteten den bunten und farbenprächtigen, aber phantastischen und unsicheren Kosmo- und Theogonien des Alterthums ein Ende.

2. Der relativ einfachen Kosmologie entspricht die einleuchtende Moral. Gott hat den Menschen, indem er ihm Vernunft und Freiheit zum unveräußerlichen Besitze gab, zur Unvergänglichkeit (*ἀθανασία*, *ἀφθαρσία*) bestimmt, durch deren Erlangung der Mensch ein Gott ähnliches Wesen werden sollte¹. Das Geschenk der Unvergänglichkeit ist aber von Gott an die Bedingung gebunden, dass der Mensch τὰ τῆς ἀθανασίας bewahre, d. h. sich die Erkenntniss Gottes erhalte und einen heiligen Wandel in Nachahmung der Vollkommenheit Gottes führe. Diese Forderung ist ebenso natürlich wie gerecht; es kann sie aber auch Niemand für den Menschen erfüllen, denn zum Wesen der Tugend gehört, dass sie freie, selbständige That ist. Der Mensch soll sich selbst zur Tugend bestimmen in | der Erkenntniss, dass er nur so dem Vater der Welt gehorsam ist und auf das Geschenk der Unsterblichkeit zu rechnen hat. Bei der Fassung des Inhaltes der Tugend tritt nun aber ein Moment ein, das aus der Kosmologie nicht rein erkannt werden kann: sittlich gut ist, sich in keiner Weise von dem Sinnlichen bestimmen zu lassen, sondern lediglich nach dem Geiste zu leben und die Vollkommenheit und Reinheit Gottes nachzuahmen; sittlich schlecht ist, irgend einem Affect, der mit der Naturbasis des Menschen gesetzt ist, nachzugeben. Die Tugend besteht im Sinne der Apologeten negativ unzweifelhaft darin, dass der geist-leibliche Mensch dem entsagt, was seine Naturhaftigkeit fordert oder wozu sie ihn auffordert. Dieser Gedanke wird von dem Einen prägnanter und schroffer, von dem Andern milder ausgedrückt — Tatian sagt, dass es gelte, die Menschheit in sich abzuthun —, er ist aber in Wahrheit bei allen der gleiche. Das sittliche Naturgesetz von dem die Apologeten sprechen und das sie in den Sprüchen Jesu am klarsten und schönsten reproducirt finden², stellt an den Menschen die Anforderung, sich über seine Natur zu erheben und

¹ S. Theoph. ad. Aut. II 27: Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀθάνατον τὸν ἄνθρωπον ἀπ' ἀρχῆς πεποιήκει, θεὸν αὐτὸν πεποιήκει· πάλιν εἰ θνητὸν αὐτὸν πεποιήκει, ἐδόκει ἂν ὁ θεὸς αἴτιος εἶναι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Οὐτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλὰ δεκτικὸν ἀμφοτέρων, ἵνα, εἰ βέσῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσσεται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός, εἰ δ' αὖ τραπῇ ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα παρακούσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἐαυτῷ αἴτιος ᾗ τοῦ θανάτου.

² S. Justin, Apol. I 14 ff. und die Parallelstellen bei den übrigen Apologeten.

demgemäss auch in eine Verbindung mit seinen Nebenmenschen zu treten, welche über den natürlichen Verbindungen liegt. Es ist nicht sowohl das Gesetz der Liebe, das Alles regieren soll — die Liebe ist selbst nur eine Erscheinungsform eines höheren Gesetzes —; es ist das Gesetz, welches für den vollkommenen erhabenen Geist gilt, der, weil er das vornehmste Wesen auf dieser Erde ist, zu vornehm für sie ist. In der Erkenntniss bereits über Raum und Zeit, über Theil und Schranke erhaben, soll der Gottesmensch schon während er auf der Erde lebt, von der Erde zu dem Vater des Lichtes eilen; in dem Gleichmuth, der Bedürfnisslosigkeit, der Reinheit und der Güte, welche die nothwendigen Folgen der reinen Erkenntniss sind, soll es zum Ausdruck kommen, dass er im Blick auf das Unvergängliche und in dem Genuss der freilich noch nicht vollendeten Erkenntniss das Vergängliche bereits überwunden hat. Hat er sich so — ein leidender Heros — auf der Erde bewährt, ist er der Welt abgestorben¹, so darf er gewiss sein, dass Gott ihm im Jenseits das Geschenk der Unvergänglichkeit verleihen wird, das die unmittelbare Anschauung Gottes und damit die volle Erkenntniss einschliesst². Umgekehrt wird der Lasterhafte dem ewigen Tode übergeben, und in dieser Strafe kommt die Gerechtigkeit Gottes genau ebenso zum Ausdruck, wie in dem Lohn des ewigen Lebens.

3. So gewiss Tugend Sache der Freiheit ist, so gewiss ist, dass nur die Seele tugendhaft wird, welche dem Willen Gottes folgt, d. h. Gott und alle Dinge erkennt und schätzt, wie sie erkannt und geschätzt werden müssen, und die Gebote Gottes erfüllt. Voraussetzung hiefür ist, dass Gott sich durch den Logos offenbart hat. Eine an sich vollständige Offenbarung Gottes durch den Logos liegt in dem Kosmos und in der Anlage des Menschen selbst, der als Ebenbild Gottes geschaffen ist³. Aber erfahrungsgemäss hat diese

¹ S. Tatian, Orat. 11 und öfters.

² Daneben wird die Auferstehung des Fleisches als Specificum der christlichen Hoffnung aufs stärkste betont und die Möglichkeit der Verwirklichung dieser irrationalen Hoffnung nachgewiesen. Doch beruht für die Apologeten letztlich das Vertrauen zu dieser altchristlichen Vorstellung auf der Zuversicht zu der schrankenlosen Allmacht Gottes und ist somit eine Probe auf die Lebendigkeit ihres Gottesbegriffes. Immerhin kehrt (nach dieser Vorstellung) im Jenseits das Fleisch zurück, das es im Diesseits zu überwinden und als ein nicht Vorhandenes zu betrachten galt. — Chiliastisches findet sich deutlich nur bei Justin.

³ Eine einstimmige Auffassung giebt es darüber bei den Apologeten nicht; s. Wendt, Die christliche Lehre v. d. menschlichen Vollkommenheit 1882, S. 8—20. Justin redet nur von einer himmlischen Bestimmung, auf die der Mensch angelegt ist; anders Tatian und Theophilus.

Offenbarung nicht ausgereicht, um die Menschen bei klarer Erkenntniss zu erhalten. Sie liessen sich von den bösen Dämonen verführen, welche unter Gottes Zulassung die Welt in Besitz nahmen und die sinnliche Seite der Menschen benutzten, um sie von der Betrachtung des Göttlichen zum Irdischen zu ziehen¹. Die Folgen | der Verführung zeigten sich in den Thatsachen, dass die Menschheit im Grossen und Ganzen dem Irrthum verfallen, den Banden des Sinnlichen und der Dämonen unterworfen und somit dem Tode geweiht ist, der einerseits Strafe, andererseits die natürliche Folge des Mangels an Erkenntniss Gottes ist². Es bedurfte also neuer Logoswirkungen, um die Menschen aus einem Zustande zu befreien, der zwar für Niemanden eine unvermeidliche Nothwendigkeit, aber nahezu für Alle ein trauriges Factum ist; denn die Wenigsten vermögen mehr den einen wahrhaftigen Gott aus der Ordnung des Weltalls und aus dem ihnen selbst eingepflanzten Sittengesetz zu erkennen, der Macht der weltherrschenden Dämonen zu widerstehen und ihre Freiheit in

¹ Justin weiss schlechterdings nichts davon, dass sich durch die Dämonenherrschaft in dem psychologischen Zustande und in den Fähigkeiten der Menschen etwas geändert habe (s. Wendt, a. a. O. S. 11 f., der die richtige Ansicht von Engelhardt's, Das Christenthum Justin's des M. S. 92 f. 151 f. 266 f., siegreich gegen Stählin, Justin d. M. u. s. neuester Beurtheiler 1880 S. 16 f., vertheidigt hat). Anders hat Tatian geurtheilt, der sich aber dabei in einen offenbaren Widerspruch verwickelt hat (s. oben S. 472f.). Die apologetische Theologie musste nothwendig die beiden Thesen festhalten, 1) dass die Freiheit zum Guten unverloren und unverlierbar sei — gegenüber dem philosophischen Determinismus und dem populären Fatalismus —, 2) dass die mit der Constitution des Menschen gesetzten Begierden des Fleisches dann erst böse werden, wenn sie die Herrschaft der Vernunft aufheben oder gefährden. Das inhaltsleere liberum arbitrium erklärt die Möglichkeit der Sünde, ihre Wirklichkeit erklärt sich aus der Begierde, welche durch die Dämonen gereizt wird. Anerkannt haben die Apologeten die Allgemeinheit der Sünde und des Todes, aber die Nothwendigkeit der ersteren nicht zugestanden, um den Schuldcharakter der Sünde nicht zu gefährden. Andererseits sind sie tief davon durchdrungen, dass die Todesherrschaft die mächtigste Bedingung ist, unter der Sünde immer auf's neue sich erzeugt. Wie die Glaubensüberzeugung von der Allmacht Gottes, so hat die sittliche Ueberzeugung von der Verantwortlichkeit des Menschen die Apologeten vor einer streng dualistischen theoretischen Weltauffassung geschützt, während sie, wie Alle, welche Natur und Sittlichkeit im Hinblick auf die Ethik scheiden — sonst schieden die Apologeten sie nicht —, in praxi Dualisten sein mussten.

² Der Tod gilt als das schlimmste Uebel. Wenn Theophilus (II 26) ihn als eine Wohlthat darstellt, so hat man zu beachten, dass er gegen Marciou polemisirt. — Der Polytheismus wird auf die Dämonen zurückgeführt; sie gelten als die Urheber der Götterfabeln; die schimpflichen Thaten der Götter sind z. Th. von den Dämonen ausgeführt, z. Th. sind sie Lügen.

Nachahmung der Tugenden Gottes zu gebrauchen; deshalb wandte Gott in seiner Güte durch den Logos neue Mittel an, um die Menschen von ihrem Irrwege abzurufen, die Dämonenherrschaft auf Erden zu brechen und den gestörten Lauf des Säkulums vor dem Ende noch zu corrigiren. Auf solche Menschen, die ihre Seelen rein bewahrten, liess sich der Logos (der Geist) — von den ältesten Zeiten an — nieder und schenkte ihnen durch Inspiration Erkenntnisse der Wahrheit (in Bezug auf Gott, die Freiheit, die Tugend, die Dämonen, den Ursprung des Polytheismus, das Gericht), die sie den Anderen mittheilen sollten. Diese Menschen sind seine „Propheten“. Bei den Griechen sind solche selten (bez. nach Einigen gar nicht), bei den Barbaren — im Volke der Juden — zahlreich gewesen. Sie verkündeten, von Gott gelehrt, die Wahrheit über Gott, und der Logos veranlasste sie auch, die Offenbarungen in Schriften niederzulegen, die somit als inspirirte die volle Wahrheit authentisch enthalten¹. Einzelnen der Tugendhaftesten unter ihnen erschien er sogar selbst in menschlicher Gestalt und gab ihnen Anweisungen. Wer nun diese prophetischen Lehren, die von Anbeginn der Welt bis auf die Gegenwart hin immer aufs neue verkündet worden und im A. T. zusammengefasst sind, aufnimmt und ihnen folgt, der ist ein Christ. Er ist in den Stand gesetzt, schon jetzt seine Seele der Dämonenherrschaft zu entziehen, und er darf des Geschenkes der Unsterblichkeit sicher sein.

Bei der Mehrzahl der Apologeten scheint „das Christenthum“ hiermit erschöpft zu sein; halten sie es doch nicht einmal für nothwendig, die Erscheinung des Logos in Christus ex professo zu erwähnen (s. oben S. 471 ff.). Allein so gewiss es ist, dass sie alle in den Lehren der Propheten bereits die volle Offenbarung der Wahrheit anerkannt haben, so sehr würde man irren, wollte man annehmen, dass die Erscheinung und Geschichte Christi für sie bedeutungslos gewesen wäre. Es haben sich allerdings Einige von ihnen damit begnügt, allein das Rationalste und Einfachste in ihren Darlegungen aufzuführen und deshalb von dem Historischen nahezu abgesehen;

¹ Das A. T. kommt somit zunächst nicht als Buch der Weissagung oder der Vorbereitung auf Christus, sondern als Buch der Vollenbarung in Betracht, die nicht weiter überboten werden kann. Inhaltlich steht sich die prophetische Lehre und die Lehre Christi vollkommen gleich: das Christenthum ist die Lehre der Propheten; die Züge der Weissagung im A. T. dienen nur zur Beglaubigung der einen Wahrheit. Die Apologeten bekennen durch die Lectüre des A. T. zum Christenthum bekehrt worden zu sein; vgl. die Geständnisse Justin's, Tatian's, und vielleicht ist auch Commodian (Instruct. I 1) so zu verstehen.

aber gewisse Andeutungen auch bei diesen zeigen, dass ihnen die Erscheinung des Logos in Christus besonders werthvoll gewesen ist¹. Die Prophetensprüche, wie sie von Anbeginn ergangen sind, bedürfen nämlich einer Beglaubigung, die prophetische Lehre bedarf der Verbürgung, damit die verführte Menschheit sie annehme und nicht ferner Irrthum für Wahrheit und Wahrheit für Irrthum halte. Die denkbar stärkste Verbürgung liegt in dem Eintreffen von Vorhersagungen. Da kein Mensch im Stande ist, die Zukunft vorauszusagen, so erweist die eine Lehre begleitende Voraussagung der Zukunft den göttlichen Ursprung der Lehre. In seiner ausserordentlichen Güte hat Gott durch den Logos nicht nur die Lehren der Wahrheit den Propheten inspirirt, sondern er hat von Anfang an zahlreiche Vorhersagungen in ihren Mund gelegt. Diese Vorhersagungen waren detaillirt und mannigfaltig; in ihrer grossen Mehrzahl bezogen sie sich auf eine länger dauernde irdische Erscheinung des Logos am Ende der Geschichte und auf ein zukünftiges Gericht. So lange nun die Vorhersagungen noch nicht eingetroffen waren, waren auch die Lehren der Propheten noch nicht hinreichend eindrucksvoll; denn nur die äussere Bezeugung der Wahrheit ist sichere Bezeugung. In der Geschichte Christi aber ist die Mehrzahl jener Prophezeiungen in schlagendster Weise erfüllt worden, und damit ist nicht nur die Erfüllung des noch ausstehenden relativ kleinen Restes (Gericht, Auferstehung) garantirt, sondern auch die Wahrheit der prophetischen Lehren von Gott, der Freiheit, der Tugend, der Unsterblichkeit u. s. w. über allen Zweifel sicher gestellt. In dem Schema von Erfüllung und Weissagung wird selbst das Irrationale rational; denn nur wenn Ausserordentliches, welches geweissagt ist, eintritt, ist der Beweis der Göttlichkeit geliefert: das Regelmässige, welches immer geschieht, kann Jeder vorhersagen. Also musste ein Theil des Geweissagten irrational sein. Alles Einzelne in der Geschichte Christi hat demnach Bedeutung nicht in Ansehung der Zukunft, sondern der Vergangenheit. Alles ist hier geschehen, „damit erfüllet würde das Wort des Propheten.“ Weil der Prophet es gesagt hat, darum musste

¹ Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht die Oratio Tatian's. Ex professo hat er nirgendwo in ihr von der Menschwerdung des Logos in Christus gesprochen; aber c. 13 fin. nennt er den h. Geist „den Diener Gottes, der gelitten hat“, und c. 21 init. sagt er: „Wir sind nicht Narren und bringen Albernies vor, wenn wir verkündigen, Gott sei in Menschengestalt erschienen“. Aehnlich Minucius Felix. In der Apologie des Aristides vollends ist von der vorchristlichen Erscheinung des Logos überhaupt nicht die Rede. Aristides spricht lediglich von der Offenbarung des Sohnes Gottes in Jesus Christus.

es geschehen: Christus beglaubigt durch sein Geschick die uralten Lehren der Propheten; auf diese Beglaubigung aber kommt Alles an; denn nicht fehlte mehr die volle Wahrheit, sondern es fehlte ein überzeugender Beweis, dass die Wahrheit eine Realität und nicht eine Phantasie sei¹. Aber die Prophetie beglaubigt auch Christum als den Gesandten Gottes, den in Menschengestalt erschienenen Logos, den Sohn Gottes. Ist das Geschick Jesu zum Voraus bis in's Kleinste im A. T. aufgezeichnet und zugleich von diesem Zukünftigen gesagt, dass er Gottes Sohn sei, und dass er gekreuzigt werden würde, so ist die Anbetung des gekreuzigten Menschen, auf den alle Züge der Weissagung passen, vollständig gerechtfertigt. Die durch Christus bezeichnete Stufe in der Geschichte der inhaltlich immer gleichen Gottesoffenbarung ist also desshalb die höchste und letzte, weil auf ihr „die Wahrheit mit dem Beweis“ erschienen ist. Dieser Umstand erklärt es, dass die Wahrheit | um soviel eindrucksvoller ist und mehr Menschen als früher gewinnt, zumal da Christus durch besondere Veranstaltungen auch für Verbreitung der Wahrheit Sorge getragen hat und in seiner Person das unerreichte Vorbild eines tugendhaften Wandels ist, dessen Grundsätze durch die Verbreitung seiner Lehrsprüche nun in der ganzen Welt bekannt geworden sind.

In diesen Darlegungen erschöpfen sich in den meisten Apologien die Nachweise; demgemäss scheint weder eine Erlösung durch Christus im präciseren Sinne des Wortes in's Auge gefasst, noch die Einzigartigkeit der Erscheinung des Logos in Jesus Christus vorausgesetzt zu sein. Als göttlicher Lehrer hat Christus das Heil bewirkt, d. h. er bewirkt die ἀλλαγή und ἐπαναγωγή des menschlichen Geschlechtes, die Rückführung desselben zu seiner ursprünglichen Bestimmung, durch Belehrung. Auch der Dämonenherrschaft gegenüber scheint diese auszureichen. Die einzelnen Stücke der Geschichte Jesu (des Taufbekenntnisses) haben folgerecht keine directe Heilsbedeutung, und somit scheinen die Lehren der Christen in zwei, innerlich nicht mit einander verbundene, Gruppen zu zerfallen, in die Sätze der vernünftigen Gotteserkenntnis und in die geweissagten und

¹ Auf die Frage, warum denn gerade dies und jenes geweissagt worden ist, erhält man selten eine Antwort. Man hat aber auch im Sinne der Apologeten schwerlich ein Recht, jene Frage zu stellen; denn da der Werth des Geschichtlichen darin beruht, dass es vorhergesagt ist, so ist der Inhalt desselben gleichgiltig. Dass Jesus die Eselin an einen Weinstock angebunden findet (Justin, Apol. I 32), ist im Grunde ebenso wichtig wie seine Geburt aus der Jungfrau: Beides beglaubigt die prophetischen Lehren von Gott, der Freiheit u. s. w.

erfüllten historischen Facta, welche jene Lehrsätze und die Glaubenshoffnungen, die sie einschliessen, beweisen.

Allein mindestens Justin hat ganz deutlich das Bestreben kundgethan, die historischen Aussagen von Christus in die philosophisch-moralischen Heilslehren hineinzuziehen und Jesus Christus als den Erlöser zu fassen¹. Desshalb ist er in gewisser Weise der erste, allerdings noch unsicher tastende kirchliche Dogmatiker, wenn anders in der Verknüpfung der philosophischen Theologie mit dem Taufbekenntniss, in der „wissenschaftlichen Theologie der Thatsachen“, die christliche Dogmatik der Folgezeit gegeben ist. Justin hat 1) die Erscheinung des Logos in der vorchristlichen Zeit und in Christus auseinanderzuhalten versucht; er hat betont, dass nur in Christus der ganze Logos erschienen sei, und dass die Art dieser Erscheinung in der Vergangenheit nicht ihres Gleichen habe, 2) Justin hat im Dialoge gezeigt, dass ihm die Gottheit Christi auf Grund der Prophetensprüche und des Eindruckes der Person unabhängig von dem Theologumenon vom Logos feststeht², 3) Justin hat neben dem Stücke von der Erhöhung Christi auch andere Stücke aus der Geschichte Jesu, namentlich den Kreuzestod (dazu: Taufe und Abendmahl), hervorgehoben und versucht, ihnen eine sachliche Bedeutung zu geben³. Er hat sich der gemeinchristlichen Redeweise angeschlossen, dass das Blut Christi die Gläubigen reinige und die Menschen durch die Wunden desselben geheilt seien, und er hat dem Kreuz eine geheimnissvolle Bedeutung zu

¹ In den polemischen Schriften des Justin muss dies noch viel stärker hervorgetreten sein. So findet sich in einem Fragment aus der Schrift *πρὸς Μαρξίωνα*, das Irenäus (IV 6 a) mitgetheilt hat, der Satz: „unigenitus filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans.“ Also hat bereits Justin das Theologumenon von der recapitulatio per Christum vorgetragen (s. auch Dial. c. Tryph. 100). Vergleicht man das Apologeticum Tertullian's mit seinen antignostischen Schriften, so erkennt man leicht, wie unmöglich es ist, den Umfang des christlichen Glaubens und Wissens Tertullian's nach jener Schrift zu bestimmen. Dasselbe wird — wenn auch in geringerem Masse — bei den apologetischen Schriften Justin's der Fall sein.

² Die Christen stellen nicht einen Menschen neben Gott, sondern Christus ist Gott, freilich zweiter Gott. Von zwei Naturen ist nicht die Rede. Nicht die Gottheit kommt bei Justin zu kurz — oder doch nur sofern sie eine zweite Gottheit ist —, sondern die Menschheit; s. Schultz, Gottheit Christi S. 39 ff.

³ Es finden sich bei Justin Andeutungen, in denen der Gang der Geschichte des menschengewordenen Logos als eine Kette heilsgeschichtlicher, die Sündengeschichte des Menschengeschlechts paralysirender und die Menschheit neugründender Veranstaltungen aufgefasst wird. Er ist also ein Vorläufer des Irenäus und Melito.

geben versucht, 4) Justin hat demgemäss von der Sündenvergebung (auch von Wiedergeburt) durch Christus gesprochen und bekannt, dass die Menschen durch die Neugeburt in der Taufe aus Kindern der Nothwendigkeit und der Unwissenheit zu Kindern des Vorsatzes und des Verständnisses und der Sündenvergebung werden¹. Allein v. Engelhardt hat sehr richtig gesehen, dass dies nur Anläufe resp. Worte sind, denen die Ausführung keineswegs entspricht, weil Justin bei der Ueberzeugung verharret, dass die Kenntniss des wahren Gottes, seines Willens und seiner Verheissungen, oder die Gewissheit, dass Gott den Reuigen stets Vergebung und den Gerechten das ewige Leben geben will, ausreicht, um den seiner selbst mächtigen Menschen zur Umkehr zu bewegen. Bei dieser Grundüberzeugung, welche sich in den Schemata „vollkommene Philosophie, göttlicher Lehrer, neues Gesetz, Freiheit, Reue, sündloses Leben, sichere Hoffnung, Lohn, Unsterblichkeit“ ausspricht, müssen die Begriffe „Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung, Wiedergeburt, Glauben (im paulinischen Sinne)“ Worte bleiben² oder in das Gebiet der Magie | und des Mysteriorums fallen³. Dennoch aber darf man desshalb die Absicht nicht übersehen. Justin hat die göttliche Offenbarung nicht nur in den Prophetensprüchen, sondern in einzigartiger Weise in der Person Christi anschauen und Christus nicht nur als den göttlichen Lehrer, sondern als den „Herrn und Erlöser“ fassen wollen. An zwei Punkten hat er dies wirklich erreicht. An der Auferstehung

¹ Selbst das Theologumenon von der bestimmten Zahl der Erwählten, welche erfüllt werden muss, findet sich bei Justin (Apol. I 28 45). Das Gericht wird daher von Gott verschoben (II 7). — In der Apologie des Aristides ist ein kurzer Bericht über die Geschichte Jesu enthalten: Empfängniss, Geburt, Predigt, Auswahl der 12 Apostel, Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt, Aussendung der 12 Apostel sind genannt.

² „Der Glaube ist für Justin nur Anerkennung der Sendung und Gottessohnschaft Christi und Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre. Der Glaube macht nicht gerecht, sondern ist nur die Voraussetzung der Gerechtigkeit, die durch Leistungen, durch Reue, Sinnesänderung und sündlosen Wandel zu Stande kommt. Nur sofern der Glaube selbst schon freie Entscheidung für Gott ist, hat er den Werth einer rettenden That und zwar von solcher Bedeutung, dass man sagen kann, Abraham sei durch den Glauben gerecht geworden. In Wirklichkeit aber geschah es durch μετάνοια.“ Der Begriff der Wiedergeburt erschöpft sich in dem Gedanken: θεὸς καλεῖ εἰς μετάνοιαν, der der Sündenvergebung: Gott ist so billig, dass er die im Stande der Unwissenheit begangenen Sünden übersieht, wenn der Mensch seinen Sinn geändert hat. Demgemäss ist Christus der Erlöser, sofern er alle Bedingungen herbeigeführt hat, unter welchen die Reue nahe liegt.

³ Auch dies ist in der That bei Justin schon hie und da der Fall, doch in der Hauptsache erst noch im Anzug: die Apologeten sind keine Mystiker.

und Erhöhung Christi hat Justin bewiesen, dass Christus, der göttliche Lehrer, auch der zukünftige Richter und der Spender des Lohnes sei. Christus selbst ist das zu geben im Stande, was er in Aussicht gestellt hat, ein von Leiden und Sünden freies Leben nach dem Tode, das ist das Eine. Das Andere aber, was Justin sehr stark betont, ist, dass Christus schon jetzt im Himmel regiert und seine zukünftige sichtbare Weltherrschaft darin zeigt, dass er den Seinen das Vermögen giebt, in und mit seinem Namen die Dämonen auszutreiben und zu besiegen. Bereits in der Gegenwart werden die Dämonen von den Christgläubigen in die Flucht geschlagen¹. Also ist die Erlösung doch keine rein zukünftige; sie ist schon jetzt im Gang, und die Offenbarung des Logos in Jesus Christus hat demgemäss nicht blos den Zweck, die Lehren der vernünftigen Religion zu beweisen, sondern sie bezeichnet wirklich eine Erlösung, resp. einen neuen Anfang, sofern durch Christus und in seiner Kraft die Macht der Dämonen auf Erden gebrochen wird. — Jesus Christus, der Lehrer der ganzen Wahrheit und eines neuen Gesetzes, welches das vernünftige, das älteste und das göttliche ist, der Einzige, der es verstanden hat, die Menschen von allerlei Volk | und Bildung zu einem Bunde heiligen Lebens zu berufen, der Begeisternde, für den die Schüler in den Tod gehen, der Mächtige, vor dessen Namen die Dämonen ausfahren, der Auferstandene, der einst als Richter lohnen und strafen wird — er muss identisch sein mit dem Sohne Gottes, welcher die göttliche Vernunft und die göttliche Kraft ist. In diesem Glauben, der zu dem Bekenntniss von dem einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, hinzutritt, ist für Justin der besondere Inhalt des Christenthums gegeben, den die späteren Apologeten — wahrscheinlich mit Ausnahme Melito's — sehr viel unvollkommener und dürftiger reproducirt haben. Eines hat aber auch Justin aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht mit Sicherheit formulirt, nämlich die These, dass in der Menschwerdung des Logos die Beschaffung des Heils, d. h. die Unvergänglichkeit insofern gegeben sei, als jener Act eine reale, geheime Umbildung der ganzen sterblichen Menschenatur zur Folge gehabt hat. Allerdings besteht bei Justin, wie auch bei den übrigen Apologeten, die σωτηρία „wesentlich in der Austhei-

¹ Bedenkt man, welche Bedeutung die Dämonen in der Vorstellung der Apologeten hatten, so muss man ihre Ueberzeugung von der erlösenden Kraft Christi und seines Namens, die sich in den Siegen über die Dämonen fort und fort darstellt, sehr hoch werthen; s. Justin, Apol. II 6 8 Dial. 11 30 35 39 76 85 111 121 Tertull., Apol. 23 27 32 37 u. A. Auch Tatian (16 fin.) bestätigt sie, und c. 12 p. 56 Z. 7 ff. (ed. Otto) widerspricht dem nicht.

lung des ewigen Lebens an die sterblich geschaffene und um der Sünde willen dem natürlichen Geschick des Todes verfallene Welt“, und Christus gilt als Spender der Unvergänglichkeit, der die Schöpfung damit zu ihrem Ziele bringt; aber über diesen Gedanken geht Justin in der Regel nicht hinaus. Doch finden sich allerdings Ansätze zur Auffassung einer physisch-magischen, im Moment der Menschwerdung vollzogenen Erlösung; siehe namentlich das Fragment bei Irenäus (oben S. 500), welches so gedeutet werden kann, und Apol. I, 66. Diese Auffassung wäre in vollkommenster Gestalt Justin zuzusprechen, wenn das Fragment V. (Otto, Corp. Apol. III³ p. 256) echt wäre¹. Allein die präzise Form der Darstellung macht dies unwahrscheinlich. Die Frage, wie d. h. auf welche vorstellbare Weise kommt Unsterblichkeit für die sterbliche Natur zu Stande, hat Justin und die Apologeten noch wenig beschäftigt — der Erkenntniss und Tugend muss sie folgen —; ihnen lag es daran, den Glauben an die Unsterblichkeit zu versichern²: „Vom Glauben an die Unsterblichkeit oder an die Auferstehung von den Todten hängt Religion und Sittlichkeit ab. Das ist der wesentliche Vorzug der christlichen Religion vor jeder anderen, dass sie als Glaube an den in's Fleisch gekommenen Sohn des Schöpfer-Gottes die Gewissheit wirkt, es werde die Frömmigkeit und Gerechtigkeit von dem Schöpfergott durch Aus-theilung des ewigen und unsterblichen Lebens belohnt werden. Die Gerechtigkeit der Heiden war trotz aller Erkenntniss des Guten und

¹ Gegen die Echtheit hat sich v. Engelhardt, Christenthums Justin's S. 432f., ausgesprochen, s. auch meine Texte u. Unters. I 1 2 S. 158f., für die Echtheit s. Hilgenfeld, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1883 S. 26f. Das Fragment lautet: Πλάσας ὁ θεὸς κατ' ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον τῆς γνώμης αὐτοῦ τὰ τῆς φύσεως ἀπηώρησεν, ἐντολῇ μὲν ποιησάμενος τὴν διάπειραν. Φυλάξαντα μὲν γὰρ ταύτην τῆς ἀθανάτου λήξεως πεποίηκεν ἔσεσθαι, παραβάντα δὲ τῆς ἐναντίας. Οὕτω γεγωνὶς ὁ ἄνθρωπος καὶ πρὸς τὴν παράβασιν εὐθὺς ἐλθὼν τὴν φθορὰν φυσικῶς εἰσ-εδέξατο. Φύσει δὲ τῆς φθορᾶς προσγενομένης ἀναγκαῖον ἦν ὅτι σῶσαι βουλούμενος ἦν τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν ἀφανίσαις. Τοῦτο δὲ οὐκ ἦν ἐτέρως γενέσθαι, εἰ μήπερ ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ προσεπλάκη τῇ τὴν φθορὰν δεξαμένῳ, ἀφανίζουσα μὲν τὴν φθορὰν, ἀθάνατον δὲ τοῦ λοιποῦ τὸ δεξάμενον διατηροῦσα. Διὰ τοῦτο τὸν λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα (τοῦ θανάτου) τῆς κατὰ φύσιν ἡμᾶς φθορᾶς ἐλευθερώσῃ. Εἰ γάρ, ὡς φατε, νεύματι μόνον τὸν θάνατον ἡμῶν ἀπεκώλυσεν, οὐ προσήκει μὲν διὰ τὴν βούλησιν ὁ θάνατος, οὐδὲν δὲ ἦτορ φθαροὶ πάλιν ἡμεῖς, φυσικῇ ἐν ἑαυτοῖς τὴν φθορὰν περιφέροντες.

² Sehr richtig macht Schultz (Gottheit Christi S. 41) darauf aufmerksam, dass nach der ganzen Denkweise der nachsokratischen Schulen, soweit sie praktisch in das Volk drang, immer die Voraussetzung gilt, dass die Erkenntniss als solche heilskräftig ist, dass somit auch das Mittheilen der ἀφθαρσία nicht so naturalistisch-mystisch gedacht zu sein braucht, wie wir dies vorzustellen geneigt sind.

Bösen unvollkommen, weil sie der sicheren Erkenntniss entbehrten, dass der Schöpfer die Gerechten unsterblich machen und die Unge rechten der ewigen Pein überantworten werde.“ Die philosophischen Lehren von Gott, Tugend und Unsterblichkeit sind durch die Apo logeten der gewisse Inhalt einer Weltreligion geworden, welche christ lich ist, weil Christus die Gewissheit verbürgt. Die Apologeten haben aus dem Christenthum eine deistische Religion für alle Welt gemacht, ohne die alten διδύγματα καὶ μαθήματα der Christen im Wortlaut preis zugeben. Sie haben die Aufgabe der „Dogmatik“ damit bezeichnet und so zu sagen die Prolegomena für jede künftige Glaubenslehre in der Kirche geschrieben (s. die Schlussbetrachtungen von v. Engel hardt, Christenthum Justin's S. 447—490, dazu Overbeck in der Histor. Zeitschrift 1880 S. 499—505). Sie haben aber zugleich die urchristliche Eschatologie festgehalten (s. Justin, Melito und — in Bezug auf die Fleischesauferstehung — die Apologeten sämt lich) und damit ihren Zusammenhang mit dem Urchristenthum nicht verleugnet¹.

Zur Verdeutlichung und Kritik, vornehmlich der Sätze des Justin.

1. Die Grundvoraussetzung aller Apologeten ist, dass es auf Erden nur ein und dasselbe, durch die Schöpfung gesetzte Verhältniss zwischen Gott und dem freien Menschen geben könne. Dieser Gedanke, der die Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes zu seiner Voraussetzung hat, neutralisirt im Grunde jede historisirende und mythologische Betrachtung. Ihm zufolge kann die Gnade nichts anderes sein als die Anregung der im Menschen liegenden vernünftigen Kräfte: die Offenbarung ist nur ihrer Form nach eine übernatürliche und in der Erlösung ist, wie in der Schöpfung, lediglich die Möglichkeit der Selbsterlösung gegeben. Die durch Verführung entstandene Sünde erscheint einerseits als der Irrthum, der sich fast mit Nothwendigkeit einstellen musste, solange der Mensch nur σπέρματα τοῦ λόγου besass, andererseits als die Herrschaft der Sinnlichkeit, die fast unvermeidlich war, da irdischer Stoff die Seele umkleidet und gewaltige Dämonen die Erde in Besitz haben. Die mythologische Vorstellung von der eingetretenen Herrschaft der Dämonen durchbricht eigentlich allein das ratio nalistische Schema. Sofern das Christenthum noch etwas anderes ist als Moral, ist es das dem Dämonendienst und der Dämonenherrschaft Entgegengesetzte. Daher ist der Gedanke, dass dem Weltlauf und der Menschheit etwas eingeholfen werden müsse, das schmale Fundament für den Offenbarungs- resp. Erlösungs gedanken. Viel kräftiger und entschiedener ist bei manchen gleichzeitigen heidnischen Philosophen das Offenbarungs- und Erlösungsbedürfniss zum Aus druck gekommen. Demgemäss haben diese auch nicht nur eine Offenbarung herbeigesehnt, welche alte Wahrheit in neuer Beglaubigung brächte, sondern nach einer Kraft, nach einer realen Erlösung, einem praesens numen und einem

¹ Dieses Moment hat besonders Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theo logie 1867 S. 119, mit Recht stark betont, s. auch Stählin, Justin d. M. 1880 S. 63f., dessen Kritik des Buches von Engelhardt manches Beachtenswerthe enthält, in der Hauptsache mir indess nicht zutreffend erscheint.

Neuen verlangt. Noch kräftiger ist dies Verlangen bei den Gnostikern und bei Marcion gewesen; man vgl. den Offenbarungsbegriff des Letzteren mit dem der Apologeten. Allerdings würde der Erlösungsgedanke wahrscheinlich auch bei diesen stärker hervorgetreten sein, wenn nicht die Aufgabe des Beweises, die mit den Mitteln der stoischen Philosophie am besten gelöst werden konnte, den religiösen Rationalismus gefordert hätte. Allein dieses zugestanden — die Bestimmung des höchsten Gutes selbst involvirte den Rationalismus und Moralismus. Denn die Unsterblichkeit ist insofern das höchste Gut, als die volle und zwar als rational vorgestellte Erkenntniss es ist, welche die Unsterblichkeit zur nothwendigen Folge hat. Nur Ansätze zur umgekehrten Auffassung sind vorhanden (s. oben), wonach die Umbildung in das Unvergängliche das prius, die Erkenntniss das posterius ist. Wo diese Auffassung aber herrschend wird, da wird der moralistische Intellectualismus durchbrochen, und es kann nun ein spezifisches, supranaturales, durch Offenbarung und Erlösung beschafftes Heilsgut aufgewiesen werden. Entsprechend der Gesamtentwicklung der religiösen Philosophie vom Moralismus zum Mysticismus (Uebergang des 2. Jahrh. zum 3.) lässt sich nun auch in der Geschichte der Apologetik der Griechen (anders die Abendländer) eine Verschiebung nach dieser Richtung bemerken, die aber nie bedeutend gewesen ist und daher auch nicht klar hervortritt. Die Apologetik behielt in allen Stücken ihre alte Methode auch später unter geänderten Verhältnissen als die zweckmässigste bei (Monotheismus, Moral, Weissagungsbeweis), was neben Anderem z. B. aus der Thatsache der fast völligen Ignorirung des NTlichen Schriftenkanons ersichtlich ist.

2. Sofern die Möglichkeit der Tugend und Gerechtigkeit von Gott in die Menschen gepflanzt ist, und sie es factisch — verschwindende Ausnahmen abgerechnet — nur auf Grund der prophetischen d. h. göttlichen Aufschlüsse und Ermahnungen zu Leistungen des Guten bringen können, bezeichnen einige Apologeten die Umwandlung des Sünders in einen Gerechten in Anschluss an die urchristliche Ueberlieferung hie und da als ein Werk Gottes und sprechen von Erneuerung und Wiedergeburt. Dieselbe fällt aber als wirkliche Thatsache mit der *μετάνοια* zusammen, die als Abkehr von der Sünde und Zukehr zu Gott Sache des freien Willens ist. Wie bei Justin so erschöpft sich auch bei Tatian der Begriff der Wiedergeburt in der göttlichen Berufung zur Busse. Hiernach bestimmt sich auch die Auffassung der Sündenvergebung. Vergeben d. h. übersehen können nur solche Sünden werden, die eigentlich keine sind, d. h. die im Stande des Irrthums und der Dämonen knechtschaft begangen worden sind und nahezu unvermeidlich waren. Die Tilgung dieser Sünden erfolgt in der Taufe, „welche Bad der Wiedergeburt ist, sofern sie eine freiwillige Weihe der eigenen Person ist. Es geschieht in ihr eine Abwaschung, aber diese ist nur in dem Sinne ein Werk Gottes, dass er dieses Bad hat einsetzen lassen. Die Abwaschung selbst geschieht durch den Menschen, der in der Umwandlung seines Sinnes die Sünden ablegt. Ueber dem, welcher seine Sünden bereut, wird der Name Gottes ausgesprochen, damit er Freiheit, Erkenntniss und Vergabung der zuvor begangenen Sünden empfangt. Aber die Nennung dieses Namens bewirkt die Umwandlung auf keinem anderen Wege, als insofern sie die neue Erkenntniss bezeichnet, zu welcher der Täufling gelangt ist.“ Erscheint nun nach dem Allen der Gedanke einer spezifischen Gnade Gottes in Christus wesentlich neutralisirt, so zeigt doch die Anlehnung an die Sprache des Kultus (Justin, Tatian) und die Auffassung Justin's vom Abendmahl, dass die Apologeten

über den Moralismus hinausstreben, resp. ihn durch die Mysterien zu ergänzen suchten. Es ist richtig beobachtet, wenn Augustin, de praedest. sanct. 27, behauptet, dass der Glaube der alten Kirche an die Wirksamkeit der göttlichen Gnade sich nicht sowohl in den opuscula als in den Gebeten ausgesprochen habe.

3. Alle Forderungen, deren Erfüllung die Tugend und Gerechtigkeit der Menschen constituiren, werden unter dem Titel des neuen Gesetzes zusammengefasst. Dieses neue Gesetz ist durch seinen ewigen giltigen Inhalt im Grunde das älteste; allein es ist neu, weil Christus und den Propheten Moses vorangegangen ist, der den Juden das ewig Giltige in einer vergänglichen Form eingeschränkt hat; neu ist es auch, weil es von dem in Christus erschienenen Logos verkündet, mit höchstem Nachdruck und unbezweifelter Autorität aufgetreten ist, und die Verheissungen des Lohnes in einer durch den stärksten Beweis, den Weissagungsbeweis, verbürgten Fassung enthält. Das alte Gesetz ist somit ein neues, weil es jetzt erst rein geistig, vollkommen und abgeschlossen erscheint. In das Gesetz gehört auch das Gebot der Liebe des Nächsten hinein; aber es bildet nicht seinen Kern (noch weniger die Liebe zu Gott, an deren Stelle Glaube, Gehorsam und Nachahmung steht). Es fasst sich der Inhalt aller sittlichen Forderungen in das Gebot der vollkommenen, activen Heiligkeit zusammen, die sich in dem völligen Verzicht auf alle irdischen Güter, selbst auf das Leben, erprobt. Besonders kräftig hat Tatian diesen Verzicht verkündigt. Dass in diesen Vorstellungen von dem neuen Gesetz nicht judenchristliche Reste zu erkennen sind, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Hinter dem Christenthum und der Doctrin der Apologeten liegt nicht das Judenchristenthum, sondern die griechische Philosophie (platonische Metaphysik, stoische Logoslehre, platonisch-stoische Ethik), die alexandrinisch-jüdische Apologetik, die Spruchweisheit Jesu und die religiöse Sprache der christlichen Gemeinden. Von Philo unterscheidet Justin die sichere Ueberzeugung von der lebendigen Kraft Gottes, des Schöpfers und des Herrn der Welt, und die an der Person Christi | gewonnene felsenfeste Zuversicht zu der Realität aller Ideale. Man soll aber die Apologeten nicht schelten, dass ihnen nahezu alles Historische im Grunde nur Verbürgung von Gedanken und Hoffnungen gewesen ist. Auf die Verbürgung kommt es in der That nicht weniger an als auf den Inhalt: man kann das Höchste erdenken; aber man vermag die Gewissheit seiner Existenz nicht zu erdenken. Keine positive Religion kann ihren Gläubigen mehr leisten, als was der Glaube an die Offenbarung in den Propheten und in Christus den Apologeten geleistet hat. Wenn er ihnen auch vornehmlich die Wahrheit dessen, was man natürliche Theologie nennt und was die idealistische Philosophie des Zeitalters war, bestätigte und demgemäss die Kirche als die grosse Versicherungsanstalt für die Ideen Plato's und Zeno's erscheint, so darf man dabei nicht vergessen, dass die Vorstellung von einem wirksamen Göttlichen auf Erden bei den Apologeten eine ungleich lebendigere und würdigere gewesen ist als bei den griechischen Philosophen.

4. Durch ihren Intellectualismus und exklusiven Doctrinarismus haben die Apologeten das philosophisch-dogmatische Christenthum begründet (Loofs: „sie haben den Grund gelegt zur Verkehrung des Christenthums in eine offenbarte Lehre“¹). Galt um die Mitte des 2. Jahrhunderts das kurze Bekenntniss zu dem

¹ Loofs fährt fort: „Die Apologeten haben, die Uebertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Christus als selbstverständlich betrachtend, die Entstehung des christologischen Problems des 4. Jahrh. ermöglicht; sie haben den Ausgangspunkt des christologischen Denkens verschoben von dem

Herrn Jesus Christus als Erkennungszeichen, Reisepass, tessera hospitalitatis (signum et vinculum), und wurde es auch in den Kreisen der Laien und Ungebildeten der Häresie gegenüber als „Lehre“ aufgefasst, so musste diese Umbildung beschleunigt werden durch Männer, welche das Christenthum ganz wesentlich als die göttliche „Lehre“ fassten und alle seine Merkmale dieser Auffassung unterordneten oder neutralisirten. Wie die Philosophenschulen durch ihre „Gesetze“ (νόμοι) zusammengehalten werden, wie die „Dogmen“ das eigentliche Band unter den „Freunden“ bilden, wie daneben die Verehrung des Stifters sie verbindet, so erschien auch die christliche Gemeinde den Apologeten als ein von einem göttlichen Stifter gestifteter, universeller Bund, der auf den Dogmen der vollkommen erkannten Wahrheit beruht, bestimmte „Gesetze“ — die ewigen Naturgesetze für alles Sittliche — besitzt und in der Verehrung des göttlichen Meisters übereinstimmt. Es zeigen aber die „Dogmen“ der Apologeten erst Ansätze zur Ineinsbildung der philosophischen und historischen Momente, in der Hauptsache bestehen beide noch getrennt nebeneinander. Auch dauerte es noch lange, bis der Intellectualismus in der — durch den Klerus repräsentirten — Christenheit zum Siege kam. Unter Intellectualismus ist hier aber vor Allem zu verstehen, dass hinter die Gebote der christlichen Moral und hinter die Hoffnungen und den Glauben der christlichen Religion die wissenschaftliche Erkenntniss der Welt gestellt wurde und man diese mit jenen so verknüpfte, dass sie als das Fundament der Gebote und der Hoffnungen erschien. Damit ist die zukünftige Dogmatik geschaffen worden, wie sie noch heute in den Kirchen in Geltung ist und an der wissenschaftlich längst überwundenen platonisch-stoischen Erkenntniss der Welt ihre Voraussetzung hat. Der Anlauf, der im Anfang der Reformation gemacht worden ist, den christlichen Glauben aus dieser Verquickung zu befreien, blieb zunächst ohne Erfolg. |

Fünftes Capitel: Die Anfänge einer kirchlich-theologischen Explication und Bearbeitung der Glaubensregel im Gegensatz zum Gnosticismus unter Voraussetzung des Neuen Testaments und der christlichen Philosophie der Apologeten: Melito, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Novatian¹).

1. Die theologische Stellung des Irenäus und der jüngeren zeitgenössischen Kirchenlehrer.

Der Gnosticismus und die marcionitische Kirche hatten die grosse Kirche genöthigt, eine Auswahl aus der Ueberlieferung zu treffen und

historischen Christus weg in die Präexistenz), Jesu Leben der Menschwerdung gegenüber in den Schatten gerückt; sie haben die Christologie mit der Kosmologie verbunden, mit der Soteriologie sie nicht zu verknüpfen vermocht. Ihre Logoslehre ist nicht eine „höhere“ Christologie als üblich war; sie bleibt vielmehr hinter der genuin christlichen Schätzung Christi zurück: nicht Gott offenbart sich in Christus, sondern der Logos, der depotenzirte Gott, ein Gott, der als Gott untergeordnet ist dem höchsten Gott“.

¹ Quellen: Die Werke des Irenäus (Ausgaben von Stieren und Har-

die Christen an diese als an ein apostolisches Gesetz zu binden. An dem „Glauben“ d. h. dem Taufbekenntniss und an dem NTlichen Schriftenkanon hatte sich fortan Alles zu legitimiren, was Anspruch auf Geltung erhob (s. oben cap. 2 sub A und B). Jedoch blosses Präscriptionen konnten hier nimmermehr genügen. Das Taufbekenntniss war aber keine „Lehre“; sollte es in eine solche umgewandelt werden, so bedurfte es einer Interpretation. Es ist oben gezeigt worden, dass das interpretirte Taufbekenntniss als Richtschnur für den Glauben in Geltung gesetzt wurde. Diese Interpretation entnahm ihren Stoff den heiligen Büchern beider Testamente; sie empfing aber ihre Richtlinien einerseits aus der philosophischen Theologie, wie sie die Apologeten durchgeführt hatten, andererseits aus dem ernstesten Bestreben, die überlieferten Glaubens-Ueberzeugungen und -Hoffnungen, wie sie in dem vergangenen Zeitalter von den enthusiastischen Vorvätern bekannt worden waren, festzuhalten und gegenüber jedem Widerspruch zu erweisen. Dazu kam, dass gewisse Interessen, welche in den Speculationen der sogenannten Gnostiker zum Ausdruck gekommen waren, in steigendem Masse bei allen denkenden Christen Eingang finden und auch die Kirchenlehrer bestimmen mussten¹. Die theologischen Arbeiten, die auf diese Weise entstanden, tragen demgemäss ein höchst eigenartiges und complicirtes Gepräge. Die altkatholischen Väter Melito², Rhodon³, Irenäus, Hip-

vay, Melito (Otto, Corp. Apol. IX.), Tertullian (Ausgaben von Oehler und von Reifferscheid), Hippolyt (Ausgaben von Fabricius, Lagarde, von Duncker und Schneidewin), Cyprian (Ausgabe von Hartel), Novatian (Jackson). Biographien von Böhringer, Die K. Christi u. ihre Zeugen² 1873 ff. Werner, Der Paulinismus des Irenäus 1889. Nöldechen Tertullian 1890. Döllinger, Hippolyt u. Kullist. 1853. Viele Monographien zu Iren. und Tertull.

¹ Die folgenden Ausführungen werden zeigen, wieviel Irenäus und die jüngeren altkatholischen Lehrer von den Gnostikern gelernt haben. Die Theologie des Irenäus bleibt in der That solange ein Räthsel, als man sie lediglich von den Apologeten aus zu verstehen sucht und nur die antithetischen Beziehungen zur Gnosis beachtet. So wenig man — dieser Vergleich sei hier gestattet — die moderne theologische Orthodoxie geschichtlich verstehen kann ohne in's Auge zu fassen, was sie von Schleiermacher und Hegel übernommen hat, so wenig lässt sich die Theologie des Irenäus verstehen ohne Berücksichtigung der valentinianischen Schule und Marcion's.

² Dass Melito hier zu nennen ist, folgt sowohl aus Euseb., h. e. V 28 s als noch deutlicher aus dem, was wir über die Schriftstellerei dieses Bischofs wissen; s. Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. I 1 2 S. 240 ff. Die polemischen Schriften Justin's und der antignostische Tractat jenes „Alten“, den Irenäus benutzt hat (s. Patr. App. Opp. ed Gebhardt etc I 2 p. 105 sq.), mögen in gewissem Sinne als die Vorläufer der katholischen Litteratur zu betrachten sein.

polyt und Tertullian sind erstlich durchweg überzeugt gewesen, in allen ihren Darlegungen den allgemeinen kirchlichen Glauben selbst und nichts Anderes vorzuführen. Ist der Glaube auch mit dem Taufbekenntniss identisch, so ist doch jede aus dem N. T. gewonnene Verdeutlichung desselben nicht minder gewiss wie die kürzeste Formel¹. Es war durch die Schöpfung des N. T. mit einem Schlag eine ganz unübersehbare Menge von Erkenntnissen gegeben, die sich alle als „Lehren“ darstellten und sich sämmtlich zur Einschmelzung in den Glauben darboten². Der Umfang desselben schien sich mithin in das Uermessliche zu erstrecken, während andererseits die Ueberlieferung und oftmals die Polemik das Verharren bei der kürzesten Formel erheischten. Das Schwanken zwischen dieser, die in der Regel sachlich nicht ausreichte, und jener Fülle, die sich gar nicht begrenzen liess, ist für die genannten altkatholischen Väter charakteristisch. Es haben aber zweitens diese Väter die Aufgabe des verständigen Beweises gegenüber ihren christlichen Gegnern ebenso empfunden wie gegenüber den Heiden³, und sie haben, selbst Kinder ihrer Zeit, diesen Beweis zur eigenen Versicherung und zu der ihrer Gesinnungsgenossen nöthig gehabt. Die Epoche, in der man sich auf Charismen berief und die „Erkenntniss“ soviel galt, wie die Prophetie und Vision, weil sie noch von derselben Art war, war in der Hauptsache vorüber⁴. An die Stelle der Charismen als Instanz waren die Instanzen

Um sie sicher zu beurtheilen, fehlt das Material. Das N. T. stand ihren Verfassern noch nicht zu Gebot, und somit ist doch eine Kluft zwischen ihnen und Irenäus vorhanden.

¹ S. Euseb., h. e. V 13.

² Allerdings sagt Tertullian, de praescr. 14: „Ceterum manente forma regulae fidei in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari“; aber die voranstehende Ausführung der regula zeigt, dass der „curiositas“ kaum mehr ein Spielraum bleibt, und die folgende, dass es Tertullian mit jener Freiheit nicht ernsthaft gemeint hat.

³ Das Wichtigste war, dass nun die paulinische Theologie, zu der Gnostiker, Marcioniten und Enkratiten bereits Stellung genommen hatten, nicht mehr ignoriert werden konnte; s. Overbeck's Basler Univ.-Programm 1877. Irenäus zeigt sofort den Eindruck des Paulinismus sehr deutlich.

⁴ Siehe die Worte des Rhodon über den Ausgang seines Gespräches mit Apelles bei Euseb., h. e. V 13 1: ἐγὼ δὲ γελάσας κατέγνων αὐτοῦ, διότι διδάσκαλος εἶναι λέγων οὐκ ἔδει τὸ διδασκόμενον ὅπ' αὐτοῦ κρατύνειν.

⁵ Ueber die alten „Propheten und Lehrer“ s. meine Bemerkungen zur *Αἰδολογία* c. 11 ff. und den Abschnitt S. 93—137 der Prolegg. zu meiner Ausgabe dieser Schrift. Aus den *διδάσκαλοι ἀποστολικοὶ καὶ προφητικοί* (Ep. Smyrn. ap. Euseb., h. e. IV 15³⁹) wurden profane Lehrer, die sich auf die Interpretation der heiligen Ueberlieferungen verstanden.

der Ueberlieferung und der Vernunft getreten. Aber weder war dieser Wechsel zu einem klaren Bewusstsein gekommen¹, noch war das Recht und der Spielraum der rationalen Theologie neben der Ueberlieferung als Problem empfunden. Wohl tauchte das Bewusstsein von der Gefährlichkeit des Unternehmens auf, neue, von den h. Schriften nicht gebotene termini und Festsetzungen einzuführen² — die Bischöfe mussten diese Besorgniss selbst nähren, um vor den Gnostikern zu warnen³, und die Vertreter der Gemeindeorthodoxie haben nach der Sintfluth der Gnosis jede philosophisch-theologische Formel mit Misstrauen betrachtet⁴ —; aber was man von der rationalen Theologie nothwendig brauchte, das stellten Irenäus und Tertullian auf dieselbe Fläche, auf der die geheiligten Sätze der Ueberlieferung standen, und sahen es nicht als ein Unterschiedenes an. Irenäus hat sehr eindringlich vor den hohen Speculationen gewarnt⁵, aber doch dabei in naivster

¹ Bei Irenäus bekanntlich schlechterdings noch nicht, was Eusebius wohl bemerkt hat, s. b. e. V 7. Aber für seine eigene Schriftstellerei hat Irenäus kein Charisma in Anspruch genommen.

² S. die oben S. 360 not. 1 angeführte Stelle.

³ Irenäus und Tertullian haben die gnostischen Terminologien auf's bitterste verspottet.

⁴ Tertull. adv. Prax. 3: „Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intellegentes unicum quidem, sed cum sua *οικονομία* esse credendum, expavescunt ad *οικονομίαν*.“ Aehnliches bei Origenes häufig; s. auch Hippol. c. Nöet. 11.

⁵ Die Gefährlichkeit des Speculirens und Alles-wissen-Wollens ist von Irenäus II 25—28 nachdrücklich hervorgehoben worden. In diesen Capiteln scheint er als entschiedener kirchlicher Positivist und Traditionalist nur den gehorsamen und sich entscheidenden Glauben an die Worte der h. Schrift gelten lassen zu wollen und selbst Speculationen wie die Tatian, Orat. 5 und ähnliche abzuweisen; vgl. die Ausführungen II 25 3: „Si autem et aliquis non invenerit causam omnium quae requiruntur, cogitet, quia homo est in infinitum minor deo et qui ex parte (cf. II 28 7) acceperit gratiam et qui non dum aequalis vel similis sit factori“, II 26 1: „*Αμεινον και συμφορώτερον, ιδιώτας και ολιγομαθεῖς ὑπάρχειν, και διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ θεοῦ ἢ πολυμαθεῖς και ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι, βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὐρίσκεισθαι δεσπότην*, und dazu den Schluss des Paragraphen, II 27 1: über das Gebiet, auf dem man forschen soll (h. Schriften und „quae ante oculos nostros occurrunt“, doch bleibt auch in den h. Schriften Vieles uns dunkel II 28 3), II 28 1f. über den Canon, der bei aller Forschung zu beachten ist, nämlich der zuversichtliche Gaube an den Schöpfergott als den Höchsten und Einzigen, II 28 2—7: Bezeichnung der grossen Probleme, deren Lösung uns verborgen ist, nämlich die elementaren Naturerscheinungen, das Verhältniss des Sohnes zum Vater resp. die Art der Erzeugung des Sohnes, die Art der Schöpfung der Materie, die Ursache des Bösen. Gegenüber

Weise den treu | festgehaltenen Glaubenssätzen und -Phantasien der Ueberlieferung Speculationen ebenfalls als Ueberlieferung zugeordnet, welche formell von denen der Apologeten resp. von denen der Gnostiker sich nicht unterschieden¹. Am Faden der h. Schriften des N. T. hat Irenäus die wichtigsten Lehren des Christenthums dargelegt. Er hat dabei einige so vorgeführt, wie sie die älteste Ueberlieferung gefasst hatte (s. die Eschatologie), andere aber den neuen Bedürfnissen gemäss bearbeitet. Der qualitative Unterschied zwischen der *fides credenda* und der Theologie hat weder im Gesichtskreis des Irenäus noch des Hippolyt und Tertullian gelegen. Nach Iren. I 10 s ist er lediglich ein quantitativer. Glaube und theologische Erkenntniss liegen hier noch völlig ineinander. Indem die Väter die Sätze der Ueberlieferung mit Hülfe des N. T. darlegen und begründen und mittelst verständiger Deduction bearbeiten und befestigen, meinen sie den Glauben selbst und nichts Anderes auszuführen. Neben ihm giebt es nur eine nicht ungefährliche curiositas für den Christen. Theologie ist der explicirte Glaube². |

Was so entstand, war, dem Taufbekenntniss entsprechend, zunächst ein loses Gefüge von Glaubenssätzen, die eines strengen Stiles, eines bestimmten Principes und einer festen einheitlichen Abzweckung entbehren mussten. In dieser Form liegen dieselben besonders deutlich bei Tertullian vor³. Tertullian ist noch vollständig unfähig ge-

dem Anspruch auf absolutes Wissen d. h. auf vollständige Ermittlung aller Causalreihen — auch für Irenäus ist nur dies ein Wissen — hat Irenäus allerdings auf die Schranken unserer Erkenntniss, sich auf Bibelstellen berufend, aufmerksam gemacht. Aber die Begründung dieser Schranken — „*ex parte accepimus gratiam*“ — ist keine urchristliche, und sie zeigt zugleich, dass auch für den Bischof die volle Erkenntniss als das, freilich auf Erden nicht erreichbare Ziel gegolten hat.

¹ Das Gleiche ist über Tertullian zu sagen; vgl. seine schroffe Ablehnung der Philosophie *de praescr.* 7 und den Gebrauch, den er doch selbst überall von ihr gemacht hat.

² Formell unterscheidet sich dieser Standpunkt von dem vulgären gnostischen durch den Verzicht auf absolutes Wissen und demgemäss durch den Mangel an Geschlossenheit. Das aber ist ein bedeutender Unterschied zu Gunsten der katholischen Väter. Nach dem im Texte Ausgeführten kann ich dem Urtheile Zahn's (Marcell von Ancyra, S. 235f.): „Irenäus ist der erste Kirchenlehrer, der den Gedanken einer selbständigen Wissenschaft vom Christenthum, einer bei aller Weite und Grösse von anderen Zweigen des Wissens sich unterscheidenden Theologie gefasst und derselben Bahnen gewiesen hat“, nicht beistimmen.

³ Tertullian scheint sogar das Mass von systematischer Stringenz, welches die Ausführungen des Irenäus aufweisen, nicht hoch geschätzt zu haben. Er hat wenigstens diese Ausführungen nicht reproducirt, sondern ihnen gegenüber es vorgezogen, sich auf den Präscriptionsbeweis zurückzuziehen.

wesen, seine rationale (stoische) Theologie, wie er sie als Apologet entwickelt hat, mit den christologischen Sätzen der *regula fidei* innerlich zu verbinden, die er nach Anleitung des Irenäus aus Schrift und Tradition gegenüber der Häresie ausgeführt und vertheidigt hat. Wenn er es je irgendwo versucht, die innere Nothwendigkeit jener Glaubenssätze darzuthun, so bringt er es selten weiter als bis zu rhetorischen Ausführungen, heiligen Paradoxien oder juristischen Schematen. Als systematischer Denker mehr Kosmologe, Moralist und Jurist als Theosoph, als Kirchenmann virtuoser Advocat der Ueberlieferung, als Christ im praktischen Leben von der Strenge und den Hoffnungen des Evangeliums bestimmt, entbehrt seine Theologie, wenn man darunter die Summe der theologischen Ausführungen versteht, jeder Einheitlichkeit und kann nur als ein Gemenge von disparaten, nicht selten sich widersprechenden Sätzen bezeichnet werden, die eine Vergleichung mit der älteren Theologie des Valentin oder der späteren des Origenes nicht zulassen¹. Alles liegt für Tertullian neben einander; Probleme, die vielleicht empfunden werden, werden ebenso rasch gelöst. Der specifische Glaube der Christen ist allerdings nicht mehr, wie es bei Justin manchmal scheint, der grosse Versicherungsapparat für die Lehren der einzig wahren Philosophie, er ist vielmehr mit selbständigem Werth theils in roher theils in bearbeiteter Form neben diese gestellt; aber innere Principien und Zwecke sucht man fast überall vergebens². Trotzdem ist seine Bedeutung für die Dogmengeschichte unermesslich; denn im Einzelnen hat er eine Reihe der wichtigsten dogmatischen Schemata, z. Th. als Rechtsätze ausgestaltet, geschaffen, die durch Cyprian, Novatian, Hosius, die römischen Bischöfe des 4. Jahrhunderts, Ambrosius und Leo I. in die allgemeine katholische Kirchendogmatik übergegangen sind. Er hat die Terminologie sowohl für das trinitarische wie für das christologische Dogma begründet und hat ausser-

¹ Je genauer man die Schriften Tertullian's studirt, desto häufiger begegnen Widersprüche, und zwar sowohl in den dogmatischen wie in den moralischen Erörterungen. Sie mussten sich nothwendig einstellen, weil Tertullian überhaupt nur gelegentlich dogmatisirt hat. Für seine Person hat er durchaus noch kein Bedürfniss nach einer systematischen Darstellung des Christenthums empfunden.

² Einige aus dem Wesen des Glaubens fließende Gesichtspunkte und leitende Grundgedanken hat Tertullian indess von Irenäus in Bezug auf gewisse Lehrstücke übernommen, sie aber fast überall verschlechtert. Dass er fähig gewesen ist, eine Schrift wie die *de praescr. haeret.* zu schreiben, in der doch jeder Nachweis der inneren Nothwendigkeit und des Zusammenhanges der Glaubenssätze fehlt, charakterisirt die Grenzen seiner Interessen und seines Verständnisses.

dem eine Reihe dogmatischer Begriffe zuerst in Curs gesetzt (satisfacere, meritum, sacramentum, vitium originis etc. etc.). Er hat endlich der Ausprägung der Dogmatik im Abendland schon bei ihrem Ursprung die folgenschwere Wendung auf auctoritas und ratio und damit auf das Juristische gegeben (lex, formell und materiell), die im Fortschritt der Zeiten immer deutlicher hervortreten sollte¹. Aber so gross in dieser Hinsicht seine Bedeutung ist — sie hängt mit der eigenthümlichen Art seiner eigenen christlichen Grundauffassung gar nicht zusammen; denn diese war in der Zeit, in der er lebte, eigentlich schon veraltet. Nicht sein Christenthum hat die Dogmengeschichte beeinflusst, sondern seine formenbildende Virtuosität.

Anders steht es mit Irenäus. Das Christenthum dieses Mannes ist materiell ein entscheidender Factor in der Dogmengeschichte geworden. Hat Tertullian der zukünftigen katholischen Dogmatik den wichtigsten Theil ihrer Formeln geliefert, so hat Irenäus ihr den Grundgedanken klar vorgezeichnet in der Verknüpfung der antiken Heilsidee mit NTlichen (paulinischen) Gedanken². Auch das grosse Werk des Irenäus ist demgemäss in sachlicher Hinsicht der theologischen Schriftstellerei Tertullian's weit überlegen. Schon an der Aufgabe, sie sich dem Irenäus ungesucht ergeben hat, gegenüber der Häresie eine relativ vollständige Darlegung der Lehren des kirchlichen Christenthums auf Grund des N. T. zu liefern, tritt dies hervor. Tertullian hat nirgendwo ein ähnliches systematisches Bedürfniss verrathen, welches freilich auch bei dem gallischen Bischof nur in Anlass der Polemik aufgetaucht ist. Aber Irenäus hat bis zu einem gewissen Grade eine innere Durchdringung der philosophischen Theologie und der als Lehrsätze betrachteten Sätze der kirchlichen Ueberlieferung vollzogen, weil er 1) einen Grundgedanken im Auge behalten hat, auf den er Alles zu beziehen versucht, und weil ihn 2) eine sichere Anschauung vom Christenthum als Religion, also ein Zweckgedanke, geleitet hat. Jener Grundgedanke ist dem Irenäus im Gegensatz zur Gnosis in seiner Alles beherrschenden Bedeutung aufgegangen: die Ueberzeugung von der Einheit des Weltschöpfers und des höchsten

¹ S. meine Verweisungen auf Tertullian im 2. Bande dieses Lehrbuches S. 133 138 177 229f. 276f. 286f. 297 307f. 342ff. 359. Tertullian ist zugleich das erste christliche Individuum nach Paulus, von dessen Innenleben und Eigenart wir uns ein Bild zu machen vermögen. Seine Schriften bringen uns ihm selbst nahe; von Irenäus lässt sich das nicht sagen.

² Somit herrscht der Geist des Irenäus, allerdings durch den des Origenes stark modificirt, in der späteren Kirchendogmatik, während Tertullian's Geist in ihr nicht zu spüren ist.

Gottes¹; den Zweckgedanken aber theilt Irenäus mit Paulus, Valentin und Marcion: es ist die Ueberzeugung, dass das Christenthum reale Erlösung ist, und dass diese Erlösung einzig durch die Erscheinung Christi zu Stande gekommen ist. In der Durchführung dieser beiden Gedanken liegt das Bedeutende des Werkes des Irenäus. Zwar ist es Irenäus noch keineswegs gelungen, den aus den h. Schriften zu erhebenden und in der Glaubensregel vorliegenden Stoff wirklich vollständig unter diese Grundgedanken zu zwingen — mit systematischer Klarheit hat auch er nur im Schema der Apologeten gedacht; seine archäistischen eschatologischen Ausführungen sind disparater Natur, und sehr Vieles, z. B. paulinische Formeln und Gedanken, ist von Irenäus völlig entleert worden, indem er ihm lediglich ein Zeugniß für die Einzigkeit und absolute Causalität des Schöpfergottes zu entnehmen gewusst hat —; aber in der uns ermüdenden Wiederholung der nämlichen Hauptgedanken und in dem Versuche, Alles auf diese zu beziehen, liegt unstreitig der Erfolg des Werkes des Irenäus². Der Schöpfer-

¹ Der höchste Gott ist der heilige und der erlösende. Somit bedeutet die Einheit des Welterschöpfers und des höchsten Gott auch die Einheit von Natur, Sittlichkeit und Offenbarung.

² Die Erfolge altchristlicher Schriftwerke des 2. Jahrh. sind uns fast durchweg unbekannt; aber von einem Erfolg der 5 Bücher *adv. haereses* des Irenäus dürfen wir sprechen; denn wir können die Aufnahme dieses Werkes und die Wirkungen, die es im 3. und 4. Jahrh. gehabt hat, nachweisen (so auf die Marcianer, Hippolyt, Tertullian, Clemens v. Alex., Victorinus, Marcell von Ancyra, Epiphanius, vielleicht auch auf Alexander von Alexandrien und Athanasius). Eine griechische Handschrift besitzen wir bekanntlich nicht mehr, obgleich sich das Werk nachweisbar bis in die mittlere byzantinische Zeit erhalten hat und mit Achtung citirt worden ist. Die ungenügenden christologischen Ausführungen und namentlich die eschatologischen verdarben in späterer Zeit die Freude an dem Werke (über den lateinischen Irenäus vgl. die erschöpfende Untersuchung von Loofs, *Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenäus*, in den Reuter gewidmeten kirchenhistorischen Studien, 1887). Die altkatholischen ketzerbestreitenden Werke des Rhodon, Melito, Miltiades, Proculus, Modestus, Musanus, Theophilus, Philippus v. Gortyna, Hippolyt u. A. sind uns sämmtlich ebensowenig erhalten wie die älteste Schrift dieser Gattung, das Syntagma des Justin wider die Häresien, und wie die Memorabilien des Hegesipp. Beachtet man, wie Arethas im 10. Jahrh. die Christologie des Tatian (*Orat.* 5, s. meine Texte u. Unters. I 12 S. 95 ff.) kritisirt hat, und wie seit dem 3. Jahrhundert der Chiliasmus abschätzig beurtheilt worden ist, erwägt man dazu, dass die älteren Ketzerbestreitungen durch spätere, ausführliche verdrängt worden sind, so hat man die Gründe für den Untergang jener ältesten katholischen Litteratur beisammen. Dieser Untergang macht es uns allerdings unmöglich, den Umfang und die Intensität der Wirkung eines einzelnen Werkes, sei es auch des grossen des Irenäus, pünktlich zu ermessen.

gott und der eine Jesus Christus sind wirklich die Mittelpunkte seiner theologischen Betrachtung, und er hat den einzelnen historischen Sätzen des Taufbekenntnisses auf diese Weise eine innere Bedeutung zu geben versucht. Seine Speculation wurde von hier aus betrachtet der gnostischen nahezu ebenbürtig¹. Aber indem er das Christenthum als Welterklärung und als Erlösung fasst, ist seine christocentrische Lehre der gnostischen entgegengesetzt. Hier ging man von einem ursprünglich gedachten Dualismus aus, sah desshalb in der empirischen Welt eine fehlerhafte Verbindung widerstreitender Elemente und erkannte daher in der Erlösung durch Christus die Trennung des widernatürlich Verbundenen²; Irenäus dagegen ging von dem Gedanken der absoluten Causalität des Schöpfergottes aus, sah desshalb in der empirischen Welt fehlerhafte Entfremdungen und Scheidungen und erkannte demgemäss in der Erlösung durch Christus die Wiedervereinigung des widernatürlich Getrennten — die „recapitulatio“ | (ἀνακεφαλαίωσις)³. In diesem speculativen Gedanken, der dem gnostischen Pessimismus gegenüber den denkbar höchsten Optimismus involvirte, erreichte Irenäus den Anschluss an gewisse paulinische Ausführungen⁴, vermochte die Lehren der apologetischen Theologie festzuhalten und eröffnete zugleich eine Betrachtung der Person Christi, welche die grosse Lücke jener Theologie ergänzte⁵,

¹ Man spricht gerne von der „kleinasiatischen“ Theologie des Irenäus, vindicirt dieselbe bereits den Lehrern desselben, Polykarp und den Presbytern, steigt nun bis zu dem Apostel Johannes hinauf und vollzieht, wenn auch schüchtern, die Gleichung: Johannes-Irenäus. Durch diese Speculationen gewinnt man nicht weniger als Alles, sofern nun die katholische Doctrin als Eigenthum eines „apostolischen“ Kreises erscheint und das Gnostische und Antignostische damit eliminirt ist. Allein demgegenüber ist zu sagen, 1) was wir von Polykarp wissen, (s. seinen Brief), legt die Vermuthung keineswegs nahe, dass Irenäus mehr von ihm und seinen Genossen gelernt hat, als Pietät gegen die kirchliche Ueberlieferung, sowie einen Complex von historischen Traditionen und von Grundsätzen, 2) Die Doctrin des Irenäus kann von den als Kanon geltenden NTlichen Schriften nicht getrennt werden; einen Kanon hat es aber ein Menschenalter vor Irenäus noch nicht gegeben, 3) der Presbyter, von dem Irenäus im 4. Buche seines Werkes wichtige Ausführungen übernommen hat, hat erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben, 4) Tertullian hat seine christocentrische Theologie, soweit er eine solche hat, von Irenäus (u. Melito?).

² Marcion ging in der abschätzigen Beurtheilung der Welt bekanntlich noch weiter und erkannte demgemäss in der Erlösung durch Christus einen Act unmotivirter Gnade.

³ S. Molwitz, De Ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate. Dresden 1874.

⁴ S. z. B. den Epheserbrief, aber auch den Römer- und Galaterbrief.

⁵ Doch s. das oben S. 500 Anm. 1 Bemerkte. Für die Erhaltung der

die gnostische Christologie überbot¹ und die in einigen NTlichen Schriften enthaltenen christologischen Ausführungen zu verwerthen im Stande war².

Irenäus ist — wenigstens für uns — der erste kirchliche Theologe nach der Zeit der Apologeten (s. vorher Ignatius), der der Person Christi eine ganz spezifische und zwar die entscheidende Bedeutung beigelegt hat³. Es war ihm das möglich, weil er die Erlösung realistisch gefasst hat. Er gerieth aber dabei nicht in die Abgründe der Gnosis, weil er als Jünger der „Alten“ die urchristliche Eschatologie festhielt, und weil er als Schüler der Apologeten mit der realistischen Erlösungsauffassung die andere, disparate verband, dass Christus als der Lehrer den auf die Gemeinschaft | mit Gott angelegten und freien Menschen die Erkenntniss mittheilt, welche sie befähigt, Gottes Nachahmer zu werden und so die Gemeinschaft mit Gott selbstthätig zu erreichen. Immerhin aber liegt der Schwerpunkt für Irenäus bereits in der Betrachtung, dass das Christenthum reale Erlösung ist, d. h. dass das im Christenthum dargereichte höchste Gut die Vergottung der menschlichen Natur durch die Gabe der Unvergänglichkeit sei, und dass diese Vergottung die volle Erkenntniss und den Genuss Gottes (*visio dei*) einschliesse. Aus dieser Auffassung ist für Irenäus mit der Antwort

antignostischen Hauptschrift Justin's könnte man ohne Verlust die Hälfte aller Apologien hingeben.

¹ Nach der gnostischen Christologie stellt Christus lediglich den status quo ante her, nach der des Irenäus realisirt er zuerst und allein die bisher nicht verwirklichte Bestimmung der Menschheit.

² Nach der gnostischen Auffassung liegt — paradox ausgedrückt — in der Menschwerdung des Göttlichen, d. h. in dem Fall der Sophia, das Moment der Sünde, nach der Auffassung des Irenäus das Moment der Erlösung. Man hat daher nicht nur den gnostischen Christus, sondern auch die gnostische Sophia mit dem kirchlichen Christus zu vergleichen. Das hat Irenäus II 20³ selbst gethan.

³ Nachdem Irenäus II 14 die Quellen der gnostischen Theologumena bei den griechischen Philosophen nachgewiesen, fährt er § 7 fort: „Dicemus autem adversus eos: utrunne hi omnes qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini (scil. ihr Gnostiker mit den Philosophen), cognoverunt veritatem aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est salvatoris in hunc mundum descensio. Ut (lege „ad“) quid enim descendebat?“ Es ist charakteristisch, dass Irenäus nicht fragt, was enthalten die Offenbarungen Gottes (durch die Propheten und den Logos) Neues, sondern ganz bestimmt: „cur descendit salvator in hunc mundum?“ S. auch lib. III Praef.: „veritas, hoc est dei filii doctrina.“ III 10³: „Haec est salutis agnitio quae deerat eis, quae est filii dei agnitio . . . agnitio salutis erat agnitio filii dei, qui et salus et salvator et salutare vere et dicitur et est.“ III 11³ 12⁷ IV 24.

auch die Frage nach der Ursache der Menschwerdung entsprungen. Die Frage „*cur deus — homo*“, die in der Apologetik gar nicht scharf gestellt worden ist, sofern diese unter „*homo*“ nur die Erscheinung bei den Menschen verstanden und das „*warum*“ durch die Verweisung auf die Weissagung und auf die Nothwendigkeit einer göttlichen Lehre beantwortet hat, ist von Irenäus in den Mittelpunkt gerückt worden. Die Antwort, die Irenäus gegeben hat, befriedigte desshalb in so hohem Masse, weil sie 1) ein specifisches christliches Heilsgut nachwies, 2) der sog. gnostischen Auffassung vom Christenthum formell ebenbürtig war, ja sie durch den Umfang des für die Vergottung in Aussicht genommenen Gebietes übertraf, 3) dem eschatologischen Zuge der Christenheit entgegenkam und zugleich die Stelle der verblassenden sinnlich-eschatologischen Erwartungen einnehmen konnte, 4) dem mystisch-neuplatonischen Zuge der Zeit entsprach und ihm die denkbar höchste Befriedigung gewährte, 5) an die Stelle der schwindenden Zuversicht zu der Rationalität der höchsten Erkenntnisse die zuversichtliche Hoffnung auf eine übernatürliche Verwandlung des menschlichen Wesens setzte, welche dasselbe befähigen werde, auch das Uebersinnliche sich anzueignen, 6) endlich den überlieferten historischen Aussagen über Christus sowie der ganzen Vorgeschichte ein festes Fundament und ein sicheres Ziel verlieh und die Auffassung einer stufenmässig sich entfaltenden Geschichte des Heils (*οἰκονομία θεοῦ*) ermöglichte. Es war für diese Auffassung nicht mehr der Logos als solcher, sondern Christus als der menschgewordene Gott der Mittelpunkt der Geschichte, zugleich war nun das moralistische Interesse durch ein wirklich religiöses balancirt. So näherte man sich, allerdings auf einem ganz eigenthümlichen Wege und zum Theil nur scheinbar, der paulinischen Theologie. Genauer aber hat Irenäus die Erlösung durch Christus also vorgestellt: die Unvergänglichkeit ist ein habitus, der unserem jetzigen, ja dem menschlichen habitus an sich entgegengesetzt ist; denn die Unvergänglichkeit ist die Existenzweise und zugleich die Qualität Gottes; der Mensch ist als geschaffenes Wesen nur *capax incorruptionis et immortalitatis*¹; er ist aber Dank der göttlichen Güte zu derselben bestimmt, ist jedoch empirisch *sub conditione mortis*. Die Unvergänglichkeit als ein physischer Zustand

¹ S. II 2434: „Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est; sed secundum gratiam dei datur“, vgl. das Folgende. Dass die menschliche Natur einschliesslich des Fleisches „*capax incorruptibilitatis*“ sei, ist von Iren. an vielen Stellen ausgeführt, ebenso dass die Unvergänglichkeit freies Geschenk und Verwirklichung der Bestimmung des Menschen zugleich ist.

kann nun nicht anders erreicht werden, als wenn ihr Inhaber sich realiter mit der menschlichen Natur vereinigt, um sie per adoptionem — das ist der terminus technicus des Irenäus — zu vergotten. Die Gottheit muss werden, was wir sind, damit wir das werden, was sie ist. Demgemäss muss Christus, wenn anders er der Erlöser ist, selbst Gott sein, und es muss alles Schwergewicht auf seine Geburt als Mensch fallen. „Durch seine Geburt als Mensch verbürgt das ewige Wort Gottes die Erbschaft des Lebens für die, welche in der natürlichen Geburt den Tod geerbt haben¹.“ | Als recapitulatio aber

¹ L. V. Praef.: „Jesus Christus propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse.“ III 61: „Deus stetit in synagoga eorum . . . de patre et filio et de his, qui adoptionem perceperunt, dicit: hi autem sunt ecclesia. Haec enim est synagoga dei,“ etc. s. auch das Folgende. III 163: „Filius dei hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente filium dei.“ III 166: „Dei verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus, ipse est Jesus Christus dominus noster . . . unus Jesus Christus, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio dei, et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et verbum homo, universa in semetipsum recapitulans . . . in semetipsum primatum assumens . . . universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.“ III 181: „Quando incarnatus est filius homo et homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.“ Man vgl. das ganze 18. Capitel, in welchem die tiefsten Gedanken der paulinischen Gnosis des Kreuzestodes verschmolzen sind mit der Gnosis der Menschwerdung; s. namentlich 1867: „Ἦνωσαν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Ἐν γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὴν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνίκηθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἡδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἐδεῖ γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οικειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστήσαι τὸν ἄνθρωπον ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν. Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi verbum eius communicasset nobis caro factum? Quapropter et per omnen venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad deum communionem“. In dem Folgenden sind nun die paulinischen Gedanken über Sünde, Gesetz und Knechtschaft von Irenäus eingeschmolzen. Die Ausführungen in den capp. 19—23 sind von demselben Grundgedanken beherrscht. In cap. 19 wendet sich Irenäus gegen die, welche Jesum für einen blossen Menschen halten, „perseverantes in servitute pristinae inobedientiae moriuntur, non dum commixti verbo dei patris neque per filium percipientes libertatem . . . privantur munere eius, quod est vita aeterna: non recipientes autem verbum incor-

kann dieses Werk Christi aufgefasst werden, weil Gott der Erlöser mit Gott dem Schöpfer identisch ist und | Christus mithin einen definitiven Zustand heraufführt, der von Anfang an im Plane Gottes gelegen hat, in Folge des Eintritts der Sünde aber nicht sofort wirklich werden konnte. Diese Gedankenreihe prägnant und mit

ruptionis perseverant in carne mortali, et sunt debitores mortis, antidotum vitae non accipientes. Ad quos verbum ait, suum munus gratiae narrans: Ἐγὼ εἶπα, υἱοὶ ὁψίστου ἐστὲ πάντες καὶ θεοί· ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε. Ταῦτα λέγει πρὸς τοὺς μὴ δεξαμένους τὴν δωρεὰν τῆς υἰοθεσίας, ἀλλ' ἀτιμάζοντας τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ . . . Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος et qui filius dei est filius hominis factus est, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ. Non enim poteramus incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?“ III 21 10: Εἰ τοίνυν ὁ πρῶτος Ἀδὰμ ἔσχε πατέρα ἄνθρωπον καὶ ἐκ σπέρματος ἐγεννήθη, εἰκὸς ἦν καὶ τὸν δευτέρου Ἀδὰμ λέγειν ἐξ Ἰωσήφ γεγενῆσθαι. Εἰ δὲ ἐκεῖνος ἐκ γῆς ἐλήφθη, πλάστης δὲ αὐτοῦ ὁ θεός, ἔδει καὶ τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεπλασμένον ἄνθρωπον τὴν αὐτὴν ἐκείνῃ τῆς γεννήσεως ἔχειν ὁμοιότητα. Εἰς τί οὖν πάλιν οὐκ ἔλαβε χοῦν ὁ θεός, ἀλλ' ἐκ Μαρίας ἐνήργησε τὴν πλάσιν γενέσθαι; Ἵνα μὴ ἄλλη πλάσις γένηται μηδὲ ἄλλο τὸ σωζόμενον ἦ, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνος ἀνακεφαλαιωθῇ τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος. III 23 1 IV 38 V 36 IV 20 V 16 19—21 22. In der Durchführung dieses Gedankens streift Irenäus hie und da an den soteriologischen Naturalismus (s. namentlich die Ausführungen über die Seligkeit Adam's gegen Tatian III 23); aber er geräth nicht in denselben, weil er 1) in Bezug auf die Geschichte Christi, von Paulus belehrt, bei der Menschwerdung nicht stehen bleibt, sondern erst in dem Leiden und Tod Christi das Heilswerk vollzogen sieht (s. II 20 s: „dominus per passionem mortem destruxit et solvit errorem corruptionemque exterminavit et ignorantiam destruxit, vitam autem manifestavit et ostendit veritatem et incorruptionem donavit“; III 16 9 III 18 1—7 u. v. a. St.), also von Christi Seite eine Leistung in's Auge fasst, und weil er 2) neben die Vorstellung von der als mechanische Folge der Menschwerdung gedachten Vergottung der Adamskinder die andere (apologetische) gestellt hat, dass Christus als der Lehrer die volle Erkenntniss mittheilt, dass er die Freiheit des Menschen wiederhergestellt d. h. gekräftigt hat, und dass die Erlösung d. h. hier die Gemeinschaft mit Gott somit nur mit denjenigen Adamskindern zu Stande kommt, welche die von Christus verkündete Wahrheit erkennen und den Erlöser in einem heiligen Leben nachahmen (V 1 1: „Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt dei, nisi magister noster, verbum existens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis, quae sunt patris, nisi proprium ipsius verbum . . . Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem eius percipientes, ut imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso,“ und viele andere Stellen; eine combinirte Formel in III 5 3: „Christus libertatem hominibus restauravit et attribuit incorruptelae haereditatem“.

den geringsten Mitteln, d. h. ohne den Apparat der Gnostiker, vielmehr mit einfachen, im wesentlichen biblischen Begriffen durchgeführt zu haben, ist vielleicht das höchste geschichtliche und kirchliche Verdienst des Irenäus. Als solches ist es ihm und dem uns leider so unbekannten Melito auch bereits wenige Decennien später angerechnet worden, sofern der Verfasser des sog. kleinen Labyrinths (Euseb., h. e. V 285) von den Werken des Justin, Miltiades, Tatian, Clemens u. A. zwar zu rühmen weiss, dass in ihnen Christus als Gott prädicirt werde, dann aber fortfährt: *Τὰ Εἰρηναίου τε καὶ Μελιτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν.* Der Fortschritt in der theologischen Betrachtung ist in diesen Worten sehr präcis und treffend ausgedrückt: die volle Offenbarung des Göttlichen auf Erden haben auch die Apologeten bekannt — die Offenbarung als Lehre, welche die Unsterblichkeit zur nothwendigen Folge hat¹ —, aber erst für Irenäus ist Jesus Christus, Gott und Mensch, der Mittelpunkt der Geschichte und des Glaubens². In der Weise Valentin's hat Irenäus eine Geschichte des Heils, die stufenmässige Verwirklichung der *οἰκονομία* θεοῦ bis zur Vergottung der gläubigen Menschheit zu zeichnen vermocht, sich aber dabei stets in den Worten wesentlich im Rahmen des Biblischen zu halten gewusst. Die verschiedenen handelnden Aeonen der Gnostiker wurden ihm zu verschiedenen Stufen in der Heilswirksamkeit des einen Schöpfergottes und seines | Logos. Der Rationalismus der Apologeten und die vernünftige Simplicität ihrer Moralthologie schien damit ebenso „aufgehoben“ wie der gnostische Dualismus mit seiner bunten Mythologie: die Offenbarung war Geschichte geworden, Heilsgeschichte, und die Dogmatik in gewisser Weise eine Art von Geschichtsbetrachtung, die Erkenntniss der geschichtlich zu einem bestimmten Ziele führenden Heilswege Gottes³.

¹ Weiter hat auch Theophilus nicht gesehen, s. Wendt, a. a. O. S. 17ff.

² Aehnlich muss Melito gelehrt haben. In einem ihm beigelegten Fragmente (s. meine Texte und Unters. I 12 S. 255ff.) kommt sogar der Ausdruck „*αἱ δύο οὐσίαι Χριστοῦ*“ vor. Die Echtheit des Fragments ist allerdings bestritten, doch, wie mir scheint, nicht mit Grund. Dass Irenäus die Formel nicht hat, bleibt allerdings bemerkenswerth. (Näheres s. unten). Dass auch nach Melito die Erlösung durch Christus Wiedervereinigung ist, zeigt das erste syrische Fragment (bei Otto IX p. 419).

³ In der Conception der stufenmässig sich ausgestaltenden Oekonomie Gottes und in der ihr entsprechenden Vorstellung von „mehreren Bündern“ (I 103 III 11—15 u. sonst) liegt ein sehr bedeutender Fortschritt, den die Kirchenlehrer -- hier ist der Ursprung völlig deutlich -- der Auseinandersetzung

Aber wie diese realistische, historisirende Betrachtung von Irenäus selbst keineswegs rein durchgeführt worden ist, da sie um der menschlichen Freiheit willen eine consequente Ausführung nicht vertrug und da das N. T. auch in andere Richtungen wies, so ist sie auch im 3. Jahrhundert noch nicht zur Herrschaft gelangt oder von irgend einem Lehrer consequent ausgeführt worden. Die beiden ihr entgegenstehenden Auffassungen, die urchristlich-eschatologische und die rationalistische, waren noch auf dem Plan. Namentlich im Abendlande sind die beiden letzteren im 3. Jahrhundert innig verbunden gewesen, während die mystisch-realistische Betrachtung in der Theologie dort fast vollständig gefehlt hat. Tertullian hat in dieser Hinsicht von Irenäus nur sehr Weniges übernommen, auch Hippolyt ist hinter ihm zurückgeblieben; Lehrer wie Commodian, Arnobius und Lactantius aber haben so geschrieben, als hätte es eine gnostische Bewegung überhaupt nicht gegeben, und als wäre eine antignostische kirchliche Theologie nicht vorhanden. Der nächste Erfolg der Arbeit des Irenäus und der antignostischen Kirchenlehrer bestand in der Sicherung der Ueberlieferung und in der verständigen Bearbeitung einzelner Lehren, die sich allmählich durchsetzten. Die wichtigsten sollen im Folgenden aufgeführt werden. Ueber den entscheidendsten Punkt, die Einführung der philosophischen Christologie in die kirchliche Glaubensregel, s. das 7. Capitel.

Die Art, wie Irenäus die grosse Aufgabe unternommen hat, dem gnostischen Christenthum gegenüber das kirchliche Christenthum darzulegen und zu behaupten, war doch schon eine Weissagung auf die Zukunft. Die ältesten christlichen Motive und Hoffnungen, der Buchstabe beider Testamente — selbst paulinische Gedanken —, moralistisch-Philosophisches — der Erwerb der Apologeten — und | realistisch-Mystisches halten sich in seinen Ausführungen die Wage. Er gleitet von dem Einen zu dem Anderen über, begrenzt das Eine durch das Andere und spielt die Schrift gegen die Vernunft, die Tradition gegen die Dunkelheiten der Schrift und bald die Vernunft, bald die Schranken der menschlichen Erkenntniss gegen die phantastische Speculation aus. Dabei ruht ihm im Hintergrund, Alles bestimmend, der feste Glaube an die Adoption der Gläubigen zu göttlicher Unvergänglichkeit durch das Werk des Gottmenschen. Nicht aus kluger Berechnung ist diese eklektische Methode entsprungen, sondern sie ist ebenso die Folge einer seltenen Fähigkeit der Anempfindung und der conservativen Instincte,

mit dem Gnosticismus, resp. dem Vorgang der Gnostiker verdanken (Näheres s. unten).

die den grossen Lehrer geleitet haben, wie das Ergebniss einer glücklichen Blindheit in Bezug auf die Erkenntniss der Kluft, die zwischen der christlichen Ueberlieferung und der Ideenwelt lag, in der man lebte. Noch unberührt von dem grössten Problem hat Irenäus mit innerer Wahrhaftigkeit jene Methode der künftigen Dogmatik vorgezeichnet, nach welcher die durch ein eklektisches Verfahren compilirte Glaubenslehre nichts anderes sein soll als der einfache Glaube selbst, nur erläutert und erklärt, ausgeführt und eben damit begründet, „soviel in den heiligen Schriften steht“ und — fügen wir hinzu — soviel die Vernunft bedarf. Aber schon Irenäus hat die Frage unbeantwortet lassen müssen, inwiefern für die meisten Christen der nicht explicirte Glaube genügend sein könne, wenn doch erst jene Explication die grossen Probleme zu lösen vermag, „warum mehrere Bünde mit der Menschheit gemacht wurden, welches der Charakter eines jeden Bundes sei, warum Gott Alles unter den Unglauben beschlossen habe, warum das Wort Fleisch geworden sei und gelitten habe, warum die Ankunft des Sohnes erst in den letzten Zeiten stattgefunden habe u. s. w.“ (I 10 3). Das Verhältniss von Glaube und theologischer Gnosis ist von Irenäus so bestimmt worden, dass sich in dieser der Glaube einfach fortsetzt¹, ohne dass es zur Klarheit kommt, wie | der Complex von historischen Sätzen, den das Bekenntniss bietet, an sich ein ausreichendes und haltbares Verständniss des Christenthums verbürgen könne. Die speculative Betrachtung ist dabei thatsächlich ganz eingebettet in die historischen Sätze der Ueberlieferung. Werden diese Unklarheiten bleiben, wenn einmal die Kirche genöthigt sein wird, in ihrer Glaubenslehre mit der gesamten Philosophie und Wissenschaft der Griechen zu rivalisiren, oder wird im Unterschied von diesem eklektischen und conciliatorischen Verfahren eine Methode sich durchsetzen, die zwischen Glauben und Glaubens-Wissenschaft unterscheidend den gesamten Complex der Ueberlieferung speculativ umdeuten wird? Das Eine hat das

¹ Nach einigen Stellen kann es scheinen, als verhalte sich nach Irenäus Glaube und Glaubenswissen wie das einfache „das“ zu dem „warum“. In der That hat sich Irenäus auch so ausgesprochen, aber diese Verhältnissbestimmung doch nicht wirklich festhalten können; denn in irgend welchem Masse muss auch der Glaube selbst das Wissen um Grund und Zweck der Heilswege Gottes einschliessen. Glaube und Glaubenswissen gehen also doch vollständig in einander über; eine feste Unterscheidung hat Irenäus eben nur gesucht; es war aber unmöglich, dass er sie auf seinem Wege fand. Vielmehr hat derselbe Mann, welcher der Häresie gegenüber eine übertriebene Werthschätzung der theoretischen Erkenntniss bekämpft hat, sehr viel dazu beigetragen, den Glauben in eine monistische Speculation zu verwandeln.

Verfahren des Irenäus jedenfalls vor dieser Methode voraus: nach demselben kann Alles an den Glauben herangerückt werden, was nur immer den Stempel der Wahrheit trägt, ohne dass jener seine Natur zu verändern scheint. Es wird eingerückt in die Theologie der That-sachen, als welche sich der Glaube hier darstellt¹. Unvermerkt aber wird er zu einem geoffenbarten Lehr- und Geschichtssystem, und wenn auch Irenäus selbst immer wieder Alles auf die *φιλή πίστις* und die gläubige Einfalt zurückzuführen sucht — auf den Glauben an Schöpfergott und den Gottessohn, der Menschensohn geworden ist —, so hat es doch nicht in seiner Macht gestanden, jene Entwickelung aufzuhalten, in der sich der Glaube in das Wissen eines Glaubenssystems wandeln sollte. Die acute Hellenisirung des Evangeliums, welche in den gnostischen Systemen vollzogen war, ist von Irenäus und den jüngeren Kirchenlehrern abgewehrt worden, indem sie einen grossen Theil der altchristlichen Ueberlieferung theils dem Buchstaben, theils dem Geiste nach bewahrt und so für die Zukunft gerettet haben. Aber der Preis dieser Rettung war die Adoption einer Reihe von „gnostischen“ Schemata: man ging zögernd auf die Betrachtungsweise der Gegner ein und musste auf sie eingehen, weil man, von den urchristlichen Stimmungen und Gedanken immer weiter entfernt, eine andere Betrachtungsweise selbst mehr und mehr eingeübt hatte. Die altkatholischen Väter haben einen grossen Theil der alten Ueberlieferung dauernd für die Christenheit fixirt, aber sie haben zugleich die allmähliche Hellenisirung des Christenthums befördert. |

2. Die Lehren der Kirche.

Nicht eine Darlegung der Theologie des Irenäus und der anderen antignostischen Kirchenlehrer soll im Folgenden geboten², sondern es sollen lediglich diejenigen Lehrpunkte aufgeführt werden, welche aus den Ausführungen jener Männer in der Folgezeit wirksam geworden sind.

Gegen die gnostischen Thesen haben Irenäus und die Späteren, abgesehen von dem Präscriptionsbeweis³, folgende innere Erwägungen

¹ S. I 102: Καὶ οὕτε ὁ πάνυ δυνατός ἐν λόγῳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προσεστώτων ἑτερα τούτων (scil. als die regula fidei) ἐρεῖ· οὐδεὶς γάρ ἢπὲρ τὸν διδάσκαλον· οὕτε ὁ ἀσθενὴς ἐν τῷ λόγῳ ἐλαττώσει τὴν παράδοσιν. Μιᾶς γάρ καὶ τῆς αὐτῆς πίστεως οὔσης οὕτε ὁ πολὺ περὶ αὐτῆς δυνάμενος εἰπεῖν ἐπλεόνασεν, οὕτε ὁ τὸ ἐλάχιστον ἡλαττόνησε.

² S. die sorgfältigen Referate Böhringer's über die Theologie des Irenäus und Tertullian (Kirchengesch. in Biographien. I. Bd. I. Abth. I. Hälfte (2. Aufl.) S. 378—612, II. Hälfte S. 484—739).

³ In den Präscriptionsbeweis gehören die Argumente, die von der Neu-

geltend gemacht: 1) dass die Gottheit bei den Gnostikern und bei Marcion der Absolutheit ermangele, weil sie nicht Alles umfasse, resp. durch das Kenoma oder durch die Sphäre eines zweiten Gottes begrenzt sei, und weil demgemäss auch ihre Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht eine beschränkte sei¹, 2) dass die Annahme göttlicher Emanationen und eines differenzirten göttlichen Pleromas die Gottheit als ein zusammengesetztes d. h. endliches Wesen erscheinen lasse, dass übrigens die Hypostasirung der göttlichen Eigenschaften ein mythologisches Spiel sei, dessen Thorheit einleuchte, sobald man den Versuch macht, auch die Affecte und Eigenschaften des Menschen in ähnlicher Weise zu hypostasiren², 3) dass an und für sich der Versuch, innergöttliche Zustände zu ermitteln, absurd und dreist sei³, 4) dass die Ansicht vom Pathos der Sophia und von ihrer | Un-

heit und der widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit der gnostischen Lehren hergenommen sind, ebenso die Nachweise, dass die griechische Philosophie der Mutterschoos der Häresie ist; s. Iren. II 14 1—3; Tertull., de praescr. 7; Apolog. 47 u. sonst; die Philosophumena des Hippolyt. Ueber des Irenäus Kritik der gnostischen Gotteslehre s. Kunze, Gotteslehre des Irenäus. Leipzig 1891 S. 8ff.

¹ S. Iren. II 12—4 II 31 1. Tertull. adv. Marc. I 2—7. Tertullian weist nach, dass es weder zwei sittlich gleichartige, noch zwei ungleichartige Gottheiten geben könne; s. auch I 15.

² S. Iren. II 13. Sehr treffend hat Tertullian (ad. Valent. 4) die Aeonen des Ptolemäus definirt als „personales substantias extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat.“

³ S. Iren. I. c. und sonst im 2. Buch, Tertull. adv. Valent. vv. II. Irenäus hat übrigens die 8 ersten ptolemäischen Aeonen noch respectvoller behandelt als die 22 folgenden (II 14 s), weil hier wenigstens der Schein einer biblischen Grundlage gegeben war. Bei der Widerlegung der Aeonenlehre hat Irenäus beiläufig (II 17 s) mehrere Fragen aufgeworfen, welche die kirchlichen Theologen später in Bezug auf den Sohn und Geist erörtert haben: „Quaeritur, quemadmodum emissi sunt reliqui aeones? Utrum uniti ei qui emisit, quemadmodum a sole radii, an efficaciter et partiliter, uti sit unusquisque eorum separatim et suam figurationem habens, quemadmodum ab homine homo . . . Aut secundum germinationem, quemadmodum ab arbore rami? Et utrum eiusdem substantiae exsistebant his qui se emisunt, an ex altera quadam substantia substantiam habentes? Et utrum in eodem emissi sunt, ut eiusdem temporis essent sibi? . . . Et utrum simplices quidam et uniformes et undique sibi aequales et similes, quemadmodum spiritus et lumina emissa sunt, an compositi et differentes?“ s. dazu II 17 4: „Si autem velut a lumine lumina accensa sunt . . . velut verbi gratia a facula fuculae, generatione quidem et magnitudine fortasse distabant ab invicem; eiusdem autem substantiae cum sint cum principe emissionis ipsorum, aut omnes impassibiles perseverant aut et pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa est facula, alterum lumen habebit quam illud quod ante eam fuit.“ Hier sind schon die logischen Gründe aufgeführt, die in späterer Zeit gegen die arianische Doctrin geltend gemacht worden sind.

wissenheit die Sünde in das Pleroma selbst, d. h. in die Gottheit, hineintrage¹. Damit ist bereits das wichtigste Argument gegen die gnostische Kosmogonie genannt. Weiter wird gegen diese ausgeführt, dass die Welt und die Menschheit incorrigibel wären, wenn sie aus Unwissenheit und Sünde ihren Ursprung empfangen hätten². In ausführlicher Darstellung zeigen Irenäus und Tertullian, dass ein Gott, der Nichts geschaffen hat, unglaublich ist, und dass ein Demiurg, der neben resp. unter einem höchsten Wesen steht, in sich widerspruchsvoll ist, indem er bald höher als dieses höchste Wesen, bald so ohnmächtig und beschränkt erscheine, dass man ihn nicht mehr für einen Gott halten könne³. Durchweg argumentiren die Väter für den gnostischen Demiurg gegen den gnostischen höchsten Gott. | Es fällt ihnen nie ein, umgekehrt zu verfahren und nachzuweisen, dass dieser höchste Gott der Schöpfer sein könne, vielmehr bemühen sie sich überall zu zeigen, dass der Weltschöpfer der einzige und höchste Gott sei, und dass es über diesen keinen anderen geben könne. Diese Haltung der Väter ist charakteristisch; denn sie lehrt, dass die apologetisch-philosophische Theologie die Grundvoraussetzung der Väter gewesen ist. Der gnostische (marcionitische) höchste Gott ist der Gott der Religion, der Gott der Erlösung; der Demiurg ist das Wesen, welches nöthig ist, um die Welt zu erklären. Indem die Väter für diesen eintreten resp. von ihm aus argumentiren, offenbaren sie, was ihnen in der Religionslehre Fundament und was Accidens ist. Sie offenbaren aber zugleich, dass sie das Grundproblem, welches

¹ S. Iren. II 17 s. u. II 18.

² S. Iren. II 4 s.

³ Sehr ausführlich hat namentlich Tertullian (adv. Marc. I 9—19) die Forderung geltend gemacht, dass jeder Gott sich allem zuvor als Schöpfer offenbart haben müsse. Der Ablehnung aller natürlichen Theologie durch Marcion stellt er die natürliche Theologie als die Grundlage alles religiösen Glaubens gegenüber. In diesem Zusammenhang ist er (I 13) ein Lobredner der geschaffenen Welt geworden und hat zugleich (s. auch das 2. Buch) eine Apologie des Demiurgen d. h. des allein wahren Gottes gegeben. Irenäus hat scharfsinnig eine Reihe von schwerwiegenden Bedenken gegen die Kosmogonie der Valentinianer geltend gemacht (s. II 1—5) und die Haltlosigkeit der Vorstellung vom Demiurg als einem mittleren Wesen aufgedeckt. Auch die Lehre von der Unbekanntheit des höchsten Wesens (II 6), von dem Demiurg als dem blinden Werkzeug höherer Aeonen, von der wider den Willen des höchsten Gottes geschaffenen Welt, endlich von der Welt als dem unvollkommenen Abbild einer höheren Welt hat er mit rationalen Argumenten bestritten. Namentlich die Ablehnung der letzteren Vorstellung ist bemerkenswerth (II 7). Darüber, dass Gott nicht aus einer ewigen Materie die Welt geschaffen, s. Tertull. adv. Hermog.

die Gnostiker und Marcion bedrückt hat, nicht verstanden, resp. nicht gefühlt haben, den qualitativen Unterschied der Sphäre der Schöpfung und der Sphäre der Erlösung. Durch die Lehre von der menschlichen Freiheit und ihren Folgen glauben sie diesen Unterschied genügend erklärt zu haben. Dem entsprechend ist nun auch die ganze sachliche Argumentation gegen die Gnostiker und Marcion eine philosophisch rationale, abstracte¹. Sie streiten hier in der Regel nicht mit Gründen, die einer tieferen religiösen Auffassung entnommen sind. Sobald aber die rationale Argumentation versagt, hört eigentlich, wenigstens bei Tertullian vollständig, die Widerlegung aus inneren Gründen auf und wird der Streit auf das Gebiet der Glaubensregel und der h. Schriften hinüber gespielt. Daher haben sie z. B. der häretischen Christologie mit dogmatischen Erwägungen wenig beizukommen gewusst, Irenäus² immerhin noch bedeutend besser als Tertullian. Der Letztere hat übrigens adv. Marc. II 27 verrathen, welches Interesse er an dem präexistenten Christus im Unterschied von Gott dem Vater genommen hat. Es ist nicht zweckmässig, die gegen die Gnostiker von den Vätern beigebrachten Argumente von ihren eigenen positiven Ausführungen zu trennen; denn diese sind durchweg abhängig von ihrer eigenthümlichen Haltung auf dem Boden der Schrift und der Tradition. |

Man hat Irenäus und Hippolyt mit Recht Schrifttheologen genannt; aber es ist eine seltsame Verblendung, wenn man meint, sie mit dieser Bezeichnung als evangelische Theologen zu charakterisiren. Nimmt man freilich „evangelisch“ hier in dem vulgären Sinn, so mag die Bezeichnung im Rechte sein, nur dass sie sich dann von „katholisch“ gar nicht unterscheidet. Versteht man aber unter evangelisch „urchristlich“, so ist die Schrifttheologie zunächst nicht das Mittel gewesen, die Ideen des Urchristenthums zu bewahren; denn da auch die Schrift des N. T. als inspirirte Urkunde galt und nach der regula interpretirt werden sollte, so war ihr Inhalt eben damit der Verdunkelung ausgesetzt. Schrifttheologen waren auch Marcion und die valentinianischen Schulhäupter alle gewesen; Irenäus

¹ Aber eben diese Argumentationsweise ist ohne Zweifel bei den Gebildeten — und um diese handelt es sich hier allein — besonders eindrucksvoll gewesen. Ueber den Verfall des Gnosticismus seit dem Ende des 2. Jahrhunderts s. Renan, Origines T. VII p. 113 ff.

² S. seine Ausführungen darüber, dass die Gnostiker nur behaupten, einen Christus zu haben, während sie factisch mehrere besitzen, III 16 13 u. sonst.

und Hippolyt sind ihnen lediglich gefolgt. Sie haben nun freilich sehr bestimmt gegen die valentinianische willkürliche Methode der Schriftauslegung polemisiert und sie mit dem Verfahren verglichen, aus dem Mosaikbilde eines Königs das Mosaikbild eines Fuchses, aus den Gesängen Homers beliebige andere Gesänge zusammenzustellen¹; aber sie haben ebenso bestimmt gegen die Verwerfung der allegorischen Interpretationsweise durch Marcion und Apelles protestirt² und deshalb einen Kanon nicht aufzuzeigen vermocht, der die eigene Auslegung von der gnostischen wirklich unterschiede³. Die „Schrifttheologie“ der altkatholischen Väter hat ein doppeltes Gesicht. Die Religion der Schrift ist nicht mehr die ursprüngliche Religion; sie ist die vermittelte, gelehrt zu construirende, wissenschaftliche; sie ist an ihrem Theile das stärkste Symptom der eingetretenen Verweltlichung; sie ist mit einem Wort die Religion der Schule — zuerst der gnostischen, dann der kirchlichen —, aber sie kann andererseits eine werthvolle Reaction sein gegenüber enthusiastischer Verwilderung und moralistischer Verflachung, und der richtige Sinn des Buchstabens wird sich von Anfang an leise Anerkennung verschaffen gegenüber dem willkürlich eingepägten „Geist“, um endlich diesen „Geist“ völlig zu bannen. Irenäus hat | allerdings versucht, den kirchlichen Gebrauch der Schrift gegen den gnostischen abzugrenzen. Er verwirft die Accomodationstheorie, mit der sich einige Gnostiker halfen⁴; er betont stärker als diese die absolute Suffizienz der Schrift, indem er alle Geheimlehren ablehnt⁵; er verwirft jede Unterscheidung verschiedenartiger Inspiration innerhalb der Schrift⁶; er stellt den Grund-

¹ S. Iren. I 9 u. sonst; Tertull., de praescr. 39, adv. Valent. passim.

² S. Tertull. adv. Marc. II 19 21 22 III 5 6 14 19 V 1; Orig. Comm. in Mtth. T. XV 3 Opp. III p. 655, Comm. in ep. ad Rom. T. II 12 Opp. IV p. 494 sq. Pseudorig.-Adamantius, De recta in deum fide, Orig. I p. 808 817.

³ Deshalb hat Tertullian exegetische Streitigkeiten mit den Gnostikern überhaupt untersagt, s. de praescr. 16—19: „Ergo non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa.“

⁴ S. Iren. III 51 12 a.

⁵ S. Iren. III 142 151; Tertull., de praescr. 25. Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu eius dictae, nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo dei et spiritu eius, secundum hoc et scientia mysteriorum eius indigemus.“

⁶ S. Iren. II 352 IV 34 35 und sonst. Auch die Inspiration der Uebersetzung der LXX ist von Irenäus behauptet worden (III 214). Mit der Verwerfung verschiedenartiger Inspiration in der Schrift verwarf man auch alle kritischen Einsichten der Gnostiker, die hinter jener Annahme verborgen lagen. Diese kritischen Einsichten haben erst die Alexandriner theilweise wieder aufgenommen.

satz auf, dass die dunklen Stellen nach den hellen, nicht umgekehrt, ausgelegt werden müssen¹; aber wie dieser Grundsatz an und für sich zweideutig ist, so wird er völlig eindeutig durch die Forderung, Alles nach der Glaubensregel auszulegen² und bei allen anstössigen Stellen den Typus zu suchen³. Irenäus hat nicht nur das A. T. allegorisch erklärt⁴ — das war Ueberlieferung —, sondern er hat auch nach dem Grundsatz: „*nihil vacuum neque sine signo apud deum*“ (IV 21 3) die wissenschaftlich-mystische Erklärung zuerst auf das N. T. angewendet und somit die gnostische Exegese, die geboten war, sobald man in den apostolischen Schriften ein N. T. sah, adoptiren müssen. Dass Jesus den zu Tische Liegenden Speise gereicht, bedeutet ihm, dass er auch den längst gestorbenen Generationen das Leben darreicht⁵, und in der Parabel vom Samariter deutet Irenäus den Wirth als den Geist, die zwei Denare als den Vater und Sohn⁶. Alle Zahlen, Nebenumstände u. s. w. in den h. Schriften sind im Grunde dem Irenäus und auch dem Tertullian und Hippolyt | ebenso bedeutungsvoll wie den Gnostikern, und daher ist nur dies die Frage, welche tiefe Bedeutung man ihnen zu geben hat. Der „Gnosticismus ist also hier in vollem Umfang von den Kirchenlehrern recipirt zum Beweise, dass dieser Gnosticismus nichts anderes ist als die gelehrte Construction der Religion mit den Mitteln der damaligen Wissenschaft. War man einmal zum Beweise kirchlicherseits gezwungen und liess man sich auf die Fragestellung der „Gnostiker“ ein, so musste man nach ihrer Methode arbeiten. Man brauchte jedoch die Allegorie, um die Continuität der Ueberlieferung von Adam bis zur Gegenwart — nicht nur bis auf Christus — dem Gnosticismus und Marcion gegenüber zu sichern: in dieser Sicherstellung ist wirklich auch ein geschichtlicher Thatbestand bewahrt worden. Uebrigens sind Irenäus, Tertullian und Hippolyt in ihren Ausführungen so sehr von ihren Gegnern abhängig, dass sie kaum ein Problem aus eigener Wissbegierde aufgestellt und erörtert haben.

¹ S. Iren. II 10 1 27 1 2.

² S. Iren. II 25 1.

³ Irenäus eignet sich die Worte eines kleinasiatischen Presbyters an, indem er sagt (IV 31 1): „*De his quidem delictis, de quibus ipsae scripturae increpant patriarchas et prophetas, nos non oportere exprobare eis . . . de quibus autem scripturae non increpant (scil. delictis), sed simpliciter sunt positae, nos non debere fieri accusatores, sed typum quaerere.*“

⁴ S. z. B. IV 20 12, wo er die drei Kundschafter, die die Rahab beherbergt hat, für den Vater, den Sohn und den Geist erklärt.

⁵ S. Iren. IV 22 1.

⁶ S. Iren. III 17 3.

Diese Thatsache giebt ihren Werken gegenüber denen der Alexandriner noch immer einen urchristlichen Charakter und erklärt es zugleich, dass sie in den positiven Ausführungen häufig Halt machen, wenn sie die Gegner widerlegt zu haben glauben. So findet sich weder bei Irenäus noch bei Tertullian eine Auseinandersetzung über das Verhältniss der Schrift zur Glaubensregel. Man kann aus der Art, wie sie sich auf beide berufen, eine Reihe von wichtigen Problemen abstrahiren, die aber die Väter selbst nicht formulirt, daher auch nicht beantwortet haben ¹.

Die Gotteslehre haben die altkatholischen Väter für die Christenheit der folgenden Jahrhunderte festgestellt, und zwar sind sowohl die methodischen Anweisungen zur Aufstellung des Gottesbegriffs als die Ergebnisse in Kraft geblieben. Was die ersteren betrifft, so bezeichnen sie einen Mittelweg zwischen dem Verzicht auf jede Erkenntniss — Gott ist nicht der Abgrund und das Schweigen — und den Versuchen, die Tiefen der Gottheit zu ergründen ². Tertullian, stoisch beeinflusst, hat die Erkennbarkeit Gottes stärker hervorgehoben. Irenäus hat in einer Weise, welche die Mystik späterer Theologen zu anticipiren scheint, die Liebe dem Wissen vorangestellt und in ihr geradezu das Erkenntniss|princip erkannt ³. Aus der Offen-

¹ Gewisse Eigenthümlichkeiten der h. Schriften im Unterschied von den profanen hat schon Justin angemerkt. Von zwei proprietates iudaicae literaturae spricht Tertullian, adv. Marc. III 5 6. Aber irgendwie vollständige Theorien über Inspiration haben erst die Alexandriner aufgestellt.

² S. oben S. 510 Anm. 5. Kunze, a. a. O.

³ S. Iren. II 261 13 4: „Sic et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati: et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.“ Ausdrücklich sagt Irenäus, dass Gott nach seiner Grösse, d. h. an und für sich, unerkennbar sei, dass er aber nach seiner Liebe erkennbar sei, IV 20 1: „Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere deum, impossibile est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem eius — haec est enim quae nos per verbum eius perducit ad deum — obedientes ei semper discimus quoniam est tantus deus etc.“; IV 20 4 wird die Erkenntniss Gottes „secundum dilectionem“ näher bestimmt durch „per verbum eius Jesum Christum“. Vor allem aber sind die Ausführungen §§ 5 und 6 wichtig: die reines Herzens sind, werden Gott schauen. Gottes Allmacht und Güte macht auch das Unmögliche möglich, dass der Mensch ihn erkennt. Er erkennt ihn nach Massgabe der Offenbarung und durch die Liebe stufenweise bis zum Schauen in der Vollendung. Er muss in Gott sein, um Gott zu erkennen: ὡς περ οἱ βλέποντες τὸ φῶς ἐντός εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ τῆς λαμπρότητος αὐτοῦ μετέχουσιν, οὕτως οἱ βλέποντες τὸν θεὸν ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος δρώμενον ἑαυτὸν . . . τοῖς πιστοῖς παρέσχεν, ἵνα ζωοποιήσῃ τοὺς χωροῦντας καὶ βλέποντας αὐτὸν διὰ πίστεως, s. auch das Folgende bis zu den Worten: μετοχή

barung ist Gott zu erkennen¹, weil er sich wirklich offenbart hat, und zwar sowohl aus der Schöpfung als aus dem Offenbarungswort. Eine ausreichende Erkenntnis Gottes, als des Schöpfers und Lenkers, aus der Schöpfung hat auch Irenäus gelehrt, und zwar dauert sie fort, also dass alle Menschen ohne Entschuldigung sind². Die Propheten, der Herr selbst, die Apostel und die Kirche lehren hier nichts mehr und nichts Anderes, als was das natürliche Bewusstsein bereits wissen muss. Diesen Satz hat Irenäus allerdings nicht zu vermitteln gewusst mit dem obigen, dass die Gotteserkenntnis aus der auf der Offenbarung ruhenden Liebe stamme. Auch Irenäus geht als Apologet und Antignostiker von dem Gott aus, der die oberste Ursache ist. Jeder Gott, der das nicht ist, ist ein Phantom³, und alle sublimen, religiösen Stimmungen, die nicht das Abhängigkeitsgefühl von Gott als dem Schöpfer einschliessen, sind Täuschungen. Es ist die höchste Blasphemie, den Schöpfergott herabzusetzen, und es ist die furchtbarste Machination des Teufels, welche die blasphemica creatoris erzeugt hat⁴. Mit den Apologeten bekennen die altkatholischen Väter, dass im Christenthum die Lehre von dem Schöpfergott das Erste und wichtigste Hauptstück ist⁵; seine Einzigkeit, aber auch seine Absolutheit zu glauben ist die Hauptsache⁶. Gott ist ganz

θεοῦ ἐστὶ τὸ γινώσκειν θεόν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, et homines igitur videbunt deum, ut vivant, per visionem immortales facti et pertingentes usque in deum. Solche Sätze, in denen der Rationalismus durch die Mystik aufgehoben ist, sucht man bei Tertullian vergeblich.

¹ S. Iren. IV 64: Ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν, ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεισθαι τὸν θεόν· αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεισθαι τὸν θεόν θέλημα εἶναι τοῦ πατρὸς. Γινώσκονται γὰρ αὐτὸν οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.

² Iren. II 61 91 272 III 251: „Providentiam habet deus omnium propter hoc et consilium dat: consilium autem dans adest his, qui morum providentiam habent. Necesse est igitur ea quae providentur et gubernantur cognoscere suum directorem; quae quidem non sunt irrationalia neque vana, sed habent sensibilitatem perceptam de providentia dei. Et propter hoc ethnicorum quidam, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt, et non in tantum superstitione idolorum coabducti sunt, providentia eius moti licet tenuiter, tamen conversi sunt, ut dicerent fabricatorem huius universitatis patrem omnium providentem et disponentem secundum nos mundum.“ Tertull., de testim. animae; Apolog. 17.

³ S. Iren. IV 62; Tertull., adv. Marc. I II.

⁴ S. Iren. V 262.

⁵ S. Iren. II 11 und den Hymnus II 309.

⁶ S. Iren. III 83. Sehr prägnant sind die Aussagen des Irenäus II 344 und 309: „Principari enim debet in omnibus et dominari voluntas dei, reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita“ . . . „substantia omnium voluntas dei“; siehe auch das Fragment V bei Harvey, Iren. Opp. II

Licht, ganz Verstand, ganz Logos, ganz thätiger Geist¹; alles Anthropopathische und Anthropomorphische soll von ihm ausgeschlossen gedacht werden². Einen Fortschritt über die apologetische Gotteslehre zeigt die altkatholische insofern, als die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes ausdrücklich erörtert werden und gegen Marcion nachgewiesen wird, dass sie sich nicht gegenseitig ausschliessen, sondern nothwendig zusammengehören³.

p. 477 sq. Weil Alles von Gott herrührt und es deshalb metaphysische ewige Gegensätze nicht geben kann, gilt der Satz (IV 24), der an der Parabel vom armen Lazarus erwiesen wird: „ex una substantia esse omnia, id est Abraham et Moysem et prophetas, etiam ipsum dominum.“

¹ S. Iren. II 28⁴ 5 IV 11².

² Das verlangt auch Tertullian (z. B. adv. Marc. II 27); denn seine Behauptung „deum corpus esse“ (adv. Prax. 7: „Quis enim negabit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“), ist mit seiner realistischen Lehre von der Seele (de anima 6) zu vergleichen, sowie mit dem de carne 11 formulirten Satz: „omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est.“ Tertullian ist hier einem stoischen Philosophem gefolgt und hat dabei keineswegs eine Vermenschlichung der Gottheit lehren wollen, wie er denn auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen lediglich in den geistigen Eigenschaften desselben erkannt hat. Dagegen hat Melito Gott eine höhere Leiblichkeit zugeschrieben (Eusebius erwähnt eine Schrift dieses Bischofs unter dem Titel „ὁ περὶ ἐνσωμάτων θεοῦ λόγος“, und Origenes hat ihn zu den Lehrern gezählt, welche die Gottebenbildlichkeit des Menschen [auch] in der Gestalt [dem Leibe] erkannt haben; s. meine Texte und Unters. I 1 2 S. 243 248). Die realistisch-eschatologischen Vorstellungen haben im 2. Jahrhundert gewiss noch in weiten Kreisen die populäre Vorstellung von einer Gestalt und einer Art Leiblichkeit geschützt. Eine Mittelstellung zwischen dieser und der stoisch-tertullianischen scheint Lactantius eingenommen zu haben (Institut. div. VII 9 21; de ira dei 2 18).

³ S. Iren. III 25²; Tertull. adv. Marc. I 23—28 II 11 sq. — Hippolyt hat Philos. X 32 seine Gotteslehre kurz präcisirt. Nicht nur in der gründlichen Erörterung der Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes besteht der Fortschritt über den Gottesbegriff der Apologeten, sondern auch in der nun viel energischer durchgeführten Erkenntniss, dass der allmächtige Schöpfergott keinen anderen Zweck mit seiner Welt hat, als die Menschheit zu beseligen; s. das 10. griechische Fragment des Irenäus (bei Harvey II p. 480); Tertull., de orat. 4: „Summa est voluntatis dei salus eorum, quos adoptavit“; de paenit. 2: „Bonorum dei unus est titulus, salus hominum“; adv. Marc. II 27: „Nihil tam dignum deo quam salus hominis.“ Unverkennbar hatte man hier von Marcion gelernt; s. adv. Marc. I 17. Es hat aber Tertullian in den ersten Capiteln der Schrift de orat. in denen er das VU. auslegt, den Sinn des Evangeliums in einer Weise zu erschliessen verstanden, wie ihm das sonst nirgendwo möglich gewesen ist. Die gleiche Beobachtung kann man an Origenes' Schrift de orat. machen und überhaupt bei den meisten Schriftstellern der Folgezeit, die das VU. ausgelegt haben. Dieses Gebet hat die Erkenntniss des tiefsten Inhalts des Evangeliums lebendig erhalten.

Die Logoslehre anlangend, so haben Tertullian und Hippolyt auch hier die apologetische einfach aufgenommen und weiter ausgebildet, während Irenäus eigene Wege gewandelt ist. Im Apologeticum (c. 21) hat Tertullian, dem Tatian folgend, die Logoslehre vorgeführt, indem er sich nur darin in bemerkenswerther Weise von diesem seinem Vorgänger unterscheidet, dass er die Erscheinung des Logos in Jesus Christus als das Ziel der Darstellung im Auge behalten hat¹. Ausführlich hat er seine Logoslehre in der Schrift gegen den Monarchianer Praxeas entwickelt² und hier die Formeln der späteren Orthodoxie geschaffen, indem er die Begriffe „Substanz“ und „Person“ eingeführt und, trotz des ausgeprägtesten Subordinationianismus und einer bloss ökonomischen Fassung der Trinität, doch Bestimmungen über das Verhältniss der Personen getroffen hat, welche auf dem Boden des Nicänums voll anerkannt werden konnten³.

¹ Apol. 21: „Necesse et igitur pauca de Christo ut deo . . . Jam ediximus deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis“. (Es folgt eine Berufung auf Zeno und Cleanthes). „Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et ideo filium dei et deum dictum ex unitate substantiae; nam et deus spiritus (also der vorweltliche Logos ist Sohn Gottes). Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur (vgl. adv. Prax. 8). Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo. Ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit. Iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est.“ Tertullian fügt hinzu: „Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris.“ Den Heiden musste sich in der That diese Ausführung als eine philosophische Speculation mit einem mythologischen Schluss darstellen. Sehr lehrreich ist, zu constatiren, dass Hippolyt in der Schrift c. Noët die „Darlegung der Wahrheit“ (c. 10 ff.) mit dem Satze beginnt: θεὸς ἐβούληθη λόγον κτίσαι. Lediglich zur Realisirung dieser Absicht ist der Logos hervorgegangen, dessen Wesen und Process nun beschrieben wird.

² S. Hagemann, Die römische Kirche (1864) S. 172 ff.

³ S. meine ausführlichen Darlegungen der orthodoxen Seite der Trinitätslehre Tertullian's („orthodox“ im späteren Sinn des Wortes) Bd. II S. 287 ff. Dort ist auch gezeigt, dass der Jurist Tertullian diese Formeln erzeugt hat. Die Formel „una substantia, tres personae“ wechselt bei Tertullian nie-

Das philosophisch-kosmologische Interesse ist auch hier das durchschlagende; die Heilsgeschichte erscheint nur als die Fortsetzung der Kosmosgeschichte. Der Unterschied von dem Gnosticismus liegt darin, dass die Geschichte der Erlösung als die naturgemässe Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte erscheint und nicht nur als die Correctur derselben. Mit wünschenswerther Klarheit hat Tertullian den Gedanken ausgeführt, dass sich die Einheit der Gottheit in der | una substantia und der una dominatio darstelle; die Entfaltung dieser einen Substanz zu mehreren himmlischen Trägern, resp. die Administration der göttlichen Herrschaft durch emanirte Personen könne die Einheit nicht gefährden; die „dispositio unitatis, quando unitas ex semetipsa (trinitatem) derivat“, hebe die unitas nicht auf, auch werde der Sohn einst wieder sich dem Vater unterthan machen, so dass Gott sei Alles in Allem¹. Hier ist also in aller Form die gnostische Aeonenlehre recipirt, und Hippolyt, der in dieser Hinsicht mit Tertullian übereinstimmt, hat denn auch den Valentinianern bescheinigt, dass sie „τὸν ἕνα ὁμολογοῦσιν αἴτιον τῶν πάντων“, weil auch

mals mit der anderen „una natura, tres personae“, und so ist es lange Zeit im Abendland geblieben; man sprach nicht von „Naturen“, sondern von „Substanzen“ (bis in's 5. Jahrh. ist „Natur“ hier sehr selten). Dies ist desshalb bemerkenswerth, weil Tertullian Substanz stets in dem concreten Sinn „Einzelsubstanz“ braucht und sich darüber sogar ausdrücklich erklärt hat. Er sagt de anima 32: „aliud est substantia, aliud natura substantiae; siquidem substantia propria est rei cuiusque, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum: substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri naturae substantiae est. Duritia (natura) communicat, substantia discordat. Mollitia lanae, mollitia plumae pariant naturalia eorum, substantiva non pariant..... Et tunc naturae similitudo notatur, cum substantiae dissimilitudo conspicitur. Menschen und Thiere sind natura gleichartig, aber nicht substantia.“ Man sieht also, sofern Tertullian Vater, Sohn und Geist als eine Substanz bezeichnete, hat er die Einheit so stark wie möglich ausgedrückt. Die Mehrheit war nun lediglich durch eine juristisch-politische Erwägung zu erreichen, dass nämlich der Vater, welcher die tota substantia ist, „officiales“ hervorgehen lässt, die er mit der Verwaltung der Monarchie betraut. Die juristische Fiction, die an dem Begriff „Person“ haftete, kam dabei zu Hülfe.

¹ S. adv. Prax. 3: „Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur, sicut scriptum est: Milies centies centena milia adsistebant ei, et milies centena milia apparebant ei, nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta milia virtutum procuratur: quale est ut deus divisionem et dispersionem pati videatur in filio et spiritu sancto, secundum et tertium sortitis locum, tam consortibus substantiae patris, quam non patitur in tot angelorum numero?“ (!) c. 4: „Videmus igitur non obesse monarchiae filium, etsi hodie apud filium est, quia et in suo statu est apud filium, et cum suo statu restituetur patri a filio.“ L. c.: „monarchia in tot nominibus constituta est, in quot deus voluit“.

bei ihnen „τὸ πᾶν εἰς ἓνα ἀνατρέχει“¹. Lediglich darin, dass Tertullian und Hippolyt die οἰκονομία τοῦ θεοῦ auf Vater, Sohn und Geist beschränken, während die Gnostiker über diese Zahl hinausgehen, liegt ein Unterschied². Bereits nach Tertullian ist die Losung für die christliche Dogmatik: „trinitas rationaliter expensa veritatem constituit, unitas irrationaliter collecta haeresim facit“³. Die rationale Auffassung liegt nach T. nun darin, dass man die Stufen der Oekonomie Gottes in's Auge fasst, und dass man zwischen dispositio, distinctio, numerus einerseits und divisio andererseits unterscheidet. Am Anfang war Gott allein, aber in ihm ruhten ratio und sermo; in einem gewissen Sinn also war er niemals allein; denn er dachte und sprach innerlich. Wenn schon die Menschen Gespräche mit sich selbst führen und sich selbst zum Gegenstand des Nachdenkens machen können, wieviel mehr ist das Gott möglich³! Aber noch immer war er die einzige Person⁴. In dem Momente aber, wo er sich offenbaren wollte und das Schöpfungswort aus sich hervorgehen liess, war — vor der Welt und für die Welt — der Logos da als reales Wesen; denn was aus solch' einer grossen Substanz hervorgeht und solche Substanzen geschaffen hat, kann selbst nicht der Substanz entbehren⁴. Er ist also bleibend von Gott unterschieden zu denken, „secundus | a deo constitutus, perseverans in sua forma“; da aber die Einheit der Substanz gewahrt bleiben soll („alius pater, alius filius, alius non aliud“ — „ego et pater unum sumus ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem dictum est“ — tres unum sunt, non unus“), so muss sich der Logos zum Vater verhalten, wie der Strahl zur Sonne, wie der Ausfluss zum Quell, wie der Stamm zur Wurzel (s. auch Hipp. c. Noët. 10)⁵. Es ist eben deshalb für den so (κατὰ μυσμὸν) hervorgewachsenen Logos der Ausdruck „Sohn“

¹ S. Hippol. c. Noët. 11. Die Einheit ist nach diesen Lehren ausreichend gewahrt, 1) wenn die verschiedenen Personen eine und dieselbe Substanz haben, 2) wenn Einer Inhaber der ganzen Substanz ist, resp. Alles von ihm ausgeht. Dass dies ein polytheistischer Rest ist, sollte man nicht bestreiten.

² Adv. Prax. 8: „Hoc si qui putaverit, me προβολὴν aliquam introducere id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, primo quidem dicam tibi, non ideo non utatur et veritas vocabulo isto et re ac censu eius, quia et haeresis utitur; immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret“; vgl. auch das Folgende. Soweit also war man bereits: „Die Oekonomie ist auf soviel Namen gegründet, als Gott wollte“ (c. 4).

³ S. adv. Prax. 5.

⁴ Tertull. adv. Hermog. 3: „fuit tempus, cum ei filius non fuit“.

⁵ Sehr bestimmt unterscheidet Novatian (de trin. 23) zwischen „factum esse“ und „procedere“.

der passendste. Da er (und ebenso der Geist) dieselbe Substanz hat wie der Vater („*unius substantiae*“ = ὁμοούσιος), so hat er weiter der Welt gegenüber auch die gleiche Macht¹. Er hat alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und er hat sie ab initio, so lange die Zeit besteht². Aber derselbe Sohn ist andererseits nur ein Theil und Absenker, der Vater ist das Ganze — darin besteht das Mysterium der Oekonomie —; was der Sohn hat, ist ihm vom Vater gegeben, der Vater ist darum grösser als der Sohn, der Sohn ist dem Vater untergeordnet³ — „*pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio*“⁴. Dieser Widerspruch hat seinen letzten Grund in einem philosophischen Axiom Tertullian's: die ganze Fülle der Gottheit, d. h. der Vater, ist unfähig in's Endliche einzugehen, muss daher auch nothwendig stets unsichtbar, incongressibilis und unerfassbar bleiben; das Göttliche, welches auf Erden erscheint und wirksam ist, kann immer nur ein Theil des transcendenten Göttlichen, ein Abgeleitetes sein, welches das Moment der Endlichkeit schon irgendwie an sich hat, weil es das hypostasirte Schöpfungswort ist, welches einen Ursprung hat⁵. Man | würde zuviel behaupten, wenn

¹ Adv. Prax. 2: „Custodiatur οἰκονομία sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et potestatis.“

² S. die Ausführungen adv. Prax. 16ff.

³ Tertull. adv. Marc. III 6: „*filius portio plenitudinis*“. Gegen Marcion hat Tertullian an einer anderen Stelle ironisch bemerkt (IV 39): „*Nisi Marcion Christum non subiectum patri infert*“.

⁴ Adv. Prax. 9.

⁵ S. das ganze 14. Cap. adv. Prax., vor Allem die Worte: „*Iam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri qui videbatur, et consequens erit, ut invisibilem patrem intellegamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis*“, man kann die Sonne selbst nicht anschauen, wohl aber „*toleramus radium eius pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur*“. Das Capitel lehrt auch, wie die ATlichen Theophanien nach dem damaligen Verständniss derselben der Unterscheidung der Gottheit als transcenderter und als erscheinender Vorschub leisten mussten. Adv. Marc. II 27: „*Quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo. Quaecunque autem ut indigna reprehendis, deputabuntur in filio et viso et audito et congresso, arbitro patris et ministro, miscente in semetipso hominem et deum in virtutibus deum, in pusillitatibus hominem, ut tantum homini conferat quantum deo detrahit*“. Sehr präcis hat Tertullian adv. Prax. 29 ausgeführt, dass der Vater seinem Wesen nach leidensunfähig, der Sohn aber leidensfähig sei. Hippolyt theilt diese Meinung nicht; ihm ist der Logos an sich ebenfalls ἀπαθής (s. c. Noët. 15).

man im Sinne Tertullian's sagen wollte, der Sohn sei ihm lediglich der Weltgedanke selber, dagegen steht das streng festgehaltene „*unius substantiae*“; wohl aber ist ihm der Sohn die zum Zweck der Selbstmittheilung depotenzirte Gottheit — die Gottheit für die Welt, deren Sphäre sich mit dem Weltgedanken, deren Macht sich mit der für die Welt nöthigen Macht deckt. Vom Standpunkt der Menschheit ist diese Gottheit Gott selbst d. h. der Gott, wie sie ihn und er sie fassen kann, aber vom Standpunkt Gottes — die Speculation kann ihn fixiren, aber nicht durchschauen — ist diese Gottheit eine untergeordnete, ja sogar transeunte. Von einer immanenten Trinität wissen Tertullian und Hippolyt noch so wenig wie die Apologeten; die Trinität erscheint nur als eine immanente, weil die Einheit der Substanz sehr energisch betont wird; in Wahrheit aber ist der trinitarische Process, wie bei den Gnostikern, nur der Hintergrund des welt- und heilsgeschichtlichen Processes. Das zeigt sich erstlich darin, dass der Sohn im Laufe des Welt- und Heilsprocesses in seiner Sohnschaft wächst, also selbst einen endlichen Process durchläuft¹, zweitens darin, dass einst die Monarchie vom Sohne selbst dem Vater restituirt werden wird². Dies ist freilich wiederum nicht vom Standpunkte des Menschen, sondern vom Standpunkte Gottes geredet; denn soweit es eine Geschichte giebt, „verharrt der Sohn in seiner Form.“ — Diese ganze Darlegung unterscheidet sich nicht in ihrem Ausgangspunkt, in ihrer Anlage und in den Details, sondern lediglich in ihrem Zweck von den Ausführungen gleichzeitiger | und späterer griechischer Philosophen³. An sich absolut ungeeignet, den urchristlichen Glauben an Gott den Vater und an den Herrn Jesus Christus zu conserviren, liegt ihre Bedeutung in der Identificirung des historischen Jesus mit diesem Logos. Durch

¹ Nach tertullianischer Auffassung ist es gewiss in dem Wesen des Sohnes selbst begründet, dass er erscheint, Lehren giebt und so in Verbindung mit den Menschen tritt, aber weder hat Tertullian die Nothwendigkeit der Menschwerdung abgesehen von der fehlerhaften Entwicklung der Menschheit behauptet, noch lässt sich diese Anschauung aus seinen Prämissen folgern.

² S. *adv. Prax.* 4, aber nur hier (nach I Cor. 15).

³ Vgl. namentlich die Versuche Plotin's, die abstracte Einheit, die als Princip des Universums gedacht ist, mit der Vielheit und Fülle des Realen und Einzelnen auszugleichen (*Ennead.* I. III—V). Den Hilfsbegriff *μερισμός* verwendet Plotin wie Tertullian: s. Hagemann, a. a. O. S. 186 f. Plotin würde dem Satz Tertullian's (*adv. Marc.* III 15) beigestimmt haben: „*Dei nomen quasi naturale divinitatis potest in omnes communicari quibus divinitas vindicatur.*“ Wichtig ist auch Plotin's Begriff der Hypostase, der einer genauen Untersuchung bedarf.

sie hat Tertullian die wissenschaftliche, idealistische Kosmologie mit den Aussagen der urchristlichen Ueberlieferung über Jesus so verbunden, dass beide bei ihm gleichsam als die völlig ungleichartigen Flügel eines und desselben Gebäudes erscheinen¹. Mit einer einzigartigen Versatilität hat Tertullian sich in beiden Flügeln heimisch zu machen verstanden.

Wesentlich anders verhält es sich mit der Logoslehre des Irenäus². Während Tertullian und Hippolyt die Logoslehre ohne Rück-

¹ Den h. Geist hat Tertullian in der Schrift *adv. Prax.* auf Grund der Taufformel lediglich nach dem Schema der Logoslehre behandelt, ohne jede Spur eines selbstständigen Interesses. Dem h. Geist kommt aber demgemäss sein eigener „numerus“ zu — „tertium numen divinitatis et tertium nomen maiestatis“ —, und er ist in demselben Sinne Person wie der Sohn, dem er aber untergeordnet ist; denn die Unterordnung ist durch das Moment des späteren Ursprungs gegeben; siehe c. 2 8: „tertius est spiritus a deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstreperit et οἰκονομίας statum protegit“; de pudic. 21. In de praescr. 13 heisst der Geist in Bezug auf den Sohn „vicaria vis.“ Das Moment der Persönlichkeit des Geistes ist bei Tertullian lediglich eine aus logischer Consequenzmacherei stammende Errungenschaft; s. seinen Nachfolger Novatian, de trinit. 29. Hippolyt, der in der Logoslehre ausser der ausdrücklichen Betonung der Creatürlichkeit der Logos — s. *Philos.* X 33: εἰ γὰρ θεὸν σε ἠθέλησε ποιῆσαι ὁ θεός, ἐδόυντο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα — ganz mit Tertullian übereinstimmt (s. *ibid.*, hier heisst der Logos vor seinem Hervortreten „ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός“; er ist erzeugt ἐκ τῶν ὄντων, d. h. aus dem Vater, der allein damals war; sein Wesen ist, „dass er in sich das Wollen dessen trägt, der ihn erzeugt hat“ oder „dass er in sich fasst die von dem Vater vorhergedachten und in dem Vater ruhenden Ideen“), hat doch dem Geiste Persönlichkeit nicht beigelegt; denn er sagt (*adv. Noët.* 14): Ἐνα θεὸν ἐρῶ, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομία δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος· πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Cyprian hat nirgendwo in seinen Schriften Gelegenheit genommen, die Logoslehre lehrhaft auszuführen; er hat sich einfach an die Schlussformel gehalten: „Christus deus et homo“, sowie an die biblischen Ausdrücke, die im Sinne der Gottheit und Präexistenz verstanden wurden; s. *Testim.* II 1—10. Lactantius ist in der Trinitätslehre noch ganz unsicher gewesen und hat speciell den h. Geist nicht als Person, sondern als „sanctificatio“, die vom Vater oder vom Sohne ausgeht, verstanden. Dagegen hat Novatian in der Schrift *de trinitate* die Ansichten Tertullian's wiedergegeben. Die Details s. bei Dorner, *Entwicklungsgesch.* I S. 563—634, Kahnis, *Lehre vom h. Geiste*, Hagemann, a. a. O. S. 371ff. Beachtenswerth ist, dass noch Tertullian sehr häufig den präexistenten Christus *dei spiritus* genannt hat: s. *de orat.* 1: „Dei spiritus et dei sermo et dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus, utrumque Jesus Christus.“ *Apol.* 21; *adv. Prax.* 26; *adv. Marc.* I 10 III 6 16 IV 21.

² S. Zahn, *Marcell v. Ancyra* S. 235—244. Duncker, *Des h. Irenäus Christologie* 1843.

sicht auf den historischen Jesus ausgebildet haben, die Menschwerdung des Logos vielmehr der fertigen Lehre einfach hinzufügen, hat Irenäus, dem 4. Evangelium und Ignatius folgend, unzweifelhaft in der Regel den Ausgangspunkt seiner Speculation bei Jesus Christus genommen, der ihm Mensch und Gott ist. Irenäus denkt nahezu stets an diesen, wenn er vom Logos oder vom Sohne Gottes redet, und deshalb hat er das Göttliche in Christus oder Christus selbst nicht mit der Weltidee oder dem Schöpferwort oder der Vernunft Gottes identificirt¹. Dass ihm Logos (*μονογενής, πρωτότοκος*) dennoch die solenne Bezeichnung für Christus als den Präexistenten ist, kann nur aus der apologetischen Ueberlieferung erklärt werden, die sich zu seiner Zeit bei den gelehrten Christen bereits eingebürgert hatte und dann durch Joh 1 1 gerechtfertigt und gefordert schien. Da nach Irenäus wie nach Valentin das entscheidende Werk Christi die reale Erlösung ist, so tritt das kosmologische Interesse in der Lehre vom zweiten Gott hinter das soteriologische zurück. Da aber diese reale Erlösung (gegen Valentin) als recapitulatio der Schöpfung zu denken ist, so stehen sich Erlösung und Schöpfung nicht antithetisch gegenüber, und demgemäss hat der Erlöser doch auch seine Stelle in der Geschichte der Schöpfung. Somit behauptet die Christologie des Irenäus in gewissem Sinn die Mitte zwischen der Christologie der Valentinianer und Marcion's einerseits und der Logoslehre der Apologeten andererseits: diese sind kosmologisch interessirt, Marcion nur soteriologisch, Irenäus soteriologisch und kosmologisch; diese fassen mit ihren Speculation auf dem A. T., Marcion auf einem N. T., Irenäus auf dem N. T. und dem A. T.

Was die Gottheit in Christus ist und warum ein anderes Göttliches neben der Gottheit des Vaters steht, das zu untersuchen hat Irenäus ausdrücklich abgelehnt. Er bekennt, sich hier einfach an die Glaubensregel und die h. Schriften zu halten, und weist speculative Ausführungen im Princip zurück. Die Unterscheidung eines in Gott ruhenden und eines hervortretenden Wortes lässt er nicht gelten und wendet sich sowohl wider emanatistische Vorstellungen überhaupt, wie gegen die Meinung, dass der Logos in einem bestimmten Zeitpunkt hervorgegangen sei. Auch will Irenäus die Bezeichnung „Logos“ nicht so verstanden wissen, als sei der Logos die innere Vernunft oder das gesprochene Wort Gottes: Gott ist ein einfaches Wesen und Gott bleibt immer sich selbst gleich; auch darf man Eigenschaften nicht hypostasiren². Dennoch nennt auch Irenäus

¹ Zahn, a. a. O. S. 238.

² S. Iren II 13 s 28 4—9 12 s 13 s; s. auch die wichtige Stelle II 29 s fin.

den präexisten Christus Sohn Gottes und hält die persönliche Unterscheidung zwischen Vater und Sohn streng fest. Der Schein des Gegentheils entsteht aber desshalb, weil er die Unterscheidung nicht in kosmologischem Interesse ausbeutet¹. Im Sinne des Irenäus wird man zu sagen haben: der Logos ist die Offenbarungshypostase des Vaters, „die Selbstoffenbarung des selbstbewussten Gottes“, und zwar die ewige Selbstoffenbarung; denn nach Irenäus hat der Sohn immer mit Gott existirt, hat immer den Vater offenbart und hat immer in sich die volle Gottheit offenbart, d. h. er ist Gott von Art, wahrer Gott, und es besteht kein Unterschied des Wesens zwischen ihm und Gott². Man könnte nun aus dem so stark betonten „immer“

¹ Eine grosse Anzahl von Stellen zeigt deutlich, dass Irenäus den Sohn vom Vater bestimmt unterschieden hat, so dass es durchaus unrichtig ist, ihm eine modalistische Denkweise beizulegen, s. III 61 und überhaupt alle Stellen, bei denen Irenäus auf die ATlichen Theophanien zu sprechen kommt. III 62 IV 52 fin. 74 — hier ist die Unterscheidung besonders deutlich —; IV 176 II 286.

² Der Logos (Sohn) ist Verwalter und Spender der göttlichen Gnade für die Menschheit, indem er Offenbarer dieser Gnade ist, s. IV 6 (§ 7: „agnitio patris filius, agnitio autem filii in patre et per filium revelata“); IV 5 16 7 20 7. Der Logos ist von Anfang an und immer Offenbarer Gottes III 16 6 IV 13 4 etc.; er ist der vorweltliche Offenbarer für die Engelwelt, siehe II 30 9: „semper autem coëxistens filius patri, olim et ab initio semper revelat patrem et angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus, quibus vult revelari deus“; er hat immer bei dem Vater existirt, s. II 30 9 III 18 1: „non tunc coepit filius dei, exsistens semper apud patrem“; IV 20 3 7 14 1 II 25 3: „non enim infectus es, o homo, neque semper coëxistebas deo, sicut proprium eius verbum.“ Der Logos ist Gott wie Gott, ja für uns ist er Gott selbst, sofern sein Handeln Gottes Handeln ist. So, und nicht modalistisch, müssen Stellen verstanden werden wie II 30 9: „fabricator, qui fecit mundum per semetipsum, hoc est per verbum et per sapientiam suam“ oder hymnenartige Ausführungen wie III 16 6: „et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo“ (s. Aehnliches bei Ignatius, und Melito bei Otto, Corp. Apolog. IX p. 419sq.). Irenäus sagt auch III 62: „filius est in patre et habet in se patrem“, III 61: „utrosque dei appellatione signavit spiritus, et eum qui ungitur filium et eum, qui ungit, id est patrem.“ Er sagt nicht nur, dass der Sohn den Vater, sondern auch dass der Vater den Sohn geoffenbart habe (IV 6 3 7 7). ATliche Stellen bezieht er bald auf Christus, bald auf Gott und nennt desshalb bald den Vater, bald den Sohn den Schöpfer („pater generis humani verbum dei“ IV 31 2). Das Wort eines Alten hat Iren. (IV 4 2) sich angeeignet: „immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.“ Dieses Wort soll keineswegs eine Verkürzung, sondern vielmehr die Identität des Vaters mit dem Sohn ausdrücken. In dem Allem hat Irenäus eine uralte Ueberlieferung bewahrt; aber diese Sätze dürfen auch nicht in ein rationales System eingetragen werden.

schliessen, dass Irenäus an ein im Wesen Gottes selbst begründetes, unabhängig von der Offenbarung bestehendes Vater-Sohn-Verhältniss in der Gottheit gedacht hat. Allein die zweite Hypostase wird ebenso uranfänglich von Irenäus als Logos wie als Sohn gedacht, und eben jener Satz, dass der Logos von Anfang an den Vater offenbart habe, zeigt, dass jenes immer innerhalb der Sphäre der Offenbarung liegt. Der Sohn also ist vorhanden, weil es eine Offenbarung giebt. So geringes Interesse nun auch Irenäus daran hat, vom Sohne, abgesehen von seiner geschichtlichen Wirksamkeit, etwas auszusagen, so unbefangen er den Vater als directen Schöpfer des Alls preist, und so sehr ihm daran liegt, alle Speculationen, die aus den h. Schriften herausführen, zu verbannen, so konnte er doch nicht das Denken über die Probleme, warum es neben Gott noch einen Gott giebt und wie sich die Beiden zu einander verhalten, ganz abschneiden. Seine beiläufigen Antworten unterscheiden sich nicht wesentlich von denen der Apologeten und Tertullians's; sie unterscheiden sich nur durch diesen ihren beiläufigen Charakter. Auch Irenäus hat den Logos für „die Hand Gottes“, den Schöpfungsvermittler gehalten, auch er scheint Vater und Sohn an einer Stelle wie das an sich invisible und das visibile dei zu unterscheiden, auch ihm ist der Vater der, der Alle überragt, das Haupt Christi, also der, welcher die Schöpfung und seinen Logos trägt¹. Irenäus ist nicht in der

¹ Logos und Sophia sind die Hände Gottes (III 21¹⁰ IV 20); ferner IV 6⁶: „Invisible filii pater, visibile autem patris filius.“ Man kann es nach dieser Stelle noch immer bezweifeln, ob Irenäus, wie Tertullian, angenommen hat, dass die Transcendenz dem Vater doch noch in einem höheren Sinne zukomme als dem Sohn, und dass die Natur des Sohnes für das Eingehen in die Endlichkeit geeigneter sei als die des Vaters (dagegen IV 20⁷ und namentlich IV 24²: „verbum naturaliter quidem invisible“). Allein, dass es Stellen giebt, in welchen Irenäus eine Subordination des Sohnes andeutet und dieselbe aus der Origination ableitet, hätte man nicht leugnen sollen: s. II 28⁸ (die Erkenntniss des Vaters reicht weiter als die des Sohnes, und der Vater ist grösser als der Sohn); III 6¹ (der Sohn erhält vom Vater die Herrschaft); IV 17⁶ (eine sehr wichtige Stelle: der Vater bekennt den Namen Jesu Christi als den seinigen, erstlich weil es der Name seines Sohnes ist, sodann weil er ihn selbst gegeben hat); V 18² s („pater conditionem simul et verbum suum portans“ — „verbum portatum a patre“ — „et sic unus deus pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus; super omnia quidem pater et ipse est caput Christi“ — „verbum universorum potestatem habet a patre“). „Dies ist nicht eine in der Natur der zweiten Person begründete Unterordnung, sondern eine geschichtlich gewordene Ungleichheit“, sagt Zahn (a. a. O. S. 241); allein dass eine solche Distinction dem Irenäus zugemuthet werden darf, muss bezweifelt werden. Man hat vielmehr den Widerspruch einfach anzuerkennen, der von Irenäus nicht empfunden worden ist, weil er in seinem religiösen Glauben

Lage gewesen gegen die Monarchianer zu schreiben, und apologetische Schriften von ihm besitzen wir leider nicht mehr. Es lässt sich daher nicht feststellen, wie er geschrieben hätte, wenn er die Gefahr, selbst in gnostische Aeonenspeculationen zu verfallen, weniger zu scheuen gehabt hätte. Mit Recht hat man bemerkt, dass bei Irenäus die Gottheit und die göttliche Persönlichkeit Christi nur nebeneinander stehen. Er hat die Probleme nicht durchdenken wollen, weil ihm die Ergebnisse dieses Denkens gefährlich schienen — hier wirkte ein urchristliches, antitheologisches Interesse nach —; aber er hat die Prämissen der Probleme eigentlich doch nicht wirklich corrigirt, indem er die Consequenzen ablehnte. Dass man (mit Zahn) annehmen darf, nach Irenäus habe sich „Gott in das Verhältniss des Vaters zum Sohn gesetzt, um nach dessen Bilde und zu dessen Aehnlichkeit den Menschen zu schaffen, der sein Sohn werden sollte“, ist offenbar¹; ob aber im Sinne des Irenäus die Menschwerdung eine in der Sohnschaft gesetzte Zweckbestimmung gewesen ist, darf nicht gefragt werden, da diese Frage aus dem Gebiete herausfällt, innerhalb dessen die Väter gedacht haben. Das entscheidende Interesse des Irenäus lag allerdings durchweg in der Menschwerdung, und dieses Interesse hat ihn befähigt, die apologetischen Begriffsmythologumena, den Logos betreffend, abzuweisen resp. in's Dunkle zu schieben und sich sofort der Soteriologie zuzuwenden². |

Christus mit Gott auf eine Stufe gestellt, als Theologe das Problem aber eben nur gestreift hat. So zeigt er ja auch eine merkwürdige Unbekümmertheit in Bezug auf den Erweis der Einheit Gottes bei der Unterscheidung von Vater und Sohn.

¹ Sehr häufig hat es Irenäus betont, dass sich die ganze Oekonomie Gottes auf die Menschheit beziehe, s. z. B. I 103: ἐκδιηγείσθαι τὴν πραγματείαν καὶ οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν ἐπὶ τῇ ἀνθρωπότητι γενομένην. IV 207: „Verbum dispensator paternae gratiae factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones.“ Gott ist aus Güte und Liebe Schöpfer geworden; s. das schöne Wort IV 207: „Gloria dei vivens homo, vita autem hominis visio dei“, oder III 202: „Gloria hominis deus, operationes vero dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo“. V 291: „Non homo propter conditionem, sed conditio facta est propter hominem“.

² Ueber den h. Geist hat sich Irenäus an zahlreichen Stellen ausgesprochen. Nach der regula steht ihm die Unterscheidung des Geistes (h. Geist, Geist Gottes Geist des Vaters, Geist des Sohnes, prophetischer Geist, Weisheit) von Vater und Sohn und eine besondere Bedeutung desselben fest. Von ihm gilt im Allgemeinen überall dasselbe, was vom Sohne gilt; er war vor aller Schöpfung immer beim Vater (IV 203; Irenäus bezieht Proverb. 3 19 8 22 auf den Geist, nicht auf den Sohn); er war Werkzeug und Hand des Vaters wie der Sohn IV, praef. 4 201 V 61). Dass Logos und Weisheit zu unterscheiden sind, ist IV 20 1—12, besonders § 12, IV 74 III 173 (der Wirth in der Parabel vom

Nichts ist lehrreicher, als die Ansichten des Irenäus betreffs der Bestimmung des Menschen, des Urstandes des Falles und der Sünde zu betrachten, weil hier die disparaten Elemente seiner „Theologie“, das apologetisch-moralistische, das realistische und das biblische (paulinische) besonders deutlich hervortreten, und die Widersprüche, in die er gerathen ist, handgreiflich sind. Aber eben diese Widersprüche sind in der kirchlichen Doctrin der folgenden Jahrhunderte niemals gehoben worden und durften nicht gehoben

Samariter ist der Geist) deutlich. Irenäus hat auch versucht, die Thätigkeit des Geistes auf Grund der Schrift von der des Logos zu unterscheiden, so bei der Schöpfung, der Weltleitung, der ATlichen Geschichte, der Menschwerdung, der Taufe Jesu — der Logos ist die Energie, der Geist ist die Weisheit —, er hat auch an eine specifische Thätigkeit des Geistes in der Sphäre des neuen Bundes gedacht: der Geist als Princip der neuen Erkenntniss IV 33 17, als Geist der Gemeinschaft mit Gott V 11, als Unterpand der Unsterblichkeit V 81, als Geist des Lebens V 182. Allein nicht nur bleibt die Thätigkeit des Geistes doch sehr unklar, namentlich bei der Menschwerdung, wo Irenäus durch den Kanon des N. T. zur Vereinigung des Unvereinbaren gedrängt wurde (Logoslehre und Herabkunft des Geistes auf Maria — hier haben sich übrigens sämtliche Väter seit Irenäus in den wunderlichsten Speculationen ergangen), sondern auch die Persönlichkeit des Geistes zerfließt dem Irenäus, z. B. III 183: „unquentem patrem et unctum filium et unctionem, qui est spiritus“ (zu Jes 61 1); auch IV Praef. 4 fin. und IV 11, ist vom Geist nicht die Rede, obgleich er hier genannt werden musste. Vater, Sohn und Geist, resp. Gott, Logos und Sophia sind von Irenäus häufig zusammengestellt worden, aber niemals hat er die Formel *τριάς* gebraucht, geschweige die abstracten Formeln Tertullian's. An zwei Stellen (IV 203 V 362) hat Irenäus eine sublime Speculation offenbart, die zu dem, was er sonst mittheilt, sich disparat verhält. An der ersten Stelle sagt er, dass Gott sich (im A. T.) durch den Geist habe sehen lassen in prophetischer Weise, dann durch den Sohn in adoptirender Weise und zuletzt werde er sich im Himmelreiche in väterlicher Weise sehen lassen; der Geist bereite den Menschen auf den Sohn Gottes vor, der Sohn führe ihn zum Vater hin, der Vater aber schenke die Unvergänglichkeit. An der anderen Stelle nimmt er ein altes Presbyterwort (Papias?) auf, dass man gradweise durch den Geist zum Sohne und durch den Sohn zum Vater aufsteige, und dass zuletzt der Sohn Alles dem Vater übergeben werde und Gott Alles in Allem sein würde. Es ist bemerkenswerth, dass, wie bei Tertullian (s. oben), die Stelle I Cor 15 23—28 diese Speculation hervorgebracht hat, welche noch einmal deutlich zeigt, dass die Gleichordnung von Vater, Sohn und Geist bei Irenäus keine unbedingte und die Ewigkeit von Sohn und Geist keine absolute ist. Man erkennt aber hier auch deutlich, dass die einzelnen Ausführungen bei Irenäus keineswegs Theile eines geschlossenen Systems gewesen sind; so kehrt er IV 382 das Verhältniss um und sagt, dass man vom Sohne zum Geiste aufsteige: *Καὶ διὰ τοῦτο Παῦλος Κορινθίαις ψησί· γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὐδὲ γὰρ ἡδύνασθε βαστάζειν· τουτέστι, τὴν μὲν κατὰ ἄνθρωπον παρουσίαν τοῦ κυρίου ἐμαθητεύθητε, οὐδὲ ποῦ δὲ τὸ τοῦ πατρὸς πνεῦμα ἐπαναπαύεται ἐφ' ὑμᾶς διὰ τὴν ὑμῶν ἀσθένειαν.* Hier leuchtet ein originistischer Gedanke auf.

werden; darum ist die Haltung des Irenäus hier typisch¹. Mit systematischer Klarheit ist allein die apologetisch-moralistische Gedankenreihe entwickelt: alles Geschaffene, weil es einen Anfang genommen hat, ist eben deshalb unvollkommen, also auch der Mensch. Die Gottheit ist zwar fähig, dem Menschen von Anfang an die Vollkommenheit zu geben, aber dieser war unfähig sie von Anfang an zu fassen. resp. festzuhalten. Also konnte die Vollkommenheit, d. h. die Unvergänglichkeit, welche in der Schauung Gottes besteht und den freien Gehorsam zur Bedingung hat, nur die Bestimmung des Menschen sein, und er muss demgemäss auf sie angelegt sein¹.

¹ Die Aufstellungen hier sind natürlich die Abschattungen der Vorstellungen von der Erlösung. Nöldchen (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1885 S. 462 ff.): „Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des 2. Jahrhunderts.“

² Hier ist das ganze 38. Capitel des 4. Buches einzusehen; folgende Sätze mögen die wichtigsten sein: Εἰ δὲ λέγει τις· οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς τέλειον ἀναδείξαι τὸν ἄνθρωπον; Γινώτω, ὅτι τῷ μὲν θεῷ, αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄντι καὶ ἀγεννήτῳ ὑπάρχοντι, ὡς πρὸς ἑαυτόν, πάντα δυνάτα· τὰ δὲ γεγονότα, καθὸ μετέπειτα γενέσεως ἀρχὴν ἰδίαν ἔσχε, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖσθαι δεῖ αὐτὰ τοῦ πεποιημένου· οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀγεννήτα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα. Καθὸ δὲ μὴ ἔστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου. Καθὸ δὲ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγὴν. Die Mutter kann wohl dem Kinde gleich anfangs starke Speise geben, aber das Kind verträgt sie nicht: ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν, s. auch § 2—4: „Non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dii, quanvis deus secundum simplicitatem bonitatis suae hoc fecerit, ne quis eum putet invidiosum aut impraestantem. „Ego“, inquit, „dixi, dii estis et filii excelsi omnes“; nobis autem potestatem divinitatis bauiulare non sustinentibus“ Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem dei, agnitione accepta boni et mali“. Ibid.: ὑποταγὴ θεοῦ ἀφθαρσία, καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας ὁξὺ ἀγέννητος . . . ὅρασις θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ. In diesem Capitel hat Irenäus auch die Art der Erscheinung des Logos (als Mensch) unter den Gesichtspunkt des *συννηπιάζειν* gestellt. Die Conception von der Anlage und Bestimmung des Menschen hat es ihm ermöglicht, seine Ideen von der fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts und den verschiedenen Bündeln zu entfalten (s. unten). Zur Sache vgl. auch IV 20 5—7. Dadurch, dass bei dieser Betrachtungsweise das Gute und Göttliche nur als die schliesslich durch göttliche Leitung zu erreichende Bestimmung des Menschen, nicht aber als die Natur desselben erschien, ist bei Irenäus sowohl als bei Tertullian der Unterschied von „natura“ und „gratia“, resp. von „substantia“ und „fides et iustitia“, aufgetaucht, d. h. sie sind auf eine Problemstellung gekommen, welche die Gnosis längst schon gefunden, aber dualistisch ausgeführt hatte; s. Iren. II 29 1: „Si propter substantiam omnes succedunt animae in refrigerium, et superfluum est credere, superflua autem et discessio

Jene Bestimmung verwirklicht sich durch die | Leitung Gottes und durch die freie Entscheidung des Menschen — denn das nicht freiwillige Gute hat keinen Werth —, diese Anlage ist einerseits gegeben in dem Bilde Gottes im Menschen — doch dieses verwirklicht sich nur im Leibe und ist somit im Grunde indifferent —, andererseits in der Gottähnlichkeit, welche in der Verbindung der Seele mit dem Geiste Gottes besteht, aber nur zu Stande kommt, wenn der Mensch Gott gehorsam ist (daneben hat Irenäus auch die Auffassung, dass die Aehnlichkeit des Menschen in der Freiheit besteht). Da nun der Mensch sofort nach der Schöpfung ungehorsam geworden ist, so ist die Gottähnlichkeit nicht perfect geworden¹. Der Mensch

salvatoris; si autem propter iustitiam, iam non propter id, quod sint animae sed quoniam sunt iustae . . . Si enim natura et substantia salvat, omnes salvabuntur animae; si autem iustitia et fides etc.“ II 34 s: „Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam dei datur.“ II 34 Tertull. adv. Marc. III 15: „Christi nomen non ex natura veniens, sed ex dispositione.“ In dieser Weise sind diese beiden Begriffe nicht selten bei Tertullian sich gegenübergestellt; aber zur Klarheit ist das Verhältniss keineswegs gebracht.

¹ Ueber die Psychologie des Irenäus s. Böhlinger S. 466f., Wendt S. 22. Ein offener Widerspruch liegt bei Irenäus darin vor, dass er das πνεῦμα im Menschen zwar in der Regel als den göttlichen Geist fasst (wie Tatian), an einigen Stellen jedoch es zur unverlierbaren Natur des Menschen rechnet (z. B. II 33 s). Die σικὼν ist im Leibe verwirklicht, die ὁμοίωσις ist nicht naturhaft gegeben, sondern kommt durch die auf Grund des Gehorsams realisirte Verbindung mit dem Gottesgeiste zu Stande (V 61). Die ὁμοίωσις ist also eine werdende und ist am Anfang nicht perfect gewesen (s. oben IV 384 gegen Tatian). Namentlich aus V 122 geht hervor, dass nur die πνοή, nicht aber das πνεῦμα, als ursprünglicher Besitz zu denken ist. Irenäus hat sich hier auf I Cor 1545 berufen. Aus dem 37. Capitel des 4. Buches geht hervor, dass auch für Irenäus schliesslich Alles an der unverlierbaren Freiheit hängt, neben der die Güte Gottes über die Schöpfergüte hinaus desshalb einen Spielraum hat, weil sie die Erkenntniss des Menschen durch Rathschläge leitet; s. § 1: zu Mt 2337 bemerkt Iren.: „veterem legem libertatis hominis manifestavit, quia liberum eum deus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia dei voluntarie et non coactum a deo . . . posuit in homine potestatem electionis quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles), ut hi quidem qui obedissent iuste bonum sint possidentes, datum quidem a deo, servatum vero ab ipsis“; folgt Berufung auf Rom 24—7 (!). In § 2 polemisiert Irenäus heftig gegen die gnostische Lehre von der naturhaften Güte und Bosheit: πάντες τῆς αὐτῆς σικὼ φύσεως. In § 4 deutet er das paulinische: „omnia licent, sed non omnia expediunt“, auf die unverlierbare Freiheit und auf ihren Missbrauch zum Bösen (!): „liberae sententiae ab initio est homo et liberae sententiae est deus, cuius ad similitudinem factus est“. § 5: „Et non tantum in operibus, sed etiam in fide, liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit (i. e. hat respectirt) dominus, dicens: Secundum fidem

ist durch den Fall der Gemein|schaft mit Gott, zu der er bestimmt war, verlustig geworden, d. h. er ist dem Tode verfallen. Dieser Tod hat sich auf die ganze Nachkommenschaft Adam's vererbt¹. Hier hat sich Irenäus paulinischen Sprüchen angeschlossen, aber mehr die Worte als den Sinn aufgenommen; denn 1) hebt er, wie die Apologeten, sehr stark die Momente hervor, welche den Fall des Menschen entschuldigen², | 2) stellt er auch den Fall unter eine teleologische Betrachtung, und zwar den Fall selbst, nicht wie Paulus nur die Folgen des Falles: der Ungehorsam ist nämlich für die Entwicklung des Menschen förderlich gewesen. Der Mensch musste es erproben, dass der Ungehorsam den Tod wirkt, um gewitzigt zu werden und sich frei für die Erfüllung der Gebote Gottes zu ent-

tuam fiat tibi“. § 4: „deus consilium dat continere bonum, quod perficitur ex obedientia.“ § 3: τὸ ἀδτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ συμβουλευτικὸν τοῦ θεοῦ μὴ βιαζομένου. IV 4 s: „homo rationalis et secundum hoc similis deo liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum aliquando autem palea fiat.“

¹ Diese Ansicht gehört eigentlich schon der zweiten Gedankenreihe an, s. namentlich III 21—23; hier kommen im Grunde lediglich die Einzelnen in Betracht, die sich für den Ungehorsam entscheiden; aber Irenäus hat fast überall auf den Fall Adam's recurriert, doch s. V 27 2: „Quicunque erga eum custodiunt dilectionem, suam his praestat communionem. Communio autem dei vita et lumen et fructio eorum quae sunt apud deum bonorum. Quicumque autem absistunt secundum sententiam suam ab eo, his eam quae electa est ab ipsis separationem inducit. Separatio autem dei mors, et separatio lucis tenebrae, et separatio dei amissio omnium quae sunt apud eum bonorum.“ V 19 1 1 s 11. Sehr deutlich ist der subjectivistische Moralismus IV 15 2 präcisirt: „Id quod erat semper liberum et suae potestatis in homine semper servavit deus et sua exhortatio, ut iuste iudicentur qui non obediunt ei, quoniam non obediunt, et qui obediunt et crediderunt ei, honorentur incorruptibilitate.“

² Die Sünde des Menschen ist Leichtsin; der Mensch ist lediglich der Verführte (IV 40 s); es entschuldigt ihn, dass er sich sub praetextu immortalitatis hat verführen lassen; der Mensch war infans (s. oben; daher gegen die Gnostiker IV 38 4: „supergradientes legem humani generis et antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori deo et nullam esse differentiam infecti dei et nunc facti hominis.“ Dasselbe noch einmal sehr deutlich IV 39 s: „quemadmodum igitur erit homo deus, qui nondum factus est homo?“ d. h. wie konnte der eben geschaffene Mensch schon vollkommen sein, da er ja nicht einmal Mensch war, sofern er Gut und Böse noch nicht zu unterscheiden verstand?), vgl. III 23 s s: „Die Furcht Adams war der Weisheit Anfang; die Einsicht der Uebertretung bewirkte Busse; den Bussfertigen aber verleiht Gott seine Huld“ „eum odivit deus, qui seduxit hominem, ei vero qui seductus est, sensim paullatimque misertus est.“ Das „pondus peccati“ im Sinne Augustin's hat Irenäus keineswegs erkannt, und obgleich er paulinische Sprüche — mit Vorliebe solche, die einen ganz anderen Sinn haben — braucht, ist er sehr weit von Paulus' Ansicht entfernt.

scheiden. Ferner musste der Mensch durch den Sündenfall lernen, dass ihm nicht, wie Gott, das Gute und das Leben naturhaft zukomme¹. Immer handelt es sich dabei für Irenäus schliesslich um Leben und Tod; der Sünde erinnert er sich bei der Erlösung nur, wenn er Sprüche des Paulus citirt, und ethische Folgen des Falles werden in diesem Zusammenhang nicht genannt. „Durch den Fall ist nicht die ursprüngliche Bestimmung des Menschen aufgehoben worden, sondern der Fall ist vielmehr selbst ein Mittel gewesen, um das Menschengeschlecht der Erreichung dieser Vollkommenheitsbestimmung zuzuführen“². Die Güte Gottes hat sich auch sofort gezeigt, sowohl in der Entfernung vom Baum des Lebens, als in dem Verhängniss des zeitlichen Todes³. Die Bedeutung, welche innerhalb dieser Auffassung Jesus Christus | zukommt ist klar: er ist der Mensch, welcher in seiner Person die Bestimmung des Menschen zuerst verwirklicht hat; mit seiner Seele verband sich der Gottesgeist und gewöhnte sich daran, in den Menschen zu wohnen. Er ist aber auch der Lehrer, welcher durch seine Predigt die Menschen reformirt, sie auffordert, ihre unverlorene Freiheit auf die Befolgung der göttlichen Gebote zu richten, damit die Freiheit restaurirt, d. h. kräftigt, und die Menschen so in den Stand setzt, die Unvergänglichkeit zu empfangen⁴. Man sieht deutlich, dass dies die Auffassung Tatian's

¹ S. IV 37 7: „Alias autem esset nostrum insensatum bonum, quod esses inexercitatum. Sed et videre non tantum nobis esset desiderabile, nisi cognovissemus quantum esset malum non videre; et bene valere autem male valentis experientia honorabilis efficit, et lucem tenebrarum comparatio et vitam mortis. Sic et coeleste regnum honorabilis est his qui cognoverunt terrenum.“ Die Hauptstelle ist III 20 1 2, die hier nicht mitgetheilt werden kann: der Fall war nöthig, damit der Mensch nicht glaube, er wäre „naturaliter similis deo.“ Daher hat Gott es zugelassen, dass der grosse Walfisch den Menschen zeitweilig verschlinge. An mehreren Stellen hat Irenäus die Zulassung des Bösen als gütige Grossmuth Gottes bezeichnet, s. z. B. IV 39 1 37 7.

² S. Wendt, a. a. O. S. 24.

³ S. III 23 6.

⁴ S. V 1 1: „Non enim aliter nos discere poteramus quae sunt dei, nisi magister noster, verbum existens, homo factus fuisset . . . Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes, etc.“; III 23 2 5 3: „libertatem restauravit“; IV 24 1: „reformavit humanum genus“; III 17 1: „spiritus s. in filium dei, filium hominis factum, descendit cum ipso assuescens habitare in genere humano.“ III 19 1 IV 38 3 39 1 2. Die Formulirung Wendt's (a. a. O. S. 24): „Indem der Logos Mensch geworden ist, ist das Urbild des vollkommenen Menschen zur Erscheinung gekommen“, ist richtig und schliesst die falsche Ansicht, dass im Sinne des Irenäus der Logos an sich Urbild der Menschheit sei, aus. — Eine wirkliche Gottmenschheit ist innerhalb dieser Gedankenreihe nicht nöthig; nur ein homo inspiratus.

und Theophilus' ist, in die Irenäus paulinische Sprüche eingefügt hat. Wesentlich ebenso haben Tertullian und Hippolyt¹ gelehrt, nur dass Tertullian das Ebenbild und Gleichniss Gottes ausdrücklich und ausschliesslich in der Freiheit des Wollens und Könnens angeschaut und von hier aus eine Theodice aufgestellt hat².

Aber Irenäus hat nun noch eine zweite Gedankenreihe gebildet, die aus seiner gnostisch-realistischen Recapitulationslehre geflossen ist und Einflüsse seitens der paulinischen Theologie deutlich verräth, mit den oben entwickelten moralistischen Lehren aber in Widerspruch steht und nur an einigen Punkten mit ihnen verbunden werden konnte. Für die Apologeten war der Satz: „impossibile est sine deo discere deum“ eine Ueberzeugung, welche sie ihrem Moralismus untergeordnet und die sie auch nicht christologisch specifirt haben (Justin angenommen). Irenäus hat diesen Satz christologisch verstanden³, und er hat zugleich das von Christus gebrachte Heilsgut nicht nur als die in dem Schauen Gottes bestehende Unvergänglichkeit gefasst, welche dem Gehorsam zu Theil wird (IV 20 5–7 IV 38), sondern auch als die in der stetigen Gemeinschaft mit Gott, in der Abhängigkeit von ihm, sich realisirende, von Christus erworbene Gottessohnschaft⁴. Diese Gottessohnschaft hat er allerdings auch als eine solche gedacht, die in der Veränderung der menschlichen Natur be-

¹ S. Hippol., Philos. X 33 (p. 538 sq.): Ἐπὶ τοῖς τὸν πάντων ἄρχοντα δημιουργῶν ἐκ πασῶν συνθέτων οὐσιῶν ἐσκεύασεν, οὐ θεὸν θέλων ποιεῖν ἑσφηλεν, οὐδὲ ἀγγελον, ἀλλ' ἄνθρωπον. Εἰ γὰρ θεὸν σε ἡθέλησε ποιῆσαι, ἐδόνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα· ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν· εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι. Das berühmte Schlusscapitel der Philosophumena mit der Vergottungsaussicht ist hiernach zu erklären (X 34).

² S. Tertull. adv. Marc. II 4–11; der intacte Moralismus tritt c. 6 und 8 besonders deutlich hervor. Der Phrase (c. 4), dass Gott, indem er den Menschen in das Paradies versetzte, ihn eigentlich schon damals aus dem Paradies in die Kirche versetzt habe, ist kein Gewicht beizulegen (gegen Wendt, a. a. O. S. 67 ff., dessen Darstellung in Bezug auf Tertullian speciosior quam verior ist. Wendt will in adv. Marc. II 4 ff. die Anfangsspuren der scholastisch-römischen, in de anima 16 41 den Kern der späteren evangelischen Beurtheilung erblicken).

³ S. IV 5 1 6 4.

⁴ S. IV 14 1: „In quantum enim deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione. Haec enim gloria hominis, perseverare ac permanere in dei servitute“. Dieser Satz, der gleich den zahlreichen anderen, in denen Irenäus von der adoptio spricht, dem Moralismus entgegensteht, erinnert an Augustin. Es lassen sich aber überhaupt in dem grossen Werke des Irenäus nicht wenige Formulierungen nachweisen, die so zu sagen ein augustinisches Gepräge tragen; siehe IV 38 s: ὑποταγὴ θεοῦ ἀφθαρσία.

steht; aber das Wichtige ist hier zunächst dies, dass er in diesem Zusammenhang nicht mehr die Freiheit, sondern Christus in's Auge gefasst hat. Dem entsprechend ist nun auch seine Vorstellung von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, von Adam und von den Folgen des Falles eine andere. Hier tritt die mystische Adam-Christus-Speculation (nach dem Epheser- und Korintherbrief) ein. Christus hat Alles, die „longa hominum expositio“, in ihm selber recapitulirt, d. h. er hat die Menschheit, wie sie ursprünglich war, wiederhergestellt und die zerspaltene wieder unter ein Haupt befasst¹. Ist die Menschheit wiederhergestellt, so hat sie vorher etwas verloren, so war sie ursprünglich in einem guten Zustande. Das sagt nun auch Irenäus ausdrücklich — in vollem Widerspruch zu den anderen oben mitgetheilten Ausführungen: „Was wir verloren hatten in Adam, nämlich nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes zu sein, das erlangen wir wieder in Christus“². Adam aber ist die Menschheit, | d. h. wie durch Christus die ganze Menschheit vereinigt und erneuert ist, so war sie auch bereits in Adam zusammengefasst. Demgemäss kann nun die Ungehorsamssünde und der Heilsverlust, welche Adam in Folge derselben erfahren hat, in der gleichen Weise als der ganzen unter ihm zusammengeschlossenen Menschheit zugehörig betrachtet werden, wie die Gehorsamsleistung und der Heilsbesitz Christi der ganzen unter ihm als Haupt vereinten Menschheit zugehört“³. In dem ersten Adam haben wir Gott beleidigt, indem

¹ S. die oben S. 518 f. mitgetheilten Stellen.

² S. III 18 1. Sehr merkwürdig V 16 1: 'Εν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ, ἔτι γὰρ ἀράτος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν βραδίως ἀπέβαλεν, s. auch das folgende; V 11 sagt Iren. sogar: Quoniam iniuste dominabatur nobis apostasia, et cum natura essemus dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam diabolus“. Damit vgl. man die conträre Stelle IV 38: oportuerat autem primo naturam apparere“ etc. (s. oben S. 544), wo natura hominis als der Gegensatz zum Göttlichen verstanden ist.

³ S. Wendt, a. a. O. S. 29, der zuerst die beiden disparaten Gedankenreihen in Bezug auf den Urstand bei Irenäus hervorgehoben hat, nachdem D u n c k e r dies in Bezug auf die Christologie gethan hatte. Dass hier ein wirklicher und nicht bloss ein scheinbarer Widerspruch vorliegt, hat W e n d t richtig gezeigt; was aber seine Erklärung betrifft, so scheint mir das Richtige nicht getroffen zu sein. Der Umstand, dass Irenäus die mystische Ansicht nicht so systematisch wie die moralistische entwickelt hat, spricht keineswegs dafür, dass er sie nur oberflächlich (aus der Schrift) aufgenommen hat; denn sie verträgt an sich keine systematische, sondern nur eine rhetorisch-contemplirende Behandlung. Der Widerspruch ist nicht weiter zu erklären, weil Irenäus strenggenommen überhaupt nur Fragmente geliefert hat.

wir sein Gebot nicht erfüllten; die Menschheit ist im Anfang in Adam ungehorsam geworden und in Adam verwundet worden; durch den Ungehorsam des Einen sind die Vielen als Sünder hingestellt worden und haben das Leben verloren; durch Eva ist das Menschengeschlecht dem Tode verfallen; durch den Sieg über den ersten Menschen ist der Tod zu uns allen herabgestiegen und hat der Teufel uns alle gefangen fortgeführt u. s. w.¹ Gemeint ist hier immer, dass in Adam, der als Haupt für die ganze Menschheit einsteht, diese unter das Todesverhängniss gerathen ist. Irenäus hat hier nicht an eine Vererbung, sondern wie bei Christus, als dem zweiten Adam, an eine mystische Einheit gedacht². Wie nahezu naturalistisch sich |

¹ S. V 16 s: ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν. IV 34 2: „homo initio in Adam inobediens per mortem percussus est“; III 18 7–23 V 19 1 21 1 17 1 sq.

² Die Sünde steht auch hier dem Irenäus im Hintergrund; Tod und Leben sind die entscheidenden Begriffe. Sehr richtig Böhrringer, a. a. O. S. 484: „Man kann nicht sagen, dass Irenäus, indem er Adam's Thun und Leiden das des gesammten Menschengeschlechts sein lässt, ausgegangen wäre von einer inneren, unmittelbaren Erfahrung menschlicher Sündhaftigkeit und einem darauf begründeten Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit.“ Es sind die paulinischen Gedanken, in die sich Irenäus zu finden versucht hat, ohne doch Fleisch und Sünde so empfunden zu haben wie Paulus. Bei Tertullian ist die mystische Erlösungslehre rudimentär (doch s. z. B. de anima 40: „ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur“ u. a. St.); aber er hat Adam-speculationen (grösstentheils Ausführungen des von Irenäus Angedeuteten; s. den Index in Oehler's Ausgabe), und er hat eine neue realistische Vorstellung von einer durch die Zeugung sich fortpflanzenden physischen Sündenansteckung. Hier liegen die ersten Anfänge der Erbsündenlehre (de testim. 3: „per diabolum homo a primordio circumventus, ut praeceptum dei excederet, et propterea in mortum datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit“; vgl. seine Ausführungen über die zu einer wirklichen zweiten Natur gewordene, „ex originis vitio“ sich fortpflanzende Sündenkrankheit de anima 40 41 16); aber wie wenig diese Erbsünde als Schuld gemeint ist, zeigt de bapt. 18: „Quare innocens aetas festinat ad baptismum“? Tertullian ist übrigens sehr viel gründlicher als Irenäus (doch s. lib. V) auf das Verhältniss von Fleisch und Geist, Sinnlichkeit und Intellect eingegangen; er hat gezeigt, dass das Fleisch nicht der Sitz der Sünde sei (de anima 40). In derselben Schrift hat er ausdrücklich (c. 1) erklärt, dass auch in dieser Frage lediglich aus der Offenbarung sichere Resultate zu gewinnen seien, und hat damit einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan in der Säkularisirung des Christenthums durch die „Philosophie“ und in der Entmannung des Verstandes durch die „Offenbarung“. — Cyprian ist in Bezug auf die Anschauung von der Sünde seinem Lehrer gefolgt. De op. et elem. 1 lautet zwar irenäisch („dominus sanavit illa quae Adam portaverat vulnera“); aber der Satz ep. 64 s: „Recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima natiuitate contraxit“, ist ganz tertullianisch, und vielleicht hätte

diese religiöse, historisirende Vorstellung für Irenäus gestaltet hat, zeigen die Ausführungen III 21 10—23¹, speciell aber die Behauptung gegen Tatian, wenn Adam nicht selbst von Christus selig gemacht worden sei, sei Gott vom Teufel überwunden worden². Vor der Consequenz einer Apokatastasis aller einzelnen Menschen hat den Irenäus lediglich die moralistische Gedankenreihe bewahrt.

Der Lehre des Irenäus von dem Gottmenschen entspricht diese Auffassung von Adam, welcher die Menschheit ist. In der Ausführung der Christologie liegt die geschichtliche Bedeutung des Irenäus. Die kirchliche Christologie, soweit sie mit dem Gedanken der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus Ernst macht und aus dem Werke Christi als der Vergottung die Gottmenschheit folgert, steht heute noch bei ihm. Tertullian hat ihn hier keineswegs erreicht; er hat die Formel an einigen Stellen auch, aber er vermag nicht wie Irenäus Rechenschaft zu geben über den Gehalt. Dagegen stammen von ihm „die beiden Naturen“, die in ihrer Integrität verharren — jene Formel, die durch Leo I. zum Siege gekommen ist und dem Gedanken des Irenäus (*filius dei factus filius hominis*) im Grunde widerstreitet. Epochenmachend ist endlich noch, wie Irenäus die geschichtlichen Aussagen über Jesus Christus von der Idee der Gottmenschheit aus zu verstehen und ihnen eine Heilsbedeutung zu geben versucht hat.

„*Filius dei filius hominis factus*“, „es ist ein und derselbe Jesus Christus, nicht ein Jesus und ein Christus, auch nicht eine bloss zeitweilige Verbindung zwischen einem Aeon und einem Menschen, sondern ein und derselbe, der die Welt geschaffen hat und geboren ist und gelitten hat und aufgefahren ist“: das ist neben dem Satz von dem Schöpfergott die Cardinallehre des Irenäus³: „Jesus Christus

sich Tertullian auch die Fortsetzung aneignen können: „*infanti remittuntur non propria sed aliena peccata*.“ Den Satz Tertullian's, dass schlechterdings Niemand ausser dem Gottessohn ohne Sünde hat bleiben können, hat Cyprian repetirt (s. z. B. *de op. et elem.* 3).

¹ III 22 4 klingt ganz gnostisch: . . . „*eam quae est a Maria in Evam recirculationem significans; quia non aliter quod colligatum est solveretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus, ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas. Et evenit primam quidem compaginem a secunda colligatione solvere, secundam vero colligationem primae solutionis habere locum. Et propter hoc dominus dicebat primos quidem novissimos futuros et novissimos primos*.“ Gnostisch ist es, wenn Irenäus einmal (V 12 3) kurzweg sagt: Ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουμεν, ὅτι ψυχικοί. Aber diesem Gedanken ist auch Paulus nahe gewesen.

² S. III 23 1 2, eine höchst charakteristische Ausführung.

³ S. z. B. III 9 3 12 2 16 3—9 17 4 u. oft. 8 2: „*verbum dei, per quem facta sunt omnia, qui est dominus noster Jesus Christus*.“

vere homo, vere deus“¹. Nur die Kirche hält diese Lehre fest: „Secundum nullam sententiam haereticorum verbum dei caro factum est“². Es gilt also zu zeigen, dass 1) Jesus Christus wirklich das Wort Gottes d. h. Gott ist, dass 2) dieses Wort wirklich Mensch geworden ist, und dass 3) das menschengewordene Wort eine unzertrennbare Einheit ist. Das Erste hat Irenäus sowohl gegen die „Ebioniten“ wie gegen die Valentinianer durchgeführt, die die Herabkunft Eines der vielen Aeonen lehrten. Gegen jene markiert er den Unterschied der naturhaften und der adoptirten Kindschaft, beruft sich auf ATliche Zeugnisse für die Gottheit Christi³ und führt weiter aus, dass wir noch in der Knechtschaft des alten Ungehorsams verharren, wenn Christus nur ein Mensch gewesen wäre⁴. In diesem Zusammenhang ist er auch auf die Geburt aus der Jungfrau eingegangen⁵. Er hat sie nicht nur durch die Weissagung bewiesen, sondern seine Recapitulationstheorie bot ihm auch eine solche Parallele zwischen Adam und Eva einerseits, Christus und Maria andererseits, welche die Jungfrauengeburt einschloss⁶. Gegen die Valentinianer

¹ S. IV 6 7.

² S. III 11 s.

³ S. III 6.

⁴ S. III 19 12 IV 33 4 V 1 s; s. auch Tertullian gegen „Ebion“ de carne 14 18 24; de praescr. 10 33.

⁵ S. III 21 22 V 19—21.

⁶ S. die Ausführungen a. a. O. V 19 1: „Quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem, aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam“, und dazu ähnliche. Dasselbe bei Tertull., de carne 17 20. In diesem Zusammenhang finden sich bei Beiden sehr hochgegriffene Ausdrücke in Bezug auf Maria (z. B. Tertull., l. c. 20 fin.: „... uti virgo esset regeneratio nostra spiritaliter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum.“ Iren. III 21 7: „Maria cooperans dispositioni [dei]“; III 22 4: Maria obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis“ . . . „quod alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem“); sie haben aber keine lehrhafte Bedeutung, hat sich doch derselbe Tertullian de carne 7 despectirlich über Maria ausgesprochen. Andererseits ist unverkennbar, dass die spätere Marienverehrung an der Parallele Eva Maria eine ihrer Wurzeln hat. Das gnostische Fündlein von der virginitas Mariae in partu ist bei Irenäus III 21 4 schwerlich nachweisbar, Tertullian (de carne 23) scheint es noch gar nicht zu kennen und hat sehr bestimmt die Natürlichkeit des Vorgangs vorausgesetzt. Die populäre Begründung der Geburt Christi aus der Jungfrau, wie sie noch heute gilt, aber unter aller Kritik ist, bietet schon Tertull., de carne 18: „Non competebat ex semine humano dei filium nasci, ne, si totus esset filius hominis, non esset et dei filius, nihilque haberet amplius Salomone, ut de Hebionis opinione credendus erat. Ergo iam dei filius ex patris dei semine, id est spiritu, ut esset et hominis filius, caro ei sola competebat ex hominis carne sumenda sine viri semine. Vacabat enim semen viri apud haben-

wird ausgeführt, dass wirklich das ewige Wort Gottes selbst, welches immer bei Gott war und immer dem Menschengeschlecht gegenwärtig war, herabgestiegen ist¹. Nicht ein der Welt fremdes Wesen — das wird gegen Marcion gesagt —, sondern der Herr der Welt und der Menschheit, der Sohn Gottes, der es allein ist, ist Mensch geworden. Die Realität des Leibes Christi, d. h. die substanzielle Identität der Menschheit Christi mit unserer Menschheit, ist von Irenäus immer wieder betont worden: das ganze Heilswerk ist ihm von dieser Identität abhängig². Er rechnet zu dieser auch, dass Jesus | ein volles Menschenleben von der Geburt bis zum Greisenalter

tem dei semen.“ Die andere neben dieser stehende Begründung, dass Christus ein Sünder geworden wäre, wenn er aus dem Samen gezeugt worden wäre, während er aus dem Weibe sündloses Fleisch nehmen konnte, findet sich m. W. bei Irenäus und Tertullian kaum angedeutet. — Die Thatsache der Geburt Christi hat Tertull. sehr häufig in's Feld geführt, um die Zugehörigkeit Christi zum Schöpfergott zu erweisen, z. B. adv. Marc. III 11. So erhielt dieses Stück der regula fidei auch von hier aus eine Bedeutung. Eine enkratitische Deutung der Jungfrauengeburt findet sich in dem alten, Justin's Namen tragenden Tractat de resurr. (Otto, Corp. Apolog. III p. 220).

¹ S. z. B. III 181 u. oft, s. die S. 551 n. 4 genannten Stellen.

² Ebenso Tertullian, s. adv. Marc. III 8: durch den Doketismus wird das ganze Heilswerk vernichtet; vgl. die Schrift de carne Christi. Dem Doketen Marcion ruft Tertullian c. 5 zu: „Parce unicae spei totius orbis.“ Irenäus und Tertullian meinen, dass Christus die volle Menschheit angenommen habe, drücken sich aber nicht selten so aus (namentlich Tertullian, der in seiner früheren Zeit wohl auch ganz naiv doketisch gedacht und die Menschheit Christi wirklich nur als Fleisch angesehen hat, Apolog. 21: „spiritum Christus cum verbo sponte dimisit, praevento carnificis officio“), als habe der Logos nur Fleisch angenommen. Doch hat Irenäus an mehreren Stellen von der menschlichen Seele Christi gesprochen (III 221 V 11) und dessgleichen Melito (τὸ ἀληθὲς καὶ ἀφάνταστον τῆς ψυχῆς Χριστοῦ καὶ τοῦ σώματος, τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπίνης φύσεως, Otto, l. c. IX p. 415) und Tertullian (de carne 10 ff. 13; de resurr. 53). Was wir besitzen kraft der Schöpfung, das hat Christus angenommen (Iren. l. c., III 222). Tertullian hat auch bereits Untersuchungen darüber angestellt, wie es sich mit der Sünde in Bezug auf das Fleisch Christi verhält. Entgegen der Meinung des Häretikers Alexander, dass die Katholiker glauben, Christus habe deshalb irdisches Fleisch angenommen, um in sich das Fleisch der Sünde zu vernichten, zeigt er, dass Christus' Fleisch ohne Sünde gewesen sei und dass man die Vernichtung des Fleisches Christi nicht lehren dürfe (de carne 16; s. auch Iren. V 1423): „Christus habe unser Fleisch, indem er es annahm, zu dem seinen, also zu einem sündlosen, gemacht.“ Auch zu dieser Erörterung haben wiederum paulinische Stellen (Rom 83 und Ephes 215) Anlass gegeben. In Bezug auf die Meinung, mit dem Fleische Christi könne es sich so verhalten, wie mit dem Fleische erscheinender Engel, bemerkt Tertullian (de carne 6), dass kein Engel gekommen sei, um zu sterben; was stirbt, muss geboren werden; der Gottessohn ist gekommen, um zu sterben.

und zum Tode durchlaufen und ausgekostet haben muss¹. Jesus Christus ist also der Gottessohn, der wirklich Menschensohn geworden ist, und es sind doch keine zwei, sondern ein Christus, in welchem dauernd der Logos mit der Menschheit verbunden ist². Diese Einheit hat Irenäus *ad unitio verbi dei ad plasma*³ und *commixtio et communio dei et hominis*⁴ benannt, ohne sie damit näher zu beschreiben⁵; sie ist ihm eine vollkommene; denn er will in der Regel nicht geschieden wissen, was der Mensch Jesus und was Gott das Wort gethan hat⁶. Die runde Formel von zwei Substanzen

¹ Diese Auffassung ist dem Irenäus eigenthümlich gewesen und in der Folgezeit aus guten Gründen nicht wiederholt worden; s. II 22 III 17 4. Aus ihr hat Irenäus auch bereits die Nothwendigkeit des Todes Christi und seines Aufenthaltes in der Unterwelt gefolgert V 31 1 2. Es ist der Recapitulationsgedanke, der hier wirksam gewesen ist. Man hat freilich — sehr energisch Schultz, Gottheit Christi S. 73 f. — behauptet, der Christus des Irenäus sei nicht personaler Mensch, sondern habe nur Menschheit. Allein das ist entschieden unrichtig; Irenäus hat nur die Consequenzen der personalen Menschheit Christi nicht sämmtlich gezogen.

² S. Iren. V 31 2: „Surgens in carne sic ascendit ad patrem.“ Tertull. de carne 24: „Bene quod idem veniet de caelis qui est passus . . . et agnoscent qui eum confixerunt, utique ipsam carnem in quam saevierunt, sine qua nec ipse esse poterit et agnosci“; s. auch das Folgende.

³ S. Iren. IV 33 11.

⁴ S. Iren. IV 20 4; s. auch III 19 1.

⁵ In bekenntnissmässiger Weise ponirt er stets die Einheit, ohne sie zu beschreiben; s. III 16 6, welche Stelle hier für viele stehen mag: „Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati secundum placitum patris et caro factus ipse est Jesus Christus dominus noster, qui et passus est pro nobis et resurrexit propter nos . . . Unus igitur deus pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Jesus dominus noster, veniens per universam dispositionem et omnia in semetipsum recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio dei, et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis et verbum homo.“ V 18 1: „Ipsum verbum dei incarnatum suspensum est super lignum.“

⁶ Hier konnte sich Irenäus an die alten Formeln „Gott hat gelitten“ und ähnliche anschliessen; ebenso Melito, s. Otto, l. c. IX p. 416: ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλιτιδος (p. 422); p. 419: „Quidnam est hoc novum mysterium? iudex iudicatur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit; incomprehensibilis prehenditur neque indignatur, incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur, neque respondit verbum, coelestis sepelitur et id fert.“ Aber man beachte wohl, das sind keine „Lehren“, sondern Zeugnisse des Glaubens, wie sie von Anfang an in der Kirche gelautet haben und wie sie sich zur Noth mit jeder Christologie vertrugen. Wenn Melito in dem Fragment, dessen Echtheit nicht allgemein zugestanden ist (Otto, l. c. p. 415 sq.), gegen Marcion erklärt, Christus habe seine Mensch-

oder Naturen in Christus bietet Irenäus nicht — eben weil er hier nicht theologisirte, sondern seinen Glauben aussprach, lag sie ihm fern —¹, aber Tertullian hat sie bereits angewendet. Tertullian ist in seinen Aussagen in Bezug auf den Gottmenschen ganz von Irenäus abhängig. Wie dieser braucht er den Ausdruck „homo deo mixtus“², wie dieser überträgt er die Prädicate des Menschen auf

heit der Welt in den 30 Jahren vor der Taufe versichert, seine in der Menschheit verborgene Gottheit aber während der drei Jahre seiner Wirksamkeit, so soll deshalb Gottheit und Menschheit keineswegs irgendwie getrennt erscheinen. Aber allerdings hat Irenäus, obgleich er so heftig gegen die „gnostische“ Zertrennung von Jesus und Christus polemisiert (s. namentlich III 16 2, wo das höchste Gewicht darauf gelegt wird, dass es bei Matth. nicht heisst: „Jesu generatio sic erat“, sondern „Christi generatio sic erat“), an einigen Stellen nicht umhin gekonnt, selbst eine Speculation zu eröffnen, kraft welcher das, was vom Menschen in Jesus gilt, nicht auch auf den Gott in ihm bezogen werden darf; ja er hat geradezu eine Anschauung von Christus verrathen, die es ihm verbietet, die Person Jesu Christi als vollkommene Einheit aufzufassen. Diese Anschauung ist freilich nur in Form einer Unterströmung bei ihm zu constatiren, und wird in ihrer Bedingtheit unten zur Sprache kommen. Er sowohl wie Melito haben sich in der Regel an das einfache „filius dei filius hominis factus“ gehalten und kein Problem hier gefühlt, weil ihnen die in der Welt und in der Menschheit herrschende Zertrennung das schwere Problem war, welches eben durch die Gottmenschheit gelöst erschien. Wie sehr Melito mit Irenäus gestimmt hat, zeigt nicht nur der Satz (p. 419): „Propterea misit pater filium suum e coelo sine corpore (dies ist gegen die valentinianische Ansicht gesagt), ut, postquam incarnatus esset in utero virginis et natus esset homo, vivificaret hominem et colligeret membra eius, quae mors disperserat, quum hominem divideret“, sondern auch das „propter hominem iudicatus est iudex, impassibilis passus est etc.“ (I. c.).

¹ Die Begriffe, mit denen Irenäus operirt, sind deus, verbum, filius dei homo, filius hominis, plasma dei. Vielleicht stand der Ausbildung jener Formel auch der Umstand für Irenäus entgegen, dass ihm Christus, obschon er das plasma dei, die Menschheit, angenommen, doch ein personaler Mensch ist, der (um der Recapitulationstheorie willen) nicht nur die Menschheit hat, sondern ein volles Menschenleben durchleben musste. Das dem Irenäus beigelegte Fragment (Harvey II, p. 493), in dem die Worte vorkommen: τοῦ θεοῦ λόγου ἐνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν φυσικῇ ἐνωθέντος τῇ σακρί, ist keinesfalls echt. Wie die Worte: ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων τὸ περιφανὲς τῶν φύσεων παραδειχθῇ, in dem Fragment VIII (Harvey II, p. 479) zu verstehen sind, und ob dieses Stück dem Irenäus gehört, ist unsicher. Dass Melito, die Echtheit des Fragments vorausgesetzt, die Formel von den beiden Naturen hat, kann nicht auffallen; denn 1) war Melito auch Philosoph, was Irenäus nicht gewesen ist, 2) hat Tertullian die Formel; Tertullian's Lehren stehen aber nachweisbar in engem Zusammenhang mit denen Melito's (s. meine Texte und Unters. I 1 2 S. 249f.). Ist jenes Fragment echt, so ist also Melito der erste Kirchenlehrer, der von zwei Naturen gesprochen hat.

² S. Apol. 21: „verbum caro figuratus . . . homo deo mixtus“; adv. Marc.

den Gottessohn¹; aber er geht weiter oder er giebt vielmehr im Interesse formeller Klarheit der Aussprache des Geheimnisses eine Wendung, die da zeigt, dass ihm die religiöse Bedeutung des Satzes „*filius dei filius hominis factus*“ nicht völlig aufgegangen ist. Er spricht von einer „*corporalis et spiritalis (i. e. divina) substantia domini*“², von der „*utraque substantia et carnis et spiritus Christi*“, von der „*conditio duarum substantiarum, quas Christus et ipse gestat*“³ und von dem „*duplex status, non confusus sed coniunctus in una persona — deus et homo*“⁴. Hier liegt die spätere | chalcédonensische Formel von den zwei Substanzen in einer Person bereits fertig vor⁵; man gewahrt aber zugleich deutlich, dass Tertullian, auch

II 27: „*filius dei miscens in semetipso hominem et deum*“; de carne 15: „*homo deo mixtus*“; 18: „*sic homo cum deo, dum caro hominis cum spiritu dei*“. Zur Christologie Tertullian's vgl. Schulz, Gottheit Christi S. 74 ff.

¹ De carne 5: „*Crucifixus est dei filius, non pudet qui pudendum est; et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est*“; aber vgl. überhaupt die ganze Schrift; c. 5 init.: „*deus crucifixus*“, „*nasci se voluit deus*.“ De pat. 3: „*nasci se deus in utero patitur*.“ Die Formel: ὁ γεννηθεὶς, ὁ μέγας θεός auch Sibyll. VII 24.

² De carne 1, cf. ad nat. II 4: „*ut iure consistat collegium nominis communione substantiae*.“

³ De carne 18 fin.

⁴ Adv. Prax. 27: „*Sed enim invenimus illum directo et deum et hominem expositum, ipso hoc psalmo suggerente (Ps 87 5) . . . hic erit homo et filius hominis, qui definitus est filius dei secundum spiritum . . . Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona deum et hominem Jesum. De Christo autem differo. Et adeo salva est utriusque proprietates substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passionem suam functa sit, esuriens sub diabolo . . . denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset, ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae. Im Folgenden werden nun die actus utriusque substantiae scharf auseinander gehalten: „ambae substantiae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt . . . neque caro spiritus fit neque spiritus caro: in uno plane esse possunt“; s. auch c. 29: „Quamquam cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam etc.“*

⁵ S. Bd. II S. 307 f. 342 ff. 359. Auch hier wird stets von zwei Substanzen Christi gesprochen (im Grunde sind es drei, da nach de anima 35 die Menschen an sich schon zwei Substanzen haben). Ich weiss nur eine Stelle, wo Tertullian in Bezug auf Christus von Naturen spricht, und diese Stelle beweist im Grunde nichts; de carne 5: „*Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum, inde non natum (!), hinc carneum, inde spiritalem*“ etc. etc. Dann: „*Quae proprietates conditionum, divinae et humanae, aequa utique naturae cuiusque veritate dispuncta est*.“

durch einen Gegensatz bestimmt, über Irenäus in der Exposition vorgeschritten ist¹. Dieser hatte noch keine Veranlassung gehabt, ausführlich zu erläutern, dass der Satz „verbum caro factum“ keine Verwandlung bedeute. Dass Irenäus die Verwandlung ausschliesst, dass er Werth darauf legt, dass der Logos aus der Jungfrau das Fleisch an sich genommen, zeigen viele Stellen². | Dagegen hatte Tertullian erstlich solche (gnostische) Gegner vor sich, welche den johanneischen Spruch so verstanden, dass das Wort sich in Fleisch umgewandelt habe, und desshalb gegen die *assumptio carnis ex virgine* polemisirten³, und er hatte zweitens mit katholischen Christen zu thun, welche zwar die Jungfrauengeburt nicht leugneten, aber ebenfalls eine Verwandlung der Gottheit in's Fleisch annahmen und den so mit Fleisch bekleideten Gott für den Sohn erklärten⁴. In diesem Zusammenhang hat derselbe Tertullian, der in der Gemeinde auf Formeln wie „*deus crucifixus*“, „*nasci se voluit deus*“ hohes Gewicht gelegt hat, der — das war schon ein weiterer Schritt — gegen Marcion und als Apologet den Sohn als den an sich leidensfähigen von dem

¹ Die Formel „*deus et homo*“, resp. seit Tertullian „*duae substantiae*“, ist im Abendland stets bis auf Leo I. hin einfacher Ausdruck des im Symbol anerkannten Thatbestandes und nicht eine von der Erlösungslehre her gewonnene Speculation gewesen, das zeigt sich gerade in dem Werthlegen auf die Unvermischtheit. An diese heftete sich ein theoretisch-apologetisches Interesse bei den Theologen, so dass sie die Unvermischtheit auszuführen begannen, nachdem jener „*Patripassianismus*“ aufgetreten war, der in der *caro*, resp. in dem *deus*, sofern er *incarnatus* ist oder sich in das Fleisch verwandelt hat, den *filius dei* erkennen wollte. Dass gegen diese Ansicht Tertullian streitet, darüber s. das Folgende. Die monophysitische Formel war im Unterschied von dieser abendländischen bestimmt, sowohl das Seligkeitsinteresse als den Verstand zu befriedigen. Das Chalcedonense — wie auch Schultz, a. a. O. S. 64ff. 71 ff. erkannt hat — ist somit von Tertullian, nicht von den Alexandrinern aus zu verstehen. Dieser Ausblick mag schon hier gestattet sein.

² „*Quare*“ — sagt Iren. III 21¹⁰ — „*igitur non iterum sumpsit linum deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine*“.

³ S. de carne 18. Oehler hat die Stelle missverstanden und daher falsch interpungirt; sie lautet: „*Vox ista (Joh. I 14) quid caro factum sit contestatur, nec tamen periclitatur, quasi statim aliud sit (verbum), factum caro, et non verbum . . . Cum scriptura non dicat nisi quod factum sit, non et unde sit factum, ergo ex alio, non ex semetipso suggerit factum etc.*“

⁴ Adv. Prax. 27 sq. Gegen Marcion führt Tertullian (de carne 3 sq. und sonst) allerdings aus, dass Gott sich im Unterschied von allen Creaturen in Alles verwandeln könne und doch dabei Gott bleibe. An eine Verwandlung im strengen Sinn ist daher nicht zu denken, sondern an eine *adunitio*.

deus pater impassibilis unterschieden und ihm die humanae pusillitates beigelegt hat — das „distincte agere“ der beiden Substanzen in Christus scharf betont und damit die Person zertrennt. Das Interesse an der Logoslehre einerseits, an der wirklichen Menschheit andererseits hat bei Tertullian den Grund gelegt zu jener Fassung der Christologie, kraft welcher die Einheit der Person eben nur behauptet wird. Das „deus factus homo“ („verbum caro factus“) bietet eben unüberwindliche Schwierigkeiten, sobald die „Theologie“ sich nicht mehr verbannen lässt. Tertullian hat diese Schwierigkeiten durch juristische Distinctionen — denn das sind alle seine Ausführungen über „Substanz“ und „Person“ — beschwichtigt.

Ein Erfolg des Kampfes gegen die „Patripassianer“, in welchem man die Logoslehre vertheidigte, war — paradox genug —, dass man auf die Integrität und Selbständigkeit der Menschennatur in Christus mehr Gewicht zu legen begann als bisher. Hatte der gnostische Kampf wesentlich nur den Erfolg gehabt, die massive Realität des Leibes Christi zu behaupten, so hat Tertullian unterschieden, was Christus als Mensch und was er als Gott gethan hat, um zu erweisen, dass Christus „non tertium quid esset“. Der distinguirende Verstand, der einen Glaubenssatz als ein Problem nehmen musste, konnte nicht anders verfahren. Aber bereits vor dem Streit mit dem Modalismus waren Momente vorhanden, welche die plerophorische Unbefangenheit der Aussagen über den Gottmenschen verboten. Sehe ich recht, so waren es bei Irenäus zwei, die beide die Wirkung hatten, die als vollkommene Einheit vorgestellte Person Christi zu spalten; das eine war in der verständigen Betrachtung der urbildlichen Menschheit Jesu, das andere in gewissen Sprüchen des A. und N. T. und in der mit diesen zusammenhängenden Ueberlieferung gegeben¹. Ad 1) Nach Irenäus war allerdings die Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen nur möglich, weil der Mensch, von Anfang an von und nach dem Logos geschaffen, ein Abbild desselben und zur Vereinigung mit Gott bestimmt war: Jesus Christus ist die Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit²;

¹ So meine ich mich ausdrücken zu müssen. Eine Duplicität in die christologischen Aussagen des Irenäus unter dem Titel zu bringen, dass Christus nach ihm auch der vollkommene Mensch gewesen ist, mit all' den modernen Einfällen, die man an diesen Gedanken zu heften pflegt, halte ich nicht für zweckmässig (Böhringer, a. a. O. S. 542 ff., s. gegen ihn Thomasius).

² S. z. B. V 13. Nitzsch, Dogmengesch. I S. 309. Tertullian hat seiner Eigenart gemäss, den ihm von Irenäus überlieferten Gedanken noch deutlicher ausgebildet; s. adv. Prax. 12: „Quibus faciebat deus hominem similem? Filio quidem, qui erat induturus hominem Erat autem ad cuius imaginem

aber dieser Gedanke kann, wenn er nicht weiter durchgedacht wird, mit der Logoslehre noch so verbunden werden, dass er sie nicht durchkreuzt, sondern ihr zur Bestätigung dient. Anders wird dies in dem Momente, wo ausgeführt wird — nicht nur, dass der Logos immer in dem Menschengeschlecht wirksam gewesen ist —, sondern dass die Menschheit in stufenmässigem Fortschritt von dem Logos (in den Patriarchen und Propheten) an die Gemeinschaft mit Gott gewöhnt wurde¹, bis endlich in Christus der perfectus homo erschienen ist. Bei dieser Betrachtung kann nämlich als das eigentliche Wesenhafte in Jesus Christus nicht der Logos, welcher der neue Adam geworden ist, sondern der neue Adam, welcher den Logos besitzt, erscheinen. Dass Irenäus, indem er das Leben Jesu als das Leben Adam's nach der Recapitulationstheorie erörtert, hie und da sich so ausdrückt, als handle es sich um den vollkommenen Menschen, ist unleugbar: sollen die Thaten Christi wirklich das sein, was sie zu sein scheinen, so muss bei ihnen der Mensch in den Vordergrund rücken. Aber wie wenig Irenäus daran gedacht hat, den Logos einfach gleich zu setzen mit dem vollkommenen Menschen, zeigt die Stelle III 19 3, wo er schreibt: „ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ. ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινόμενου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.“ Aus diesen Worten geht deutlich hervor, dass Irenäus lieber ein Nebeneinander von Gott und Mensch angenommen, die vollkommene Einheit mithin lieber gesprengt hat, als eine bloss ideale Menschheit, welche zugleich Gottmenschheit wäre, zu lehren. Das „discrete agere“ der beiden Naturen ist der Beweis, dass für Irenäus die vollkommene Menschheit des menschengewordenen Logos nur ein Accidens des Logos gewesen ist. Der Logos ist im Grunde insofern der vollkommene Mensch, als er durch seine Menschwerdung eine vollkommene Menschheit ermöglicht und

faciebat, ad filii scilicet, qui homo futurus certior et verior imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo“; advers. Marc. V 8: „Creator Christum, sermonem suum, intuens hominem futurum, Faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram“; dasselbe de resurr. 6. Aber dieser Gedanke ist auch bei Tertullian ein Einfall und nicht die Grundlage für eine weitere Speculation.

¹ Iren. IV 14 2; das Nähere hierüber s. unten, wo von den Ansichten des Irenäus über die Vorbereitung des Heils gehandelt werden wird. Die Ausführungen Dorner's (a. a. O. S. 492f.), dass die Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit eine allmähliche gewesen, leiden an einigen Uebertreibungen, sind aber im Grundgedanken richtig.

schaft, oder: hinter Christus, dem vollkommenen Menschen, ruht noch immer der Logos. Aber immerhin hat auch bereits schon diese Art, die Menschheit in Christus ins Auge zu fassen, den Irenäus genöthigt, das „deus crucifixus“ zu limitiren und die Formeln Tertullian's vorzubereiten. Ad 2) Es gab nicht wenige Stellen in beiden Testamenten, in denen Christus, als der von Gott erwählte, geistgesalbte Mensch erschien. Diese, sowie die kirchliche Sprache, die sich an sie angeschlossen, boten der Logoschristologie die grössten Schwierigkeiten. Was soll eine Geistsalbung bedeuten für den, der Gott ist? was heisst es, dass Christus aus dem h. Geist geboren ist? lässt sich diese Formel vereinigen mit der anderen, dass er als der Logos selbst Fleisch angenommen hat aus der Jungfrau u. s. w.? Irenäus hat diese Schwierigkeiten wohl gefühlt. Er ist ihnen (III 93) ausgewichen, indem er die Geistesmittheilung bei der Taufe lediglich auf den Menschen Jesus bezogen und damit jene Zertheilung selbst gutgeheissen hat, die ihm bei den Gnostikern so tadelnswerth erschienen ist¹. Durch diese Zertheilung ist allerdings das Minimum von Menschheit, welches man in der Person Christi festhalten sollte, für die Zukunft gerettet, aber zugleich sind nun jene differenzirenden Speculationen begründet worden, welche in der Folgezeit die Hauptkunst und der Streit der Theologen geworden sind. Man kann eben in realistischer Weise über das „deus homo factus“ nicht denken, ohne sich aus ihm herauszudenken. Es ist überaus lehrreich, dass selbst ein Irenäus von dem Bekenntniss des einen Gottmenschen an einigen Stellen zu der Annahme von zwei Selbstständigkeiten in Christus hat fortschreiten müssen, eine Annahme,

¹ „Secundum id quod verbum dei homo erat ex radice Jesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat spiritus dei super eum . . . secundum autem quod deus erat, non secundum gloriam iudicabat.“ Was Irenäus vom Geist in Bezug auf die Person Christi gesagt hat, das ist Alles lediglich als exegetische Nothwendigkeit zu verstehen und darf nicht im Sinne einer principiellen Theorie gefasst werden (ebenso steht es bei Tertullian). Dörner (a. a. S. 492f.) hat dies übersehen und versucht aus den gelegentlichen, abgezwungenen Aeusserungen des Irenäus über den Geist eine Speculation zu begründen, kraft welcher — im Sinne des Irenäus — der h. Geist das Vermittelnde gewesen sein soll, welches successive den über Werden und Leiden erhabenen Logos mit dem freien und werdenden Menschen in Jesus Christus zur Einheit verbunden habe. — In III 125–7 hat Irenäus in Anschluss an Act 427 1038 noch folgende Formeln von Christus gebraucht: ὁ θεός, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν κτλ. καὶ ὁ τοῦτου παῖς, ὃν ἔχρισεν ὁ θεός — „Petrus Jesum ipsum esse filium dei testificatus est, qui et unctus Spiritu Sancto Jesus Christus dicitur“. Aber eben nur in Anschluss an jene Stellen hat sich Irenäus so ausgedrückt, während Hippolyt nicht selten Christus παῖς θεοῦ genannt hat.

welche in der älteren Zeit nur „gnostische“ Zeugnisse für sich hat. In der That — nur bei diesen ältesten Theologen finden wir in der Epoche vor Irenäus die Lehre von zwei Naturen in Jesus Christus, denen besondere Actionen und Widerfahrnisse beigelegt werden. Die gnostische Unterscheidung des Jesus patibilis und des Christus ἀπαθής ist im wesentlichen mit der von Tertullian *adv. Prax.* ausgeführten Ansicht identisch, zum Beweise, dass die Zwei-Naturenlehre eben nichts anderes ist, als die gnostische d. h. wissenschaftliche Bearbeitung der Formel: „filius dei filius hominis factus“. Das alte urchristliche Interesse schlägt allerdings noch in der behaupteten Einheit der Person durch. Man kann mithin die Christologie des Tertullian, ja auch des Irenäus, geschichtlich nicht verstehen, wenn man nicht — was bisher nicht geschehen ist — auf die gnostische Unterscheidung von Jesus und Christus ebenso Rücksicht nimmt, wie auf jene alten überlieferten Formeln: „deus passus, deus crucifixus est“¹. |

¹ Ueber Hippolyt's Ansichten von der Menschwerdung s. Dörner, a. a. O. I S. 609 ff. — eine mit Vorsicht zu benutzende Darstellung — und Overbeck, *Quaest. Hippol. Specimen* (1864) p. 47 sq.; leider hat der Letztere sein Vorhaben, die Christologie Hippolyt's ausführlich darzustellen, nicht ausgeführt; er hat aber a. a. O. gezeigt, wie abhängig derselbe auch hier in vielen Stücken von Irenäus ist. Lehrreich ist es zu sehen, was Hippolyt von Irenäus nicht aufgenommen hat oder was bei ihm rudimentär geworden ist. Als professionsmässiger und gelehrter Lehrer steht er im Grunde den Apologeten mit seinem Christenthum näher als dem Irenäus. Als Exeget und theologischer Schriftsteller hat er Vieles mit den Alexandrinern gemeinsam, wie er denn in mehr als einer Hinsicht ein Mittelglied ist zwischen den katholischen Polemikern wie Irenäus und den katholischen Gelehrten wie Origenes, mit welch' letzterem er sich auch persönlich berührt hat (s. Hieron., *de vir. inl.* 61; lehrreich ist auch Hieron. *ep. ad Damas.* edit. Venet. I ep. 36 — mit dem kurz hier Bemerkten soll aber keineswegs der haltlosen Hypothese Kimmels [de Hippol. *vita et scriptis* 1839], Hippolyt sei Alexandriner gewesen, das Wort geredet werden). In der Schrift c. Noët. bietet Hippolyt positive Ausführungen, die an Tertullian erinnern. Eine wichtige Stelle ist *de Christo et antichristo* 3f.: εἰς γὰρ καὶ ὁ τοῦ θεοῦ παῖς (Iren.), δι' οὗ καὶ ἡμεῖς τυγχόντες τὴν διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος ἀναγέννησιν εἰς ἓνα τέλειον καὶ ἐπουράνιον ἄνθρωπον οἱ πάντες καταντῆσαι ἐπιθυμοῦμεν (s. Iren.). Ὅτι γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν (s. Melito, Iren., Tertull.) ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου· ὡς νόμφιος ἱμάτιον ἐξουφάνας ἑαυτῷ ἦν τῷ σταυρικῷ πάθει (auch Irenäus und Tertullian zwecken die Fleischesannahme direct auf den Kreuzestod ab), ὅπως συγκεράσας τὸ θνητὸν ἡμῶν σῶμα τῇ ἐκτοῦ δυνάμει καὶ μίξας (Iren., Tertull.) τῷ ἀφθάρτῳ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἀσθενὲς τῷ ἰσχυρῷ σώσῃ τὸν ἀπολλύμενον ἄνθρωπον (Iren.). Die folgende Ausführung ist zu beachten, namentlich weil sie zeigt, dass Hippolyt auch den Gedanken von Irenäus entlehnt hat, dass in gewisser Weise die Verbindung des Logos mit der Menschheit schon in den Propheten begonnen hat. Zu dem ἀνακεφαλαιῶν des

Aber die durchschlagende Auffassung von Christus bei Irenäus ist ohne Zweifel die der vollkommensten Einheit von Gottheit und Menschheit in ihm; denn sie ist die nothwendige Folge seiner Erlösungslehre, jenes „Jesus Christus factus est, quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse“¹. Das „factus est, quod sumus nos“ ist aber von Irenäus nach der Recapitulationstheorie so entfaltet worden, dass die einzelnen Stücke in dem Leben Jesu, weil sie dem entsprechen, was wir hätten leisten sollen, aber nicht geleistet haben, den Werth

Irenäus hat Overbeck das ἀναπλάσσειν δι' αὐτοῦ τὸν Ἀδὰμ. l. c. c. 26 und zu Iren. II 22⁴ l. c. c. 44 mit Recht verglichen. Für die Christologie Hippolyt's kommen noch vornehmlich in Betracht Philos. X 33 p. 542 und c. Noët. 10ff. In dem letzteren Stück ist neben vielen Anderem, in welchem Hippolyt von Irenäus und Tertullian abweicht, besonders bemerkenswerth, dass er den vollen Sohnes-Namen erst für den menschengewordenen Logos vorbehalten wissen will. Es liegt darin ein archaischer Rest und zugleich eine Concession an die Gegner, die einen ewigen Logos im Gott, aber nicht eine vorzeitliche Sohneshypostase zugestanden; s. c. 15: ποῖον οὖν υἱὸν αὐτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν λόγον; ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι. καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει ὁ υἱὸς (καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής), οὗδ' ἢ σὰρξ καθ' αὐτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἷς υἱὸς τέλειος θεοῦ ἐφανερώθη. Hippolyt hat sehr viel mehr als sein Lehrer Irenäus vom Baume der griechischen Wissenschaft genossen und demgemäss spricht er bereits häufiger wie dieser von den „göttlichen Geheimnissen“ des Glaubens. Aus den Fragmenten und Schriften, die uns von ihm erhalten sind, lassen sich sehr verschiedene Christologien belegen, zum Beweise, dass die Christologie seines Lehrers Irenäus keineswegs damals schon in der Kirche wirklich durchgeschlagen hatte, wie man nach dem zuversichtlichen Tone desselben vermuthen könnte. Hippolyt ist Exeget und hat sich demgemäss noch relativ unbefangen den Eindrücken der einzelnen Stellen hingegeben. Hat er doch z. B. in dem Weibe Apoc. 12 die Kirche, in ihrem Kinde den Logos erkannt und die Stelle (de Christo et Antichr. 61) also exegesirt: οὐ παύσεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν λόγον τὸν ἐν κόσμῳ ὑπὸ ἀπίστων διωκόμενον. „καὶ ἔτεκε“, φησίν, „υἱὸν ἄρρενα, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη“, τὸν ἄρρενα καὶ τέλειον Χριστόν, παῖδα θεοῦ, θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγελλόμενον αἰεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη. Beachtet man, wie der Irenäusschüler durch den Text der h. Schriften zu den verschiedensten „Lehren“ veranlasst wird, so erkennt man, wie der Glaube gerade bei den „Schrifttheologen“ mit der stärksten Verwilderung bedroht gewesen ist. Wie in den valentinianischen Schulen die Exegese die Mutter zahlreicher, sich widersprechender Christologien geworden ist, so drohte hier dasselbe Geschick — „doctrinae inollescentes in silvas iam exoleverunt Gnosticorum“. Von hier aus erscheint daher das Unternehmen des Origenes, den gesammten exegetisch-biblischen Stoff einer festen Theorie unterzuordnen, in seiner geschichtlichen Grösse und Bedeutung.

¹ S. andere Stellen S. 518 Anm. 1. Auch bei Cyprian klingt das wieder, s. z. B. ep. 58: „filius dei passus est ut nos filios dei faceret, et filius hominis (scil. die Christen) pati non vult ut esse dei filius possit“.

von Heilsthatsachen erhalten, welche in dem Kreuzestode Christi gipfeln. So ist ihm Jesus Christus nicht nur „salus et salvator et salutare“¹, sondern sein ganzes Leben ist ihm auch Heilswerk. Alles, was sich von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt ereignet hat, ist in diesem Heilswerke innerlich nothwendig. Der Fortschritt über die Auffassung der Apologeten hinaus ist ein höchst bedeutender. Während bei diesen die Geschichte Jesu ihre Bedeutung fast lediglich in der Erfüllung der Weissagung zu haben scheint, erhält sie bei Irenäus eine selbständige und grundlegende Bedeutung. Man erkennt auch hier den Einfluss der „Gnosis“, ja an manchen Stellen braucht er dieselben Ausdrücke wie die Gnostiker, wenn er in der blossen Erscheinung Jesu Christi als des zweiten Adams einerseits und in der blossen Erkenntnis dieser Erscheinung andererseits die Erlösung vollzogen sieht². Aber | er unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass er doch die persönliche Leistung Jesu bestimmt betont, und dass er das Werk Christi nicht „Pneumatikern“ ipso facto zu Gute kommen lässt, sondern im Princip allen Menschen, factisch aber nur denen, die auf die Worte Jesu hören und sich selbst mit Werken der Gerechtigkeit schmücken³. Dieses Werk Christi hat Irenäus unter verschiedene Gesichtspunkte gestellt. Es ist ihm Realisirung der ursprünglichen Bestimmung der Menschen: mit Gott in Gemeinschaft zu sein, Gott zu schauen, unvergänglich zu sein wie Gott; es ist ihm ferner Aufhebung der Folgen des Ungehorsams Adams's und daher Erlösung des Menschen von dem Tode und der Herrschaft des Teufels, und es ist ihm endlich auch Veröhnung Gottes. Bei jeder dieser Auffassungen ist Irenäus auf die Person Christi zurückgegangen; überall ist er zugleich hier durch den Inhalt biblischer Stellen bestimmt; ja es ist eben das N. T.,

¹ S. III 10 s.

² S. die merkwürdige Stelle IV 36 7: ἡ γνῶσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀποθαρσεία. Ein Ertrag des gnostischen Kampfes ist es auch, dass Irenäus die Frage aufgeworfen hat, was der Herr denn Neues gebracht hat (IV 34 1): „Si autem subito vos huiusmodi sensus, ut dicatis: Quid igitur novi dominus attulit veniens? cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus“. Das Neue wird dann also bestimmt: „Cum perceperunt eam quae ab eo est libertatem et participant visionem eius et audierunt sermones eius et fructi sunt muneribus ab eo, non iam requiratur, quid novius attulit rex super eos, qui annuntiaverunt adventum eius... Semetipsum enim attulit et ea quae praedicta sunt bona.“

³ S. IV 36 6: „Adhuc manifestavit oportere nos cum vocatione (i. e. μετὰ τὴν κλήσιν) et iustitiae operibus adornari, uti requiescat super nos spiritus dei“ — wir müssen uns selbst das hochzeitliche Kleid beschaffen.

welches ihn, wie vor ihm zuerst die Valentinianer, zu diesen Erwägungen anleitet. Wie unsicher er noch über ihre kirchliche Tragweite ist, zeigt am deutlichsten die Thatsache, dass er im Stande ist, die Frage, warum das Wort Gottes Fleisch geworden sei und gelitten habe, zu den Stücken zu rechnen, mit denen sich nicht der einfältige Glaube, sondern nur die Wissenschaft zu befassen habe (I 10 3). Hier ist somit noch der archaische Standpunkt behauptet, auf welchem es genügt, an dem Taufbekenntniss festzuhalten und die Wiederkunft Christi sammt der Auferstehung des Fleisches zu erwarten. Andererseits hat Irenäus sich nicht nur damit begnügt, das Factum der Erlösung, ihren Inhalt und ihre Folgen zu beschreiben, sondern er hat auch versucht, diese Erlösung ihrer Eigenart nach aus dem Wesen Gottes und der Unfähigkeit des Menschen zu begründen und so die Frage „cur deus homo“ im höchsten Sinne zu lösen¹. Endlich hat Irenäus von Paulus den Gedanken übernommen, dass das eigentliche Heilswerk Christi in seinem Kreuzestode liegt und so hat er versucht, die beiden Sätze „filius dei filius hominis factus est propter nos“ und „filius dei passus est propter nos“ als die entscheidendsten zu verschmelzen, ohne es doch zu einer klaren Anschauung zu bringen, welcher dieser Sätze der übergeordnete sei. Die Speculation des Irenäus ist hier schon mit derselben Amphibolie behaftet, welche der kirchlichen Speculation der Folgezeit über das Werk Christi bleibend anhaften sollte, weil einerseits Paulus dazu anleitete, allen Nachdruck auf den Kreuzestod zu legen, und weil andererseits die Consequenz des dogmatischen Denkens nur bis auf die Erscheinung Gottes im Fleische führte, nicht aber auf ein besonderes Werk Christi, welches nicht schon in der Erscheinung des göttlichen Lehrers selbst gegeben wäre. Irenäus hat aber doch besser als seine Nachfolger eine Vereinigung zu finden verstanden, weil er, mit der Vorstellung von Christus als dem zweiten Adam Ernst machend, das ganze Leben Jesu als ein erlösendes anzuschauen verstand, sofern er es als ein recapitulirendes auffasste. Dies zeigt sich nicht nur sofort in seiner Auffassung

¹ Die Unfähigkeit des Menschen III 18 1 21 10; dass derselbe Mensch, der gefallen war, zur Gemeinschaft mit Gott geführt werden musste III 21—23; dass der Mensch den Teufel besiegen musste V 21 3 24 4; die innere Nothwendigkeit für Gott, als Erlöser zu erscheinen III 23 1: „Si Adam iam non reverteretur ad vitam, sed in totum proiectus esset morti, victus esset deus et superasset serpentis nequitia voluntatem dei. Sed quoniam deus invictus et magnanimis est, magnanimum quidem se exhibuit etc.“; dass die Durchführung der Erlösung auf gerechte Weise geschehen, also ebenso ein Beweis der Gerechtigkeit wie der unermesslichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes sein musste V 1 1 21.

der Geburt aus der Jungfrau als einer Heilsthatsache, sondern auch weiter in der Art, wie er die Erlösung als Erlösung vom Teufel beschrieben hat. Wie ihm nämlich die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria das recapitulirende Gegenbild zu der Geburt Adam's aus der jungfräulichen Erde ist, und wie ihm der Gehorsam der Mutter Jesu das Gegenbild zum Ungehorsam Eva's ist, so ist ihm die Versuchungsgeschichte Jesu das recapitulirende Gegenbild zur Versuchungsgeschichte Adam's. In der Art, wie Jesus die Versuchung durch den Teufel (Mtth 4) überwunden hat, liegt für Irenäus bereits die Erlösung des Menschengeschlechts vom Teufel: schon damals hat Jesus den Starken gebunden. Aber während der Teufel widerrechtlich und betrügerisch den Menschen an sich gerissen hat, zeigen die Mittel, durch welche Jesus in der Versuchung den Teufel geschlagen hat, nichts von Ungerechtigkeit, Unwahrheit oder Gewalt¹. Dem Irenäus liegt noch der Gedanke an wirkliche Rechte des Teufels an den Menschen | ebenso fern, wie der unsittliche Einfall, dass Gott seine Erlösung durch einen Betrug vollzogen habe. Aber auf Grund paulinischer Stellen hat er in manchen Ausführungen vielmehr in dem Tode Christi die Erlösung vom Teufel gesehen und demgemäss diesen Tod als Lösegeld für die in Gefangenschaft gerathenen Menschen betrachtet, welches an den „Abfall“ gezahlt sei, ohne indess diesen Gedanken weiter auszuführen².

¹ Irenäus hat das V 21 sehr ausführlich nachgewiesen. Nach diesem Capitel muss man im Sinne des Irenäus die Versuchungsgeschichte zur regula fidei rechnen.

² S. namentlich V 11: „Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt . . . dei verbum, non deficiens in sua iustitia, iuste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea, non cum vi, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, ea quae non erant sua insatiabiliter rapiens, sed secundum suadela, quemadmodum decebat deum suadentem et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod est iustum confringeretur neque antiqua plasmatio dei deperiret.“ Man sieht, dass die Vorstellung von dem Blute Christi als dem Lösegeld bei Irenäus nicht den Werth einer ausgeführten Theorie besitzt, sondern eine Grenze ist. Aber selbst in dieser Gestalt ist sie einem katholischen Lehrer des 3. Jahrhunderts als bedenklich, ja als marcionitisch erschienen. Pseudo-Origenes (Adamantius) hat ihr folgende Ausführung entgegengesetzt (De recta in deum fide, edid. Wetstein 1673 Sectio I p. 38 sq., s. die Rufinische Uebersetzung bei Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I. Bd. 1883 p. 34 sq., welche an vielen Stellen das Richtige bewahrt hat): Τὸν πριώμενον ἔφη, εἶναι τὸν Χριστόν; ὁ πεπρακώς τίς ἐστιν; οὐκ ἦλθεν εἰς σέ ὁ ἀπλοῦς μῦθος· ὅτι ὁ πωλὼν καὶ ὁ ἀγοράζων ἀδελφοί εἰσιν; εἰ κακὸς ὦν ὁ διάβολος τῷ ἀγαθῷ πέπρακεν, οὐκ ἔστι κακὸς ἀλλὰ ἀγαθός· ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς φθονήσας τῷ ἀνθρώπῳ, νῦν οὐκ ἔτι ὑπὸ φθόνου ἄγεται, τῷ ἀγαθῷ τὴν νομὴν παρα-

Ebenso rudimentär, lediglich durch biblische Stellen veranlasst, ist bei Irenäus der Gedanke der Versöhnung Gottes. Das Mittel der Versöhnung hat Irenäus bald ganz allein in dem „gerechten Fleisch“ als solchem und in dem Gehorsam, bald in dem „Holze“ angeschaut. Auch hier tritt wieder die Recapitulationstheorie ein: | durch Ungehorsam an dem Holz ist Adam ein Schuldner Gottes geworden und durch Gehorsam an dem Holz wird Gott versöhnt¹. Ausführungen aber über ein stellvertretendes Strafleiden Christi finden sich bei Irenäus nicht, auch wird sein Tod selten unter den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers gestellt². Dass Christus den Menschen in die Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott wieder zurückgeführt und Sündenvergebung beschafft hat, darin besteht nach Irenäus im Grunde die Versöhnung; höchst selten hat er von einer Beleidigung Gottes durch die Sünde Adam's gesprochen (V 16 3). Aber die beiläufige Erwähnung der Sündenvergebung als Ertrag der Erlösung durch Christus hat nicht den Sinn einer Aufhebung der Sünde. Auf diese bezieht er die Erlösung überhaupt nur in Form biblisch-rhetorischer Wendungen; denn das Entscheidende ist ihm die Aufhebung der Folgen der Sünde, nämlich des Todesverhängnisses³. Hier ist be-

δοὺς. ἔσται οὖν δίκαιος ὁ τοῦ φθόνου καὶ παντὸς κακοῦ παυσάμενος. αὐτὸς γοῦν ὁ θεὸς εὐρίσκεται πωλῆσας· μᾶλλον δὲ οἱ ἡμαρτηκότες ἑαυτοὺς ἀπηλλοτριώσαν οἱ ἄνθρωποι διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν· πάλιν δὲ ἐλυτρώθησαν διὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ φησιν ὁ προφῆτης· Ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν ἐπράθητε καὶ ταῖς ἀνομίαις ἐξάπεστεῖλα τὴν μητέρα ὑμῶν. Καὶ ἄλλος πάλιν· Δωρεὰν ἐπράθητε, καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρώθησεσθε. τό, οὐδὲ μετὰ ἀργυρίου· δηλονότι, τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. τοῦτο γὰρ φάσκει ὁ προφῆτης (folgt Jes 53 5). Εἰκὸς δὲ ὅτι κατὰ σὲ ἐπρίετο δοὺς ἑαυτοῦ τὸ αἷμα. πῶς οὖν καὶ ἐκ νεκρῶν ἠγείρετο; εἰ γὰρ ὁ λαβὼν τὴν τιμὴν τῶν ἀνθρώπων, τὸ αἷμα, ἀπέδωκεν, οὐκέτι ἐπώλησεν. Εἰ δὲ μὴ ἀπέδωκε, πῶς ἀνέστη Χριστός; Οὐκέτι οὖν τό, Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν, ἵσταται; ὁ γοῦν διάβολος κατέχει τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ ἀντὶ τῆς τιμῆς τῶν ἀνθρώπων; πολλὴ βλασφημία ἐνοια! φεῖ τῶν κακῶν! Ἀπέθανεν, ἀνέστη ὡς δυνατός· ἔθηκεν ὁ ἔλαβεν· αὕτη ποία πρᾶσις; τοῦ προφήτου λέγοντος· Ἀναστήτω ὁ θεὸς καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ. Ὅπου ἀνάστασις, ἐκεῖ θάνατος! Das ist eine ebenso scharfsinnige wie wahre und siegreiche Ausführung.

¹ S. Iren. V 14 2 3 16 3 17 1—4. Lib. III 16 9 sagt Irenäus: „Christus per passionem reconciliavit nos deo“. Sehr lehrreich ist es übrigens, die Art, wie Irenäus die Recapitulationstheorie durchgeführt hat, mit dem alten Weissagungsbeweis zu vergleichen („dies geschah, damit die Schrift erfüllt werde“). Ein Fortschritt liegt allerdings vor; aber im Grunde lässt sich die Recapitulationstheorie auch als Modification jenes Beweises auffassen.

² S. z. B. IV 5 4: προθύμως Ἀβραὰμ τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν παραχωρήσας θυσίαν τῷ θεῷ, ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ ὑπὲρ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ παντὸς τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν θυσίαν παρασχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν.

³ Es giebt nicht wenige Stellen, in denen Irenäus gesagt hat, Christus habe

reits der Uebergang zu der Auffassung des Werkes Christi gegeben, in welcher es mehr als Vollendung denn als Wiederherstellung erscheint. In dieser Beziehung hat Irenäus folgende Kategorien gebraucht: Herstellung der Aehnlichkeit Gottes in der Menschheit, Aufhebung des Todes, Verbindung und Vereinigung des Menschen mit Gott, Adoption der Menschen zu Gottessöhnen und Göttern, Mittheilung des Geistes, der sich nun gewöhnt, bei den Menschen zu wohnen¹, Mittheilung der im Schauen | Gottes gipfelnden Erkenntniss Gottes, Mittheilung des unvergänglichen Lebens. Alle diese Güter sind nur die verschiedenen Seiten eines und desselben Gutes, welches, weil es göttlicher Art ist, nur von Gott selbst uns gebracht und unserer Natur eingepflanzt werden konnte. Sofern aber das Werk Christi in diesem Sinne nicht als ein gutmachendes, sondern als ein vollendendes aufgefasst wird, tritt die Leistung Christi mehr zurück: in der Constitution seiner Person als des Gottmenschen liegt sein Werk beschlossen. Dasselbe hat demgemäss auch universale Bedeutung für alle Menschen, nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit von Adam ab, sofern sie „gemäss ihrer Tugend unter ihrem Geschlecht Gott nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt haben und sich gerecht und fromm gegen ihre Nächsten betragen und sich gesehnt haben, Christus zu sehen und seine Stimme zu hören“². Die von Jesus Erlösten werden zugleich von ihm zu einer

die Sünde vernichtet, den Ungehorsam Adam's aufgehoben, durch seinen Gehorsam die Gerechtigkeit eingeführt (III 18 : 7 20 : V 16—21); aber wie das zu denken ist, hat Irenäus nur einmal auszuführen versucht (III 18 7), indem er lediglich paulinische Gedanken wiedergiebt.

¹ Irenäus trägt kein Bedenken, den Christen, der den Geist Gottes in sich aufgenommen hat, den vollkommenen, den geistigen zu nennen und ihn dem falschen Gnostiker als den, der in Wahrheit alle Menschen, Juden, Heiden, Marcioniten und Valentinianer u. s. w. richtet, selbst aber von Niemanden gerichtet wird, entgegenzustellen; s. die grosse Ausführung IV 33 und V 9 10. Dieser wahre Gnostiker aber ist nur dort zu finden, wo der rechte Glaube an den Schöpfergott, die gewisse Ueberzeugung von dem Gottmenschen Jesus Christus, die wahrhafte Erkenntniss in Bezug auf den h. Geist und die Heilsökonomie, die apostolische Lehre, das rechte Kirchenwesen gemäss der bischöflichen Succession, die unversehrte heilige Schrift und deren unverfälschte Lesung und Auslegung zu finden ist (IV 33 7 s). Der wahrhaft Gläubige ist ihm der rechte Gnostiker.

² S. IV 22. Um der Recapitulationstheorie willen muss Christus auch in die Unterwelt hinabgestiegen sein. Den Gerechten, den Patriarchen und Propheten hat er dort Sündenvergebung angekündigt (IV 27 2). Hierfür hat sich Irenäus aber nicht auf Schriftstellen, sondern nur auf Ausführungen eines Pres-

Einheit zusammengefasst, zu der wahren Menschheit, der Kirche, deren Haupt er selber ist¹. Diese Kirche ist die Gemeinschaft der zur Schauung Gottes gelangenden, mit unvergänglichem Leben beschenkten Söhne Gottes. Hierin ist das Werk Christi als des Gottmenschen erfüllt.

Bei Tertullian und Hippolyt finden sich auf Grund der Exegese des N. T. dieselben Gesichtspunkte für das Werk Christi wieder wie bei Irenäus, nur tritt die mystische Form der Erlösung zurück². |

byters zu berufen gewusst. Unter Beziehung auf Röm 3²³ wird jedoch ausdrücklich behauptet, dass auch jene vorchristlichen Gerechten nur durch die Ankunft Christi bei ihnen die Rechtfertigung und das Licht der Seligkeit erhalten konnten.

¹ S. III 16 s: „In omnibus autem est et homo plasmatio dei; et hominem ergo in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis, et verbum homo, universa in semetipsum recapitulans, uti sicut in supercaelestibus et spiritalibus et invisibilibus princeps est verbum dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput ecclesiae, universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.“

² An unzähligen Stellen hat es Tertullian betont, dass in dem Kreuzestode das ganze Werk Christi beschlossen liegt, ja dass der Kreuzestod der Zweck der Sendung Christi gewesen ist (s. z. B. de pat. 3: „taceo quod figitur; in hoc enim venerat“; de bapt. 11: „Mors nostra dissolvi non potuit, nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius“; adv. Marc. III 8: „Si mendacium deprehenditur Christi caro . . . nec passiones Christi fidem merebuntur. Eversum est igitur totum dei opus. Totum Christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi, negatur, quam tam impressa apostolus demendat, utique veram, summum eam fundamentum evangelii constituens et salutis nostrae et praedictionis suae I Cor 15³⁴“); er folgt hier dem Paulus. Aber er hat andererseits auch von Irenäus die mystische Erlösungsauffassung — die Constitution Christi ist die Erlösung — aufgenommen, jedoch mit einer rationalistischen Verdeutlichung; s. adv. Marc. II 27: „filius miscens in semetipso hominem et deum, ut tantum homini conferat, quantum deo detrahit. Conversabatur deus, ut homo divina agere doceretur. Ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset.“ Hier läuft also die Bedeutung der Gottmenschheit des Erlösers wesentlich auf die göttliche Belehrung hinaus. (De resurr. 63 heisst Christus „fidelissimus sequester dei et hominum, qui et homini deum et hominem deo reddet.“ Man beachte das Futurum.) Nicht anders ist es bei Hippolyt, welcher Philos. X 34 das Ziel der Erlösung in der Vergottung der Menschen gesetzt hat, aber dabei Christus eigentlich nur als den Gesetzgeber und Lehrer braucht: „Καὶ ταῦτα μὲν ἐκφράζει θεὸν τὸν ὄντα διδάχθεις, ἐξεῖς δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἀφθαρτον ἅμα ψυχῇ, βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοῦς καὶ ἐπουράνιον βασιλεῖα ἐπιγνούς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητῆς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίας ἢ πάθῃσι καὶ νόσοις δουλούμενος. Γέγονας γὰρ θεός· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρωπος ὢν, ταῦτα ἐδίδου, ὅτι ἄνθρωπος εἷς, ὅσα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς. Τοῦτέστι τὸ Γινῶθι σεαυτὸν, ἐπιγνούς τὸν πεποιηκότα θεόν. Τὸ

Dieser Vorstellung von dem Werke Christi als restituirendem und vollendendem entspricht nun aber die Eschatologie, wie Irenäus |

γὰρ ἐπιγινῶναι ἑαυτὸν ἐπιγνωσθῆναι συμβέβηκε τῷ καλουμένῳ ὑπ' αὐτοῦ. Μὴ φιλεχθρήσῃτε τοῖνυν ἑαυτοῖς, ἄνθρωποι, μηδὲ τὸ παλινδρομεῖν διστάζετε· Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ κατὰ πάντων θεός, ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς, διὰ τύπου τὴν εἰς σὲ ἐπιδεικνύμενος στοργήν, οὗ προστάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς, καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητής, ἕξῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθεῖς. Οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ.“ Dass bei einer solchen Auffassung, die im 3. Jahrhundert durchgeschlagen hat, der Kreuzestod Christi keine rechte Bedeutung haben konnte, ist klar; lediglich die h. Schriften haben ihn in Geltung erhalten. — Ferner sei bemerkt, dass Tertullian von den Menschen den Ausdruck „satisfacere deo“ gebraucht hat (s. z. B. de bapt. 20; de pud. 9), nicht aber m. W. von dem Werke Christi. Sehr häufig ist derselbe bei Cyprian (für die Bussleistungen), der ihn auch von Christus gebraucht hat; bei Beiden findet sich ferner „meritum“ (z. B. Scorp. 6) und „promereri deum“. Ebenso tritt bei ihnen und bei Novatian der Begriff der „culpa“ schärfer hervor, wie bei den Morgenländern; vgl. Novat. de trin. 10: „quoniam cum caro et sanguis non obtinere regnum dei scribitur, non carnis substantia damnata est, quae divinis manibus ne periret, extructa est, sed sola carnis culpa merito reprehensa est“. Tertull., de bapt. 5: „Exempto reatu eximitur et poena.“ Andererseits spricht Tertullian vom Fasten als von „officia humiliationis“, durch die man Gott „inlicere“ könne. Ueberhaupt tritt bei diesen Abendländern der Gedanke, dass der zürnende Gott versöhnt werden müsse, sowohl durch Opfer als durch entsprechende Leistungen, viel stärker hervor als bei Irenäus. Es hängt das mit ihrer praktisch-kirchlichen Auffassung und ihrem praktisch-kirchlichen Wirken in Gemeinden, die bereits sehr weltförmig waren, zusammen. — Weiter sei im Allgemeinen hervorgehoben, dass sich die Ausführungen des Hippolyt überall noch strenger an die hl. Texte binden als die des Irenäus. Dass sich manche Speculationen, welche dieser hat, bei jenem nicht finden, erklärt sich eben daraus, dass ihnen eine deutliche Schriftgrundlage fehlte; s. Overbeck, Quaest. Hippol. specimen p. 75 n. 29. Tertullian scheint bei flüchtiger Lectüre reicher an Gesichtspunkten zu sein als Irenäus; in Wahrheit ist er ärmer; er hat es verstanden, ihm überlieferte Goldkörner so zu treiben, dass die Form werthvoller geworden ist als der Inhalt. Aber auf eine Vorstellung Tertullian's, die sich bei Irenäus nicht findet und die in der Folgezeit im Morgenland (seit Origenes) und im Abendland (seit Ambrosius) eine grosse Bedeutung erlangen sollte, sei noch hingewiesen, nämlich auf die Vorstellung, dass Christus der Bräutigam und die menschliche Seele (resp. auch das menschliche Fleisch) die Braut sei (vgl. Bd. II S. 11 f.). Dieses Theologumenon verdankt einer Combination zweier älterer Theologumenen seinen Ursprung und hat später aus dem Hohenlied seine biblische Grundlage erhalten. Die älteren sind 1) das griechisch-philosophische, dass der göttliche Geist der Bräutigam und Eheherr der menschlichen Seele sei (s. die Gnostiker [z. B. die erhabene Schilderung Excerpta ex Theodoto 27]; Clem. ep. ad Jacob. 4 6; aber auch Tatian, Orat. 13; Tertull., de anima 41 fin.: „Sequitur animam nubentem spiritui caro; o beatum connubium“, und früher schon Sap. Sal. 8 2 sq.; eine abscheulich realistische Form dieses Bildes findet sich Clem., Hom. III 27: νόμφη γὰρ ἐστὶν ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὅποτεν τοῦ ἀληθοῦς

sie im 5. Buche dargelegt hat, keineswegs; vielmehr erscheint dieselbe als ein archäistischer Rest, welcher der speculativen Betrachtung der Erlösung geradezu entgegengesetzt ist, durch die regula fidei aber, durch das N. T. — namentlich durch die Apokalypse — und durch die sinnlichen Hoffnungen der grossen Mehrzahl der Christen noch geschützt war. Aber man würde sehr irren, wollte man annehmen, dass Irenäus die Hoffnungen auf ein irdisches Reich Christi nur repetirt, weil sie eben in der Ueberlieferung ihm noch geboten, von den Gnostikern in Pausch und Bogen verworfen und durch die regula und das N. T. versichert waren¹. Vielmehr lebte er und ebenso Melito, Hippolyt, Tertullian, Lactantius, Commodian, Victorinus nicht weniger in diesen Hoffnungen als Papias, die kleinasiatischen Presbyter und Justin². Dies ist aber der deutlichste Beweis dafür, dass alle diese

προφῆτου λευκῇ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζεται τὸν νοῦν), 2) das apostolische, dass die Kirche die Braut und der Leib Christi sei. Dieses letztere ist bereits im 2. Clemensbrief so verwerthet, dass die Menschheit als die Kirche, also die Menschennatur (das Fleisch), zu Christus als dessen Eva gehört (c. 14; s. auch Ignat. ad Polyc. 5 2; Tertull. de monog. 11 und meine Bemerkungen zu Ἀδοχῇ 11 1). Die Consequenz, die daraus gezogen werden konnte und an gewissen Sprüchen Jesu eine Grundlage zu haben schien, dass nämlich die einzelne Menschenseele mitsammt dem Fleische als Braut Christi zu bezeichnen sei, hat m. W. zuerst Tertull. de resurr. 63 gezogen: „Carnem et spiritum iam in semetipso Christus foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit. Nam et si animam quis contenderit sponsam, vel dotis nomine sequetur animam caro . . . Caro est sponsa, quae et in Christo Jesu spiritum sponsum per sanguinem pacta est“; s. auch de virg. vel. 16. Man beachte aber, dass Tertullian noch immer mehr an alle Seelen zusammen (alles Fleisch zusammen) als an die Einzelseele denkt.

¹ Durch die regula, sofern die Worte „von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten“ eine feste Stelle in den Bekenntnissen hatten, und der Glaube an den duplex adventus Christi eines der wichtigsten Stücke des kirchlichen Glaubens im Gegensatz zum Judenthum und zum Gnosticismus bildete (s. die Stellensammlung bei Hesse, das Muratorische Fragment S. 112f.). Der Glaube an die Wiederkunft Christi auf Erden hat aber die Hoffnung auf ein Herrlichkeitsreich Christi auf Erden zur nothwendigen Folge und ist ohne diese Hoffnung nur eine Floskel.

² Man vgl. hier was oben Buch I, cap. 3 § 3 S. 158 f., Buch I cap. 4 S. 250 f., Buch II cap. 3 S. 400 ausgeführt worden ist. Ueber Melito vergl. das Zeugniß des Polykrates bei Euseb., h. e. V 24 5 und den Titel seines verloren gegangenen Werkes „περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου.“ Chiliastisches findet sich auch in dem Briefe von Lyon bei Euseb., h. e. V 1 sq. Zu Hippolyt s. dessen Schrift „de Christo et Antichristo“ und die sorgfältigen Ausführungen Overbeck's (a. a. O. p. 70 sq.) über den zwischen Irenäus und Hippolytus hier bestehenden Consensus, sowie über den mit Unrecht bezweifelden Chiliasmus Hippolyt's. O. hat es m. E. auch wahrscheinlich gemacht, dass aus der Schrift Hippolyt's chiliastische Partien später ausgemerzt worden sind, ebenso

Theologen nur mit halber Seele bei ihrer Theologie gewesen sind, welche ihnen durch die geschichtliche | Situation, in der sie sich befanden, zur Vertheidigung des überlieferten Glaubens aufgenöthigt worden ist. Der Christus, welcher demnächst wiederkommen wird, um den Antichrist zu besiegen, das römische Reich zu stürzen, in Jerusalem ein Reich der Herrlichkeit aufzurichten und die Gläubigen mit dem Fette einer wunderbar fruchtbaren Erde zu nähren — er ist in der That ein ganz Anderer als der Christus, welcher als der menschengewordene Gott sein Werk, die Beschaffung der vollkommenen Erkenntniss und die Erfüllung der Menschheit mit göttlichem Leben und Unvergänglichkeit, schon wesentlich vollbracht hat. Die That-sache, dass die altkatholischen Väter beide Christus' haben, zeigt klarer als irgend eine andere die Mittelstellung, welche sie einnehmen zwischen der acuten Hellenisirung des Christenthums durch die Theologen, d. h. die Gnostiker, und der alten Ueberlieferung der Gemeinde. Wir haben allerdings gesehen, dass die doppelte Auffassung von Christus und seinem Werke bis in die apostolische Zeit zurückreicht — zwischen dem Christus des Paulus und dem Christus der für heilig gehaltenen jüdischen Apokalypsen ist ein gewaltiger Unterschied —, und dass auch die Vermittelung bis auf die älteste Zeit zurück zu verfolgen ist; aber die Vereinigung einer ausgeprägten

wie aus dem grossen Werk des Irenäus; zu vergleichen sind auch die grossen Fragmente aus dem Danielcommentar des Hippolyt (besonders auch die jüngst von Georgiades entdeckten Stücke mit ihrem glühenden Römerhass). In Bezug auf Tertullian vergl. namentlich die Schriften *adv. Marc.* III, *adv. Jud.*, *der resurrectione carnis*, *de anima* und die Titel der in der Folgezeit unterdrückten Schriften *de paradiso* und *de spe fidelium*. Ferner s. Commodian, *Carmen apolog.*, Lactantius, *Instit. div.* I. VII, Victorinus, *Commentar zur Apokalypse*. Sehr bemerkenswerth ist, dass bereits Cyprian den Chiliasmus zurückgestellt hat; man vergl. den Schluss des zweiten Buches der *Testimonia* und die wenigen Stellen, in denen er die letzten Capitel der Apokalypse citirt hat. Die Apologeten haben über die chiliastischen Hoffnungen geschwiegen, Justin hat sie sogar *Apol. I* 11 verleugnet, aber, wie bemerkt, im *Dialog* zum Ausdruck gebracht und zur vollen Orthognomie gerechnet. Die paulinische Eschatologie — namentlich mehrere Stellen in *I Cor 15* (s. bes. v. 50) — hat den Vätern von Justin ab grosse Schwierigkeiten bereitet; s. *Fragm. Justini IV. a Methodio supped.* bei Otto, *Corp. Apol.* III p. 254, *Iren. V* 9, *Tertull. de resurr.* 48 sq. Die Häretiker, die ja in der Eschatologie die urchristliche Ueberlieferung völlig preisgaben, haben sich nach Irenäus auf *I Cor 15* 50 berufen. — Die Idee einer Art von Fegefeuer — sie stammt nicht aus der realistischen, sondern aus der philosophischen Eschatologie — findet sich bei Tertullian (z. B. *de anim.* 57 und 58) ganz deutlich („*modicum delictum illuc luendum*“). Von Stufen und verschiedenen Orten der Seligkeit, eine allgemein verbreitete Vorstellung, spricht derselbe an mehreren Stellen (z. B. *Scorp.* 6).

christologischen Gnosis, wie Irenäus und Tertullian sie bieten, mit der noch völlig intact behaupteten phantastischen Gedankenreihe vom Antichrist, von Christus als dem Kriegshelden, von der doppelten Auferstehung, von dem Herrlichkeitsreich in Jerusalem, ist doch ein geschichtliches Novum. Unzweifelhaft liegt jedoch in dem Vollzug dieser Vereinigung, die auf Grund des N. T. den Vätern möglich und nothwendig erschien, die Stärke der altkatholischen Theologen gegenüber den Gnostikern. Denn nicht die systematische Consequenz verbürgt die Zukunft einer religiösen Denkweise innerhalb einer Kirche, sondern die Reichhaltigkeit an disparaten Gedankenreihen und die Elasticität. Allerdings muss aber dabei ein festes Fundament gegeben sein, welches denn auch die altkatholischen Väter besessen haben — das Kirchensystem selbst.

Was die Details der eschatologischen Hoffnungen betrifft, so hat sie Irenäus im 5. Buche ausführlich dargelegt. Sieht man von dem im Abendland im 3. Jahrhundert durch die Sibyllensprüche verbreiteten, an der Apokalypse erwiesenen Glauben ab, dass der wiederkehrende Nero der Antichrist sein werde, so unterscheiden sich die späteren Lehrer, welche chiliastische Hoffnungen vorgetragen haben, nicht erheblich von dem gallischen Bischof; demgemäss ist auch die Auslegung der Apokalypse in den Grundzügen dieselbe. | Es genügt daher auf das 5. Buch des Irenäus zu verweisen¹. Dass

¹ Irenäus beginnt mit der Auferstehung des Fleisches und mit den Beweisen für sie (gegenüber dem Gnosticismus). Diese Beweise werden der Allmacht und Güte Gottes, dem langen Leben der Patriarchen, der Entrückung des Henoch und Elias, der Erhaltung des Jonas und der drei Männer im Feuerofen, dem Wesen des Menschen als eines Tempels Gottes, zu welchem auch das Fleisch gehört, und der Auferstehung Christi entnommen (V 3—7). Aber den Hauptbeweis erkennt Irenäus in der Thatsache der Menschwerdung Christi, in dem Wohnen des Geistes mit seinen Gaben in uns (V 8—16) und in der Nahrung unseres Fleisches mit der h. Eucharistie (V 23). Dann geht Irenäus auf die Besiegung des Satans durch Christus ein (V 21—23), constatirt, dass die bestehenden Obrigkeiten von Gott angeordnet sind, dass der Teufel also offenbar lüge, wenn er sich die Macht über die Welt anmasse (V 24), dass er aber als Aufwürger und Räuber sich der Welt zu bemächtigen versuche. Damit ist der Uebergang zum Antichrist gefunden. Dieser ist der Träger der ganzen Kraft des Teufels, recapitulirt also alle Sünde und alle Bosheit in sich und giebt sich für den Herrn und für Gott aus. Er wird nach den Apokalypsen Daniel's und Johannes', sowie nach Matth. 24 und II Thessal. geschildert; er ist die Ausgeburt des 4. Reiches, d. h. des römischen, zugleich aber aus dem Stamme Dan (V 302), und er wird seinen Sitz in Jerusalem nehmen u. s. w. Der wiederkommende Christus wird ihn vernichten, und zwar wird Christus wiederkommen, wenn 6000 Jahre der Welt um sind; denn „in wie viel Tagen die Welt geworden ist, in so viel Jahrtausenden wird sie auch vollendet“ (V 283). Der 7. Tag ist

durch den Chiliasmus eine eigenthümliche Geschichtsbetrachtung gegeben ist, die derjenigen, zu welcher die gnostische Lehre von der Erlösung anleitet, ebenso widerspricht, wie diese Lehre selbst der Hoffnung auf die in einem irdischen Herrlichkeitsreich sich verwirklichende Seligkeit, bedarf keiner Ausführung; der Nachweis, in welchem Masse beide doch verschmolzen worden sind, und wie das chiliastische Geschichtsschema entleert und der theologischen Apologetik dienstbar gemacht worden ist, gehört nicht hierher.

Aber nicht nur die „Gnostiker“ waren Gegner des Chiliasmus. Schon Justin hat solche rechtgläubige Christen gekannt, welche von dem irdischen Reiche Christi in Jerusalem nichts wissen wollten, und Irenäus (V 33 ff.), Tertullian und Hippolyt¹ haben sie ausdrücklich bekämpft. Wir wissen von einer kirchlichen Partei, bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, in Kleinasien, die nicht nur den Chiliasmus verworfen, sondern mit ihm auch die Johannesapokalypse als ein unglaubliches Buch preisgegeben und einer scharfen Kritik

dann der grosse Weltsabbath, an welchem Christus mit den Heiligen der ersten Auferstehung nach Vernichtung des Antichrists regieren wird. Ausdrücklich hat Irenäus gegen solche polemisiert, „die für rechtgläubig gelten, über die Ordnung des Fortschreitens der Gerechten aber hinwegspringen und keine Stufen der Vorübung zur Unverweslichkeit kennen“ (V 31). Er meint damit solche, welche annehmen, dass die Seelen nach dem Tode sofort zu Gott gelangen. Dagegen führt er aus, dass dieselben vielmehr an einem verborgenen Ort auf die Auferstehung warten, welche bei der Wiederkunft Christi eintritt, nach welcher die Seelen ihre Leiber zurückerhalten und die nun restituirten Menschen Theil nehmen am Reiche Christi (V 31 2). Dieses Reich auf Erden geht dem allgemeinen Gericht vorher; „denn es ist gerecht, dass sie in der nämlichen Schöpfung, in der sie Bedrängnisse erlitten haben, auch die Früchte ihrer Geduld empfangen“; auch muss die dem Abraham gegebene Verheissung, dass ihm und seinem Samen, d. h. den Christen, Palästina gegeben wird, erfüllt werden (V 32). Dort werden sie mit dem Herrn essen und trinken in dem wiedererstatteten Fleische (V 33 1), sitzend an einem mit Speisen besetzten Tische (V 33 2) und die Früchte des Landes verzehrend, die es in wunderbarer Fruchtbarkeit — hier beruft sich Irenäus auf angebliche Herrnsprüche, die er von Papias überkommen hat — bieten wird (V 33 3 4). Der Weizen wird so fett sein, dass selbst noch von der Spreu sich Löwen ernähren werden, friedlich neben dem Rinde lagernd (V 33 4). Solche und ähnliche Verheissungen sind durchweg wörtlich zu verstehen; Irenäus polemisiert hier ausdrücklich gegen jede Umdeutung (ibid. und V 35). Er hat also die gesammte jüdische Eschatologie recipirt; der Unterschied besteht nur darin, dass ihm die Kirche der Samen Abraham's ist. Nach dem irdischen Reich folgt dann die zweite Auferstehung, das allgemeine Gericht und das definitive Ende.

¹ Hippolyt in der verloren gegangenen Schrift *ὁπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*. Vielleicht darf man auch Melito zu den litterarischen Vertheidigern des Chiliasmus rechnen.

unterzogen hat — die sog. Aloger¹. Aber im zweiten Jahrhundert waren solche kirchliche Christen noch in der Minderzahl. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts in Folge der montanistischen Controverse und der alexandrinischen Theologie ist der Chiliasmus im Orient fast ganz zurückgedrängt, im Occident aber nur bedroht worden. Der erste kirchliche litterarische Bestreiter der Apokalypse und des Chiliasmus im Abendland scheint der römische Presbyter Cajus gewesen zu sein. Aber seine Polemik schlug nicht durch. Dagegen haben es sich die gelehrten Bischöfe des Orients im 3. Jahrhundert angelegen sein lassen, den Chiliasmus zu bekämpfen und auszurotten. Was uns Eusebius (h. e. VII 24) aus den Briefen des Dionysius von Alexandrien über dessen Kämpfe mit ganzen Gemeinden in Aegypten mitgetheilt hat, welche von dem Chiliasmus nicht lassen wollten, ist von höchstem Interesse und zeigt, dass, wo immer die philosophische Theologie sich noch nicht durchgesetzt hatte, die chiliastischen Hoffnungen nicht nur gehegt und gegen Umdeutung vertheidigt wurden, sondern recht eigentlich als das Christenthum selbst galten². Gebildete Theologen konnten es möglich machen, den Chiliasmus und die Religionsphilosophie zu vereinigen; die „simplices et idiotae“ aber verstanden nur jenen. Wie derselbe schrittweise genau in demselben Masse zurückweichen musste, als die philosophische Theologie sich einbürgerte, so bezeichnet sein Zurückweichen auch die fortschreitende Bevormundung der Laien: man nahm ihnen die Religion, welche sie verstanden, und gab ihnen dafür

¹ S. Epiph. h. 51, der hier auf Hippolyt zurückgeht.

² In den christlichen Dorfgemeinden des Districts Arsinoë liess man sich den Chiliasmus nicht rauben, und es kam sogar zum „Abfall“ von der alexandrinischen Kirche. Ein Buch eines ägyptischen Bischofs Nepos: „Widerlegung der Allegoristen“, erhielt das höchste Ansehen: „Sie achten das Gesetz und die Propheten für nichts, versäumen den Evangelien zu folgen, schätzen die Briefe der Apostel für gering und erklären hingegen die in diesem Buche vorgetragene Lehre für ein wahrhaft grosses Geheimniss und gestatten nicht, dass die einfältigeren Brüder unter uns einen erhabenen und grossartigen Begriff von der herrlichen und wahrhaft göttlichen Erscheinung unseres Herrn, von unserer Auferstehung von den Todten, sowie von der Vereinigung und der Verähnlichung mit ihm bekommen, sondern sie bereden, kleinliche, hinfällige und den gegenwärtigen ähnliche Dinge im Reiche Gottes zu hoffen.“ So hat sich Dionysius ausgedrückt, und diese Worte sind für ihn und seine Gegner höchst charakteristisch; denn in der That musste das ganze N. T. dort zurücktreten, wo man die chiliastischen Hoffnungen wirklich festhielt. Dionysius behauptet, jene Gemeinden durch seine Vorträge überzeugt zu haben; aber der Chiliasmus und sinnliche religiöse Vorstellungen haben sich in den Wüsten Aegyptens noch lange gehalten. Die Mönche pflegten sie; daher sind uns jüdische, christlich recipirte Apokalypsen in koptischer und äthiopischer Sprache erhalten.

einen Glauben, den sie nicht verstehen konnten, resp. der alte Glaube und die alten Hoffnungen verblassten von selber, und an ihre Stelle trat die Autorität eines geheimnissvollen Glaubens. In diesem Sinne ist die Ausrottung resp. das Verblasen des Chiliasmus vielleicht die folgenschwerste Thatsache, welche das Christenthum im Orient erlebt hat. Mit dem Chiliasmus verlor sich auch der lebendige Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und das Bewusstsein, dass der prophetische Geist mit seinen Gaben wirklicher Besitz der Christenheit ist. Was von den alten Hoffnungen übrig blieb, waren höchstens bunte, unschädliche Bilder, welche die Theologen der Dogmatik beizulegen gestatteten, wenn sie es gestatteten. Im Abendland dagegen blieben die chiliastischen Hoffnungen während des ganzen 3. Jahrhunderts in Kraft; wir kennen keinen Bischof dort, der den Chiliasmus bekämpft hätte. Damit war aber ein Stück ältesten Christenthums conservirt, welches seine Wirkungen weit über die Zeit Augustin's hinaus ausüben sollte.

Es erübrigt schliesslich noch auf die Veränderung der Auffassungen einzugehen, welche sich in Bezug auf das A. T. in Folge der Schöpfung eines N. T. bei den altkatholischen Vätern eingestellt hat. Wir haben bei Barnabas und bei den Apologeten eine Auffassung des A. T. kennen gelernt, nach welcher dasselbe als das christliche Offenbarungsbuch aufgefasst und demgemäss durchweg allegorisirt wurde. Hier konnte ein specifisch Neues, welches Christus gebracht hat, nicht aufgewiesen werden. Dieser Auffassung stand die Marcion's, nach welcher das ganze A. T. als die Kundgebung des dem Erlösergott feindlichen Judengotts galt, schroff gegenüber. Zwischen beiden Auffassungen lagen die Ansichten der Mehrzahl der Gnostiker, welche verschiedene Bestandtheile im A. T. unterschieden, die einen auf den höchsten Gott selbst, die anderen auf mittlere und böse Wesen zurückführten und auf diese Weise einerseits einen Zusammenhang zwischen dem A. T. und der christlichen Offenbarung herstellten, andererseits die specifische Neuheit dieser Offenbarung aufzuweisen verstanden. Diese historisch-kritische Auffassung, wie sie namentlich aus dem Brief des Ptolemäus an die Flora erkannt werden kann, konnte um ihres den strengen Monotheismus aufhebenden und den Weissagungsbeweis gefährdenden Charakters willen in der Kirche nicht recipirt werden. Wohl aber findet sich bei Justin und bei Anderen bereits der Anfang einer vermittelnden Ansicht, sofern zwischen dem im A. T. enthaltenen sittlichen Naturgesetz — dem Dekalog — und dem Cereimonialgesetze unterschieden wurde, und man neben dem typischen, also christlichen Sinn des letzteren auch den wörtlichen anerkannte

und ihm eine pädagogische Bedeutung vindicirte. Bei dieser Auffassung war es möglich, einerseits doch der geschichtlichen Stellung des jüdischen Volkes in etwas gerecht zu werden, andererseits, freilich in kümmerlicher Weise, die Neuheit des Christenthums zum Ausdruck zu bringen. Dieses erschien nun als das neue Gesetz oder als das Gesetz der Freiheit, sofern das sittliche Naturgesetz wieder in seiner vollen Reinheit ohne die Last der Ceremonien hergestellt worden war, und dem jüdischen Volke wurde ein besonderes geschichtliches Verhältniss zu Gott zugestanden, freilich mehr ein Zorn- als ein Bundesverhältniss; denn die Ceremonialbestimmungen wurden theils als Merkmale des Gerichts über Israel, theils als Concessionen an die Halsstarrigkeit des Volks, um es vor dem Aeussersten, dem Polytheismus, zu schützen, aufgefasst.

Der Kampf mit den Gnostikern und Marcion nun und die Schöpfung eines N. T. mussten eine doppelte Folge haben. Einerseits verlangte die These: „der Vater Jesu Christi ist der Weltschöpfer und der Gott des A. T.“, die strengste Durchführung des Gedankens der Einheit beider Testamente — die überlieferte apologetische Betrachtung des A. T. musste demgemäss die strengste Ausbildung erfahren; andererseits war in dem Momente, wo das N. T. geschaffen war, die Einsicht unvermeidlich, dass dieses Testament dem älteren übergeordnet sei — die Ansicht von der Neuheit der christlichen Lehren, welche die Gnostiker und Marcion durchgeführt hatten, war also in irgend welcher Art darzulegen und zu begründen. Wir sehen nun auch die altkatholischen Väter in der Lösung dieser doppelten Aufgabe begriffen, und die Weise, wie sie dieselbe erfüllt haben, ist in allen Kirchen bis heute die herrschende geblieben, sofern die Widersprüche bestehen — sie zeigen sich in der kirchlichen und dogmatischen Praxis —, das A. T. als ein christliches Buch im strengen Sinn des Worts zu behandeln und doch das N. T. ihm überzuordnen, das Ceremonialgesetz typisch zu deuten und doch einen Bund des jüdischen Volkes mit Gott anzuerkennen.

Ad 1. Was die Durchführung der Einheit der beiden Testamente betrifft, so wird dieselbe von Irenäus und Tertullian gegen Marcion in ausführlichster Weise begründet¹, und zwar zunächst mit denselben Mitteln, welche schon ältere Lehrer gebraucht hatten. Christus ist es, der im A. T. geweissagt hat und erschienen ist; Christus ist der Hausvater, der beide Testamente hervorgebracht hat². Weil der Ursprung der gleiche, so ist ferner auch der Sinn

¹ S. Iren. lib. IV und Tertull. adv. Marc. lib. II und III.

² Stellen hier anzuführen wäre überflüssig; zwei mögen für Alle stehen.

beider Testamente derselbe. Nicht anders als Barnabas haben die altkatholischen Väter allen Stellen im A. T. einen typischen, christlichen Sinn zu geben verstanden: es ist dieselbe Wahrheit, welche man von den Propheten und wiederum von Christus und den Aposteln lernen kann. In Bezug auf das A. T. ist die Losung: „Typum quaeras¹. Aber sie sind noch um einen Schritt weiter gegangen. | Gegenüber den Antithesen und dem Nachweise Marcion's, dass der Gott des A. T. ein kleinliches Wesen sei und kleinliche, äusserliche Anordnungen gegeben habe, suchen sie in Synthesen zu zeigen, dass sich dasselbe auch vom N. T. sagen liesse (s. Iren. IV 21—36). Das Bestreben der älteren Lehrer, alles Aeusserliche und Ceremonielle auszuschliessen, finden wir in dem Grade bei Irenäus und Tertullian, wenigstens wo sie polemisieren und ihre Position gegen die Gnostiker vertheidigen, nicht mehr. Man hat das aus zwei Ursachen zu erklären. Erstens war das Judenthum (und Judenchristenthum) im Grunde kein gefürchteter Gegner mehr: man bemühte sich daher nicht mehr, sich vor der „jüdischen“ Auffassung des A. T. so in Acht zu nehmen; in naivster Weise hat z. B. Irenäus die Beobachtung des ATlichen Gesetzes seitens der Urapostel und auch des Paulus betont: sie ist ihm ein vollkommener Beweis dafür, dass sie den ATlichen Gott von dem christlichen nicht getrennt haben². Damit im Zusammenhang beobachtet man, dass der radicale Antijudaismus der ältesten Zeit mehr und mehr aufhört. Irenäus und Tertullian haben zugestanden, dass das Volk einen Bund mit Gott gehabt hat, und dass das wörtliche Verständniss des A. T. ein berechtigtes gewesen ist. Wiederholt haben sie beide bezeugt, dass die Juden die richtige Lehre gehabt haben, und dass ihnen nur die Kenntniss des Sohnes gefehlt hat. Zur Klarheit kommen diese Gedanken freilich bei ihnen nicht, weil principielle Betrachtungen systematischer Art fehlen. Zweitens war die Kirche selbst zu einer Anstalt geworden, in welcher man heilige Ceremonialgebote nöthig hatte; für ihre Begründung musste man auf ATliche Gebote zurückgreifen

Iren. IV 9 1: „Utraque testamenta unus et idem paterfamilias produxit, verbum dei, dominus noster Jesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est.“ Beide Testamente sind „unius et eiusdem substantiae.“ IV 2 3: „Moysis litterae sunt verba Christi“.

¹ S. Iren. IV 31 1.

² Iren. III 12 15 (zu Gal 2 11f.): „Sic apostoli, quos universi actus et universae doctrinae dominus testes fecit, religiose agebant circa dispositionem legis, quae est secundum Moysem, ab uno et eodem significantes esse deo“; s. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus bei den K.-V.-V. 1877 S. 8f. Aehnliche Ausführungen sind bei Irenäus häufig.

(s. oben Buch I, cap. 6 S. 275f.). Bei Tertullian findet sich das erst in den leisesten Anfängen¹; aber im Laufe des 3. Jahrhunderts wuchsen diese Bedürfnisse mächtig und wurden befriedigt². | Das A. T. drohte auf diese Weise in einem ganz anderen und viel gefährlicheren Sinn authentisches Offenbarungsbuch der Kirche zu werden, als früher bei den apostolischen Vätern und den Apologeten.

Ad 2. Aber in derselben Zeit, in welcher durch Verblässen des Antijudaismus, durch die Polemik gegen Marcion und durch die neuen Bedürfnisse des Kirchensystems eine bisher unerhörte Würdigung des A. T. in der Kirche drohte, wurde dasselbe durch die Schöpfung und Geltung des N. T. zurückgedrängt und somit der Schwebezustand hergestellt, in welchem die h. Urkunde fortan verbleiben sollte. Auch hier, wie überall, endet die Entwicklung in der Kirche mit dem *complexus oppositorum*, welcher es nirgendwo gestattet, alle Consequenzen zu ziehen, aber den grossen Vortheil bietet, jeder Verlegenheit bis zu einem gewissen Grade abzuweichen. Die altkatholischen Väter haben von Justin die Unterscheidung des Dekalogs, als des sittlichen Naturgesetzes, und des Ceremonialgesetzes, von den ältesten Theologen (den Gnostikern) und dem N. T. den Gedanken der (relativen) Neuheit des Christenthums, also auch des N. T.s übernommen; sie haben den wörtlichen Sinn des Ceremonialgesetzes und den Bund Gottes mit den Juden wie Marcion anerkannt, und sie haben alle diese Momente in dem Gedanken einer Heilsökonomie und einer Heilsgeschichte zusammenzufassen und zu vermitteln gesucht. Diese Heilsökonomie und Heilsgeschichte, in der die Vorstellung von einer göttlichen *Accommodation* und Pädagogie eine Stelle fand und in der demgemäss verschiedenwerthige Bestandtheile (also auch im A. T.) unterschieden wurden, ist die grosse Errungenschaft, welche in dem Hauptwerke des Irenäus vorliegt und von Tertullian übernommen worden ist. Sie soll neben dem Weissagungsbeis stehen, ohne ihn zu modificiren³, und sie

¹ Man vergl. z. B. de monog. 7: „Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina dei lege, quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit.“ Der „Montanismus“ Tertullian's hat hier auch eingewirkt. Indem man die Anweisungen des Parakleten als neue Gesetzgebung fasste, wollte man doch nicht darauf verzichten, diese Gesetze irgendwie schon in der geschriebenen Offenbarungsurkunde angedeutet zu finden.

² Sehr Vieles lässt sich in dieser Hinsicht aus den Werken des Origenes und aus der späteren Litteratur, namentlich aus Commodian und den Apostol. Constitutionen lib. I—VI gewinnen.

³ Wo man den Weissagungsbeis nöthig hatte oder sich in erbaulicher Anwendung des A. T. erging, da blieb in der That Alles beim Alten und man

stellt sich als ein Mittelding dar zwischen der valentinianischen Auffassung, welche die Einheit des Ursprungs des A. T. auflöste, und jener alten, nach welcher weder verschiedene Bestandtheile im A. T. zugelassen, noch die Eigenthümlichkeiten des Christenthums erkannt worden waren. Man hat daher ein Recht, auch in dieser kirchlich approbirten Heilsgeschichte, wie überhaupt in den theologischen Thesen des Irenäus und Tertullian, eine „gemilderte“, mit dem Monotheismus versöhnte „Gnosis“ zu erkennen. Dies zeigt sich auch in dem Schimmer einer historischen Betrachtung, der aus dieser „Heilsgeschichte“ noch hervorleuchtet, als ein Rest des hellen Lichtes, welches in der gnostischen Auffassung des A. T. zu erkennen ist¹. Immerhin ist der Fortschritt bei Irenäus über Justin und namentlich über Barnabas hinaus hier eminent: es ist allerdings mythologische Geschichte, die sich in dieser Heilsgeschichte und der ihr zugeordneten recapitulirenden Geschichte Jesu mit ihren Heilsthatsachen darstellt, und es ist nicht einmal eine consequent durchgeführte, sondern durch den Weissagungsbeweis immer wieder durchkreuzte Betrachtung — aber es ist doch Entwicklung und Geschichte.

In den Grundzügen ist des Irenäus Auffassung hier folgende: beide, sowohl das mosaische Gesetz als die NTliche Gnade, sind den Zeiten angemessen zum Heile des Menschengeschlechts von einem und demselben Gott verliehen worden². Beide sind theilweise verschieden; aber man muss die Ursachen der Verschiedenheit so auffassen³, dass man dabei die Einheit des Urhebers und die Einheit in den Hauptsachen⁴ festhält. Auszugehen hat man von dem Wesen Gottes und von dem Wesen des Menschen: Gott ist immer derselbe, der Mensch schreitet immerfort zu Gott hin; Gott ist immer der Geber, der Mensch immer der Empfänger⁵; Gott leitet immerfort zu dem höchsten Ziele; aber der Mensch ist nicht von Anfang an Gott, sondern hat die Bestimmung zur Unvergänglichkeit und soll sie schrittweise, von der Kindheitsstufe zur Vollkommenheit fortschreitend, erreichen (s. oben S. 542 f.). Dieses im Wesen und in

nahm — es ist heute noch so geblieben — jede ATliche Stelle als eine christliche.

¹ Mit der chiliastischen Geschichtsbetrachtung hat diese neu gewonnene nichts gemeinsam.

² Iren. III 12 11.

³ S. III 12 12.

⁴ Es findet, sagt Irenäus, keine commutatio agnitionis, sondern nur eine vermehrte Schenkung statt (IV 11 3); denn die Erkenntniss des Schöpfergottes ist „principium evangelii“ (III 11 7).

⁵ S. IV 11 2 und sonst, z. B. IV 20 7 26 1 37 7 38 1—4.

der Bestimmung des Menschen begründete Fortschreiten ist aber abhängig von der fortschreitenden Offenbarung Gottes durch den Sohn, die in der Menschwerdung des Sohnes ihren Höhepunkt und in der ihr folgenden Begabung des Menschengeschlechts mit dem Geist ihren Abschluss erreicht. An die Stelle der vielen verschiedenen Offenbarungshypostasen der Valentinianer tritt also bei Irenäus der eine Gott, der sich zu der sich entwickelnden Menschheit herablässt, sich ihr accommodirt, sie leitet und sich in seinen Gnadenoffenbarungen steigert¹. Bereits durch die Schöpfung ist | den Menschen die grundlegende Erkenntniss Gottes und das sittliche Naturgesetz, d. h. die natürliche Moral, offenbart und in's Herz gelegt worden². Wer diese bewahrt, wie z. B. die Patriarchen — Irenäus sieht hier von der Sünde Adam's ganz ab —, der ist gerechtfertigt. Aber Gott wollte die Menschen zu einer höheren Vereinigung mit ihm bringen; in Folge dessen stieg von Anfang an der Sohn Gottes zu den Menschen herab und gewöhnte sich, bei ihnen zu weilen. Die Patriarchen liebten Gott und enthielten sich der Ungerechtigkeit gegen den Nächsten; darum war es nicht nöthig, dass sie mit strengem Buchstaben ermahnt wurden, da sie die Gerechtigkeit des Gesetzes in sich selbst hatten³. Aber die Menschen irrten ihrer grossen Mehrzahl nach von Gott ab und kamen in die traurigste Lage. Von diesem Moment ab berücksichtigt Irenäus, sich streng an das A. T. haltend, nur das jüdische Volk. Es ist ihm Repräsentant der Menschheit. Die Erziehung des Menschengeschlechts ist ihm nur hier gegeben; aber er fasst wirklich das jüdische Volk in's Auge und unterscheidet sich dadurch sehr bestimmt z. B. von Barnabas⁴. Als die Gerechtigkeit

¹ Mehrere Bünde I 10 s; vier Bünde (Adam, Noah, Moses, Christus) III 11 s; die beiden Testamente (Gesetz und neuer Bund) sehr häufig.

² Sehr häufig; s. z. B. IV 13 1: „Et quia dominus naturalia legis per quae homo iustificatur, quae etiam ante legislationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit etc.“ IV 15 1.

³ Irenäus betrachtet die Patriarchen in der Regel als vollkommene Heilige; s. III 11 s: „verbum dei illis quidem qui ante Moysem fuerunt patriarchis secundum divinitatem et gloriam colloquebatur“, besonders IV 16 s. Dass der Sohn ab initio herabgestiegen und so auch den Patriarchen erschienen sei, s. IV 6 7. Nicht bloss Abraham, sondern auch alle übrigen Träger der Offenbarung haben sowohl den Vater als auch den Sohn gekannt. Dennoch musste Christus in die Unterwelt zu den Gerechten, Propheten und Patriarchen noch hinabsteigen, um ihnen Sündenvergebung zu bringen (IV 27 s).

⁴ Dagegen stimmt er mit den Ausführungen eines Presbyters überein, die er im 4. Buch häufig citirt. Die Heiden sind dem Irenäus einfach Götzendiener, die auch das in's Herz geschriebene Gesetz vergessen haben; also stehen die Juden viel höher, denen nur die agnitio filii gefehlt hat; s. III 5 s 10 s 12 7

und Liebe gegen Gott in Aegypten erlosch, da führte Gott das Volk heraus, damit der Mensch wieder ein Schüler und Nachfolger Gottes würde. Er gab ihm das geschriebene Gesetz (den Dekalog), das nichts Anderes enthält als das in Vergessenheit gerathene sittliche Naturgesetz¹. Als sie sich aber ein goldenes Kalb machten und lieber Sklaven als Freie sein wollten, da gab ihnen das Wort durch Moses noch besonders die Gebote der Sklaverei (das Ceremonialgesetz), wie sie für ihre Erziehung passten — körperliche Gebote der Knechtschaft, die sie von Gott nicht trennten, sondern im Joche hielten. Das Ceremonialgesetz war also ein pädagogisches Mittel, um das Volk vor dem Götzendienste zu bewahren; es war aber zugleich ein Typus des Zukünftigen. Jeder Bestandtheil des Ceremonialgesetzes hat diese doppelte Bedeutung, und es stammt in beiden Bedeutungen von Gott, d. h. von Christus; denn „*quomodo finis legis Christus, si non et initium eius esset?*“ (IV 12 4). Demgemäss ist Alles in dem Gesetze heilig, und auch in der Geschichte des jüdischen Volkes darf nur so viel getadelt werden, als die h. Schrift selbst tadelt. Dieses Volk musste sich beschneiden, die Sabbathe halten, Opfer bringen und alles das thun, was von ihm erzählt ist, soweit es nicht gerügt wird. Das Alles gehörte zu dem Zustande der Knechtschaft, in welcher die Menschen eben mit Gott verbunden waren, in der sie auch den rechten Glauben an den einen Gott besaßen und im Voraus gelehrt wurden, dem Sohne Gottes zu folgen (IV 12 5: „*lex praedocuit hominem sequi oportere Christum*“). Es kam noch hinzu, dass Christus sich fort und fort in den Propheten dem Volke kund gethan hat und durch sie das Künftige andeutete und die Menschen auf seine Erscheinung vorbereitete. In den Propheten hat der Sohn Gottes die Menschen gewöhnt, den Geist Gottes zu tragen und mit Gott Gemeinschaft zu haben, und er hat sich selbst gewöhnt, in die Menschheit leibhaftig einzugehen². Hierauf trat die

IV 23 24. Doch bleibt hier eine grosse Unklarheit nach. Irenäus kommt aus dem Widerspruch nicht heraus: die vorchristlichen Gerechten kennen den Sohn und kennen ihn nicht, brauchen die Erscheinung des Sohnes und brauchen sie nicht, und die *agnitio filii* scheint bald als eine neue und zwar als die entscheidende *veritas*, bald als die mit der Erkenntniss des Schöpfergottes gesetzte.

¹ Iren. IV 16 3; s. IV 15 1: „*Decalogum si quis non fecerit, non habet salutem.*“

² Wie der Sohn von jeher den Vater offenbar hat, so ist auch das Gesetz, und zwar auch das Ceremonialgesetz, auf ihn zurückzuführen; s. IV 6 7 12 4 14 2: „*his qui inquieti erant in eremo dans aptissimam legem . . . per omnes transiens verbum omni conditioni congruentem et aptam legem conscribens*“. IV 4 2. Das Gesetz ist ein Gesetz der Knechtschaft; gerade als solches war es

letzte Stufe ein, auf| der die nun befähigten Menschen das testamentum libertatis empfangen und als Söhne Gottes adoptirt werden sollten. Durch die Verbindung des Gottessohnes mit dem Fleisch wurde die agnitio filii erst Allen möglich — das ist das grundlegende Neue. Sodann galt es, das Gesetz der Freiheit herzustellen. Ein Dreifaches war hier nothwendig: erstlich war durch die traditio seniorum das Gesetz Mosis, der Dekalog, entstellt und abgestumpft worden. Es musste also zunächst das reine Sittengesetz wieder hergestellt werden; sodann galt es, dieses Gesetz noch zu erweitern und zu erfüllen, indem jetzt ausdrücklich überall auf die Gesinnung des Herzens zurückgegangen und demgemäss das Gesetz in seiner ganzen Schärfe enthüllt wurde; endlich waren die particularia legis, d. h. das Gesetz der Knechtschaft, abzuthun. Aber in dieser Beziehung haben sich Christus und die Apostel selbst, um den göttlichen Ursprung auch des Ceremonialgesetzes zu erweisen, vor jeder Uebertretung des Ceremonialgesetzes gehütet. Erst den Heidenchristen wurde es gestattet, dies Gesetz nicht zu beobachten. Allerdings ist Christus also des Gesetzes Ende, aber nur sofern er das Gesetz der Knechtschaft abgethan, das Sittengesetz in seiner ganzen Reinheit und Schärfe hergestellt und sich selbst gebracht hat. Auf die Frage, worin sich das neue Testament von dem alten unterscheidet, antwortet mithin Irenäus 1) durch die agnitio filii und die damit gesetzte Wandelung der Knechte in Kinder Gottes, 2) durch die Herstellung des Gesetzes, das eben desshalb ein Gesetz der Freiheit ist, weil es die körperlichen Gebote ausschliesst und in geschärfter Fassung Alles auf die Gesinnung stellt¹. Aber in diesen beiden | Beziehungen liegt ihm ein

nothwendig; s. IV 4 1 9 1 13 2 4 14 3 15 16 32 36. Ein Theil der Gebote sind Concessionen um der Herzenshärte willen (IV 15 2). Sehr bestimmt aber hat Irenäus noch zwischen dem „Volk“ und den Propheten unterschieden — es ist das ein Rest der alten Betrachtung; die Propheten haben die Ankunft des Sohnes Gottes und die Gewährung eines neuen Bundes sehr wohl gekannt (IV 9 3 20 4 5 33 10); sie haben den Typus des Ceremonialgesetzes verstanden, und für sie hatte dieses Gesetz demgemäss lediglich eine typische Bedeutung. Auch ist Christus selbst immer wieder durch den prophetischen Geist zu ihnen gekommen. Die Vorbereitung des neuen Bundes liegt also in den Propheten und in dem typischen Charakter des alten. Speciell aber von Abraham gilt, dass in ihm beide Testamente vorgebildet worden sind, das Testament des Glaubens, da er vor der Beschneidung gerechtfertigt worden ist, und das Testament des Gesetzes. Dieses hat „die mittleren Zeiten“ eingenommen; ist also — ein paulinischer Gadanke — mitten eingekommen (IV 25 1). Sonst erinnert freilich bei Irenäus nicht viel an Paulus, weil er statt der religiösen Kategorien: Sünde und Gnade, die moralischen: Wachsthum und Erziehung, angewendet hat.

¹ Das Gesetz, d. h. das Ceremonialgesetz, reicht bis auf Johannes IV 4 2;

wirkliches Plus, und demgemäss stehen ihm die Apostel höher als die Propheten. In überraschender Auslegung bestätigt er diese höhere Stellung der Apostel aus I Cor 12 28, indem er die dort genannten Propheten als die ATlichen fasst¹. Die beiden Testamente sind ihm also „eiusdem substantiae“, aber „maior est legisdatio quae in libertatem, quam quae data est in servitum.“ Durch die beiden Bünde sollte die Vollendung des Heils heranreifen; „una est enim salus et unus deus; quae autem formant hominem, praecepta multa et non pauci gradus, qui adducunt hominem ad deum.“ Ein weltlicher König kann sich in seinen Wohlthaten an seine Untergebenen steigern —

das neue Testament ist ein Gesetz der Freiheit, weil wir durch dasselbe zu Söhnen Gottes adoptirt sind III 5 3 10 5 12 5 12 14 15 3 IV 9 1 2 11 1 13 2 4 15 1 2 16 5 18 32 34 1 36 2. Christus hat die naturalia legis, den Dekalog, nicht aufgehoben, sondern erweitert und erfüllt; hier schlägt die alte heidenchristliche, moralische Auffassung durch auf dem Grunde der Bergpredigt. Demgemäss zeigt Irenäus nun auch, dass die Situation für die Kinder der Freiheit jetzt eine viel ernstere ist und die Gerichte viel drohendere geworden sind. Endlich weist Irenäus nach, dass die Erfüllung, Erweiterung und Verschärfung des Gesetzes in Gegensatz steht zu der Abstumpfung des natürlichen Sittengesetzes durch die Pharisäer und Alten; s. IV 12 1 ff.: „austero dei praecepto miscent seniores aquatam traditionem“. IV 13 1 f.: „Christus naturalia legis (die sich in dem Gebote der Liebe zusammenfassen) extendit et implevit . . . plenitudo et extensio . . . necesse fuit, auferri quidem vincula servitutis, super extendi vero decreta libertatis.“ Das wird im Folgenden an der Bergpredigt bewiesen: man muss sich jetzt nicht nur von bösen Werken, sondern auch von der bösen Lust enthalten. IV 16 5: „Haec ergo, quae in servitum et in signum data sunt illis, circumscripsit novo libertatis testamento. Quae autem naturalia et liberalia et communia omnium, auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem, patrem scire deum . . . auxit autem etiam timorem: filios enim plus timere oportet quam servos“. IV 27 2: die neue Lage ist eine viel ernstere; die ATlichen Gläubigen haben den Tod Christi als Gegenmittel für ihre Sünde, „propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non iam morietur“. IV 28 1 f.: Im alten Bunde strafte Gott „typice et temporaliter et mediocrius“, im neuen dagegen „vere et semper et austerius“ . . . wie im neuen Bund „fides aucta est“, so gilt auch „diligentia conversationis adaucta est“. — Das Unvollkommene des Gesetzes, die particularia legis, das Gesetz der Knechtschaft hat Christus aufgehoben, s. namentlich IV 16 17, denn die Vorbilder sind nun erfüllt; aber Christus und die Apostel haben das Gesetz nicht übertreten; erst den Heidenchristen wurde Freiheit gewährt III 12 und Beschneidung und Vorhaut vereinigt III 5 3. Wie wenig der alte und neue Bund sich widersprechen, das hat Irenäus aber auch dadurch bewiesen, dass er auch in diesem auf Concessionen aufmerksam gemacht hat, die der Schwachheit der Menschen gewährt seien; s. IV 15 2 (I Cor 7).

¹ S. III 11 4. Dort auch die Ausführung, dass Johannes der Täufer nicht bloss Prophet, sondern auch Apostel gewesen sei.

sollte es Gott nicht erlaubt sein, obgleich er immer derselbe ist, fortwährend auch mit grösseren Geschenken zu beehren die, welche ihm wohlgefallen? (IV 9 3). Was aber das jüdische Volk weiter für eine Bedeutung hat, darüber sagt Irenäus direct nichts, und jedenfalls hat er ihm jede Bedeutung, nachdem der Bund der Freiheit erschienen, abgesprochen. Auch in der chiliastischen Gedankenreihe kommt dieses Volk nicht weiter vor: es liefert den Antichrist, und seine h. Stadt wird die Hauptstadt des irdischen Reiches Christi; aber das Volk selbst — von Moses bis Christus nach dieser Geschichtsbetrachtung Vertreter der ganzen Menschheit, als seien alle Menschen Juden gewesen — verschwindet nun vollständig¹.

Diese Conception hat, trotz ihres Mangels an Stringenz, einen ungeheuren Eindruck gemacht, und sie ist bis heute in Kraft geblieben, so jedoch, dass die augustinische Sünden- und Gnadenlehre mit ihr combinirt worden ist. Sie galt bald als die paulinische, mit welcher sie in der That eine entfernte Verwandtschaft hat. Bereits Tertullian hat sie wesentlich acceptirt, in einigen Punkten ausgeführt und sie als Montanist durch die Hinzufügung einer vierten Stufe (ab initio — Moses — Christus — Paracletus) bereichert. Aber diese Hinzufügung ist von der Kirche nicht recipirt worden². |

¹ Aus dem, was Iren. IV 4 über die Bedeutung der Stadt Jerusalem ausgeführt hat, kann man abnehmen, was er von dem Volke der Juden gedacht hat. Jerusalem ist ihm der Rebzweig, an welchem die Frucht gewachsen ist; nachdem diese zur Reife gelangt ist, wird der Zweig abgeschnitten und hat weiter keine Bedeutung mehr.

² Man braucht hier von Tertullian nicht besonders zu handeln, da er sich nur durch jenen, von ihm als Montanisten erfundenen Zusatz von Irenäus unterscheidet. Doch ist auch dieser bei Irenäus vorgebildet in der Ansicht, dass noch die Apostel durch Concessionen die Durchführung des strengen, neuen Gesetzes gemildert hätten. Einige Stellen mögen hier stehen; de orat. 1: „Quidquid retro fuerat, aut demutatum est (per Christum), ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa. Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis“ (diese Differenzirung erinnert frappant an den Brief des Ptolemäus an die Flora. Ptolemäus unterscheidet im Gesetz das, was von Gott, von Moses und von den Aeltesten stammt. Das göttliche Gesetz anlangend, so unterscheidet er wiederum das, was Christus vollenden, was er aufheben und was er in's Geistliche umwandeln musste, also perficere, solvere, demutare). In der regula fidei (de praescr. 13): „Christus praedicavit novam legem et novam promissionem regni coelorum“; s. die Ausführungen in adv. Marc. II III und adv. Iud.; de pat. 6: „amplianda adimplendaque lex“. Scorp. 3 8 9; ad uxor. 2; de monog. 7: „Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit, interdum quae volunt legis arripiunt — das hat er selbst fortwährend gethan —, plane et nos sic

3. Die Ergebnisse für das kirchliche Christenthum.

Irenäus, Tertullian und Hippolyt haben, wie gezeigt worden, keine streng systematisirte Theologie gehabt; sie haben theologisirt, weil ihre Gegner Theologen waren. Demgemäss stellt sich auch der Ertrag ihrer Arbeit, soweit die Kirche des 3. Jahrhunderts im Abendland ihn recipirt hat, nicht in der Einbürgerung einer systematischen

dicimus legem, ut onera quidem eius, secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerunt, concesserint, quae vero ad iustitiam spectant, non tantum reservata permaneant, verum et ampliata“. In den montanistischen Schriften tritt die Anschauung noch viel energischer als bei Irenäus hervor, dass das neue Gesetz des neuen Bundes das verschärfte sittliche Naturgesetz sei, und dass die Concessionen des Apostels Paulus im Zeitalter des Parakleten aufhören. „Quod permittitur, bonum non est“, hatte er schon ad uxor. 3 gesagt, und dieser Satz ist das Thema zu vielen Ausführungen in den montanistischen Schriften. Aber die Absicht, die Gesetze des Parakleten doch irgendwie schon in der früheren Zeit nachzuweisen, um ihnen einen Halt zu geben, verwickelte Tertullian in viele Widersprüche. Aus seinen Schriften geht hervor, dass sich in Karthago Montanisten und Katholiken wechselseitig den Vorwurf des Judaisirens und des Abfalls zu heidnischer Disciplin und Gottesverehrung gemacht haben. Tertullian ist als enthusiastischer Christ mit allen Autoritäten in Conflict gerathen, die er selbst aufgerichtet hat, und er hat sich auch in den Fragen nach dem Verhältniss von A. T. zu N. T., von Christus zu den Aposteln, von den Aposteln untereinander, von dem Paraklet zu Christus und den Aposteln, in den grössten Widersprüchen bewegen müssen, nicht nur weil er mehr in die Details eingegangen ist als Irenäus, sondern vor Allem weil er die Ketten, in die er sein Christenthum geworfen hatte, selbst als Ketten empfunden hat. Dieser Theologe hat keinen grösseren Gegner gehabt als sich selber, und nirgends tritt das vielleicht so deutlich hervor, als in seiner Stellung zu den beiden Testamenten. Hier hat Tertullian in jeder Detailfrage eigentlich den Satz, von dem er ausgeht, wieder zurückgenommen; s. in Bezug auf einen Punkt, dass das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes reichen, den Aufsatz von Nöldechen i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1885 S. 333 f. Tertullian hat einerseits zur Stütze gewisser Gedankenreihen den Satz nöthig, dass die Prophetie bis auf Johannes reiche (s. auch das Murat. Fragment: „completus numerus prophetarum“; Sibyll. I 386: καὶ τότε δὴ παύσις ἔσται μετέπειτα προφητῶν, scil. nach Christus), andererseits musste er als Montanist die Fortdauer der Prophetie behaupten. Ebenso hat er bald den Aposteln den h. Geist in einzigartiger Weise zugeschrieben, bald diese These, ein urchristliches Interesse festhaltend, in Abrede gestellt. Vgl. auch Barth, Tertullian's Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln (Jahrb. f. protest. Theol. Bd. VIII S. 706 ff.). Die Principien des Urchristenthums, die Autorität der katholischen Ueberlieferung und die philosophische Apologetik hat Tertullian zu vermitteln getrachtet. Er hat sich in der Lösung dieser unlösbaren Aufgabe selbst verzehrt, in steigendem Masse dem urchristlichen Enthusiasmus, wie er ihn verstand, Opfer bringend und getrennt von der grossen Kirche.

philosophischen Dogmatik dar, sondern in theologischen Fragmenten, nämlich in der antignostisch interpretirten und sicher|gestellten Glaubensregel¹. Glaubensregel und Theologie sind in den Kirchen des Abendlandes im 3. Jahrhundert noch nirgendwo in Spannung gerathen, weil Irenäus und seine jüngeren Zeitgenossen eine solche Spannung selbst nicht bemerkt, vielmehr alle ihre Ausführungen als Ausführungen des Glaubens selbst vorgestellt und Widersprechendes unbekümmert ertragen haben. Will man sich ein Bild davon machen, was in der Mitte des 3. Jahrhunderts in das allgemeine kirchliche Bewusstsein übergegangen war, so vergleiche man die für einen Laien geschriebene Schrift Cyprian's „Testimonia“ und das Werk Novatian's *de trinitate*.

In den „Testimonien“ bildet die Lehre von den beiden Testamenten, wie Irenäus sie entwickelt hat, das Grundschema, in welches die einzelnen Lehrsätze eingestellt sind. Die Gotteslehre, die voran stehen musste, ist in dem Büchlein weggefallen, wahrscheinlich weil der Adressat darüber eine Belehrung nicht bedurfte. Einige der Lehrsätze gehören bereits der philosophischen Theologie im strengen Sinne des Wortes an, in anderen ist lediglich die Wahrheit gewisser Facta bestimmt behauptet. Alle Sätze werden aber aus beiden Testamenten belegt und damit erwiesen². Das theologische Seitenstück dazu ist die Schrift Novatian's *de trinitate*. Dieses erste grosse lateinische Werk, welches in Rom erschienen ist, ist höchst bedeutend. Es darf mit Origenes' Werk *περὶ ἀρχῶν* in mancher Hinsicht verglichen werden, was Abrundung, Umfang der biblischen Beweise, vielleicht auch Einfluss auf die Folgezeit betrifft. Sonst freilich ist es von diesem so verschieden, wie die nüchterne, dürftige, der Philosophie und Speculation ermangelnde Theologie des Abendlandes überhaupt von der des Morgenlandes. Aber es fasst

¹ Aber darüber hinaus haben sie definitiv die Vorstellung in der Kirche begründet, dass es auf allen Gebieten des Lebens und in allen Fragen des Wissens eine „christliche“ Ansicht gebe. Das Christenthum erscheint in einer ungeheuren, unübersehbaren Breite entfaltet. Das ist auch Gnosticismus. So eröffnet Tertullian das 45. Cap. seiner Schrift *de anima*, nachdem er verschiedene Meinungen über die Träume vorgetragen, mit den Worten: „Tenemur hic de somniis quoque Christianam sententiam expromere.“ — Neben der antignostischen Glaubensregel als der „Lehre“ steht das casuistische System der Sittlichkeit und der Busse (die kirchliche „disciplina“), mit seinen Mitteln des Almosens, Fastens und des Gebets; s. Cypr., *de op. et eleemos.*, aber schon Hippol., *Comm. in Daniel* (Εκκλ. Ἀληθ. 1886 p. 242): οἱ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ πιστεύοντες καὶ δι' ἀγαθοεργίας τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐξιλασκέμενοι.

² Bei Irenäus, Hippolyt und Tertullian findet man bereits, dass sie, wenn sie einen umfangreichen Schriftbeweis beibringen, eine gewisse Ordnung und Reihenfolge der Bücher beobachten.

die abendländische Orthodoxie, deren Grundzüge Tertullian in den antignostischen Schriften und in dem Werk gegen Praxeas aufgestellt hat, in classischer Weise zusammen. Zu Grunde liegt dem Werk das altrömische Symbol. Demgemäss führt der Verfasser in den acht | ersten Capiteln die Gotteslehre in umfassender Weise aus; c. 9—28 bilden den Haupttheil; sie stellen die richtige Christologie fest gegenüber den „Häretikern“, welche Christum nur für einen Menschen oder für den Vater selbst halten; den Stoff der Beweisführungen bilden die h. Schriften; c. 29 handelt vom h. Geist, c. 30 und 31 bieten die Recapitulation und den Beschluss. Das Ganze ruht auf Tertullian's Schrift gegen Praxeas; keine wichtige Ausführung dort ist Novatian entgangen; aber Alles ist erweitert, besser systematisirt und geglättet. Vom Platonismus ist keine Spur in dieser Dogmatik zu finden; dagegen ist die stoische und aristotelische syllogistisch-dialektische Methode (auch die monarchianischen Gegner brauchten sie) verwendet; diese, zusammen mit der biblischen Haltung, verleiht dem Werk eine grosse äussere Geschlossenheit und Sicherheit. Man muss urtheilen, dass dieses Werk, wo es gelesen wurde einen tiefen Eindruck hat machen müssen, obgleich die eigentlichen Schwierigkeiten der Sache gar nicht berührt, sondern durch Distinctionen und Formeln verhüllt sind. Es wird nicht zum mindesten dazu beigetragen haben, den tertullianischen Typus der Christologie zum allgemein abendländischen zu machen. Dieser aber kommt den Beschlüssen von Nicäa und Chalcedon bereits sehr nahe, wie das im 2. Bande näher ausgeführt werden wird¹. Novatian hat die tertullianischen Formeln „una substantia, tres personae“, ex substantia dei“, „semper apud patrem“, „deus et homo“, „duae substantiae“, „una persona“, und die Ausdrücke für die Verbindung und das Geschiedensein der beiden Naturen aufgenommen, durch gleichartige vermehrt und ihnen eine weitere Verbreitung gegeben². Er

¹ Es ist beachtenswerth, dass im 4. Jahrhundert, so viel wir wissen, in den novatianischen Kirchen nicht ein einziger arianischer Geistlicher gewesen ist. Alle Novatianer — auch die des Orients (s. die Kirchengeschichte des Sokrates) — waren orthodox-nicänisch. Das giebt zu denken.

² Um der Wichtigkeit der Sache willen seien im Folgenden mehrere christologisch-trinitarische Ausführungen aus der Schrift de trinitate mitgetheilt. Die archäistische Haltung dieser Trinitätslehre und Christologie geht aus folgenden Wahrnehmungen hervor: 1) Wie Tertullian lässt Novatian den Logos zwar immer beim Vater sein, aber erst in einem bestimmten Zeitpunkt (zum Zweck der Welterschöpfung) aus ihm hervorgehen, 2) Wie Tertullian erklärt Novatian, dass Vater, Sohn und Geist eine Substanz hätten (also ὁμοούσιοι seien; die Homousie entscheidet an sich niemals über die Gleichheit der Würde), dass aber der Sohn

hat | überhaupt in seinem Buche dem Abendlande ein dogmatisches Vademecum geschaffen, welches durch seine reichlichen und gut gewählten Schriftcitatre ausserordentlich brauchbar sein musste. |

dem Vater und der Geist dem Sohne untergeordnet und gehorsam seien (c. 17 22 24), da sie von dem Vater (der Geist von dem Sohne) ihren Ursprung, ihr Wesen und ihren Auftrag hätten, 3) Wie Tertullian lehrt Novatian, dass der Sohn, wenn er sein Werk vollbracht, wieder in den Vater zurückströme, also aufhöre in Selbständigkeit zu existiren (c. 31; von hier aus begreift man, warum das Abendland dem Marcell von Ancyra so lange so günstig gewesen ist; s. auch das sog. Symbol von Sardika). Abgesehen von diesen Punkten und einigen untergeordneten anderen zeigt das Werk in seinen Formeln einen Typus, der im Abendland bis zu Augustin, resp. bis zur Reception der Dogmatik des Johannes Damascenus ziemlich unverändert geblieben ist; namentlich ist auch die scharfe Trennung von „deus“ et „homo“ in Christus und der Gebrauch, der trotzdem von „permixtio“ und synonymen Worten gemacht wird, charakteristisch. Cap. 9: „Christus Jesus dominus deus noster, sed dei filius“; c. 11: „non sic de substantia corporis ipsius exprimimus, ut solum tantum hominem illum esse dicamus, sed ut divinitate sermonis in ipsa concretione permixta etiam deum illum teneamus“; c. 11 Christus hat auctoritas divina . . . „tam enim scriptura etiam deum adnuntiat Christum, quam etiam ipsum hominem adnuntiat deum, tam hominem descripsit Jesum Christum, quam etiam deum quoque descripsit Christum dominum“; c. 12 wird die Bezeichnung „Immanuel“ für Christus als Gott in einer Weise ausgenutzt, die an Athanasius erinnert; c. 13: „praesertim cum animadvertat, scripturam evangelicam utramque istam substantiam in unam nativitatis Christi foederasse concordiam“; c. 14: „Christus ex verbi et carnis coniunctione concretus“; c. 16: „ . . . ut neque homo Christo subtrahatur, neque divinitas negetur . . . utrumque in Christo confoederatum est, utrumque coniunctum est et utrumque connexum est . . . pignora in illo divinitatis et humilitatis videtur esse concordia . . . qui mediator dei et hominum effectus exprimitur, in se deum et hominem sociasse reperitur . . . nos sermonem dei scimus indutum carnis substantiam . . . lavit substantiam corporis et materiam carnis abluens, ex parte suscepti hominis, passione“; c. 17: „ . . . nisi quoniam auctoritas divini verbi ad suscipiendum hominem interim conquiescens nec se suis viribus exercens, deiicit se ad tempus atque deponit, dum hominem fert, quem susceperit“; c. 18: „ . . . ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque caelestium, dum utriusque partis in se connectens pignora et deum homini et hominem deo copularet, ut merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit“; c. 19: „hic est enim legitimus dei filius qui ex ipso deo est, qui, dum sanctum illud (Lc 1 35) assumit, sibi filium hominis annectit et illum ad se rapit atque transducit, connexionem suam et permixtionem sociata praestat et filium illum dei facit, quod ille naturaliter non fuit [Novatian lehrt also wie die spanischen Adoptianer des 8. Jahrh.], ut principalitas nominis istius „filius dei“ in spiritu sit domini, qui descendit et venit, ut sequela nominis istius in filio dei et hominis sit, et merito consequenter hic filius dei factus sit, dum non principaliter filius dei est, atque ideo dispositionem istam anhelus videns et ordinem istum sacramenti expediens non sic cuncta confundens, ut nullum vestigium distinctionis collocavit, distinctionem posuit dicendo. „Propterea et quod nascetur ex te

Das Wichtigste, was nun sichergestellt und in den allgemeinen Glauben mit den nöthigen Beweisen übergeführt war, vor|näm-

sanctum vocabitur filius dei.' Ne si distributionem istam cum libramentis suis non dispensasset, sed in confuso permixtum reliquisset, vere occasionem haereticis contulisset, ut hominis filium qua homo est, eundum et dei et hominis filium pronuntiare deberent . . . Filius dei, dum filium hominis in se suscepit, consequenter illum filium dei fecit, quoniam illum filius sibi dei sociavit et iunxit, ut, dum filius hominis adhaeret in nativitate filio dei, ipsa permixtione foeneratum et mutuatum teneret, quod ex natura propria possidere non posset. Ac si facta est angeli voce, quod nolunt haeretici, inter filium dei hominisque cum sua tamen sociatione distinctio, urgendo illos, uti Christum hominis filium hominem intelligant quoque dei filium et hominem dei filium id est dei verbum deum accipiant, atque ideo Christum Jesum dominum ex utroque connexum, et utroque contextum atque concretum et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum, hominem et deum, scripturae hoc ipsum dicentis veritate cognoscant." c. 21: „haeretici nolunt Christum secundam esse personam post patrem, sed ipsum patrem"; c. 22: „Cum Christus ‚Ego‘ dicit (Joh 10 ³⁰), deinde patrem infert dicendo, ‚Ego et pater‘, proprietatem personae suae id est filii a paterna auctoritate discernit atque distinguit, non tantummodo de sono nominis, sed etiam de ordine dispositae potestatis . . . unum enim neutraliter positum, societatis concordiam, non unitatem personae sonat . . . unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam charitatis societatem pertinet, ut merito unum sit pater et filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Et quoniam ex patre est, quicquid illud est, filius est, manente tamen distinctione . . . denique novit hanc concordiae unitatem est apostolus Paulus cum personarum tamen distinctione". (Vergleich mit dem Verhältniss von Paulus und Apollo! „Quos personae ratio invicem dividit, eosdem rursus invicem religionis ratio conducit; et quamvis idem atque ipsi non sint, dum idem sentiunt, ipsum sunt, et cum duo sint, unum sunt"); c. 23: „constat hominem a deo factum esse, non ex deo processisse; ex deo autem homo quomodo non processit, sic dei verbum processisse"; c. 24 wird ausgeführt, dass Christus nicht nur „praedestinatione“ vor der Weltschöpfung gewesen ist; denn dann wäre er später und daher geringer als Adam, Abel, Henoch etc. „Sublata ergo praedestinatione quae non es posita, in substantia fuit Christus ante mundi institutionem"; c. 31: „Est ergo deus pater omnium institutor et creatur, solus originem nesciens (!), invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus deus (!), . . . ex quo quando ipse voluit, sermo filius natus est, qui non in sono percussi aëris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur, cuius sacrae et divinae nativitatis arcana nec apostolus didicit . . . , filio soli nota sunt, qui patris secreta cognovit. Hic ergo cum sit genitus a patre, semper est in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem; sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse discendus est, nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est; semper enim in patre, ne pater non semper sit pater: quia et pater illum etiam praecedit, quod necesse est, prior sit qua pater sit. Quoniam antecedit necesse est eum, qui habet originem, ille qui originem nescit. Simul ut hic minor sit, dum in illo esse se scit habens originem quia nascitur, et per patrem quamvis originem

lich im Abendland, war 1) die Einheit Gottes, 2) die Identität des höchsten Gottes und des Weltschöpfers, resp. die Identität des Schöpfungs- und des Erlösungsmittlers, 3) die Identität des höchsten Gottes mit dem Gott des A. T. und die Beurtheilung des A. T. als des Offenbarungsbuchs Gottes, 4) die Schöpfung der Welt aus Nichts, 5) die Einheit des Menschengeschlechts, 6) der Ursprung des Bösen aus der Freiheit und die Unverlierbarkeit der Freiheit, 7) die beiden Testamente, 8) Christus als Gott und Mensch, die Einheit seiner Persönlichkeit, die Wahrheit seiner Gottheit, die Realität seiner Menschheit, die Wirklichkeit seines Geschicks, 9) die Erlösung und Bundesschliessung durch Christus als die neue abschliessende Gnaden-erweisung Gottes für alle Menschen, 10) die Auferstehung des Menschen nach Seele und Leib. Mit der Ueberlieferung und Explicirung dieser Sätze, durch welche man die gnostischen Thesen überwunden hat, war aber nothwendig auch die Logoslehre zu überliefern; denn die Lehre von der Offenbarung Gottes und von den beiden Testamenten war ohne die Logoslehre nicht durchzuführen. Wie sie sich im Laufe des 3. Jahrhunderts durchgesetzt hat und wie die philosophische Theologie innerhalb des Glaubens durch sie begründet und legitimirt worden ist, wird in dem 7. Capitel gezeigt werden. Zum Schluss sei bemerkt, dass noch im 3. Jahrhundert die Abzweckung der religiösen Hoffnung auf ein irdisches Reich Christi in den Gemeinden die verbreitetere gewesen ist¹, dass aber die andere Hoffnung — vergottet zu werden — in steigendem Masse Anhänger gewann, gemäss jener steigenden Gleichgiltigkeit gegen das tägliche Leben und der wachsenden Sehnsucht nach einem höheren, die auch durch die mehr und mehr sich verbreitende Philosophie bei den Gebildeteren genährt wurde. Die Hoffnung auf Vergottung ist der

habet qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo pater, qui solus originem non habet, nascitur . . . , substantia scilicet divina, cuius nomen est verbum . . . , deus utique procedens ex deo secundam personam efficiens, sed non eripiens illud patri quod unus est deus . . . Cuius sic divinitas traditur, ut non aut dissonantia aut inaequalitate divinitatis duos deos reddidisse videatur Dum huic, qui est deus, omnia substrata traduntur et cuncta sibi subiecta filius accepta refert patri, totam divinitatis auctoritatem rursus patri remittit, unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa rursus per substantiae communionem ad patrem revolvitur.“

¹ Die Production resp. Bearbeitung von Apokalypsen lässt, wenn ich nicht irre, allerdings im 3. Jahrh. nach, um im 4. einen neuen Aufschwung zu nehmen, dabei aber dem Einfluss heidnischer Litteratur (sowohl der Romane als der hagiographischen) einen grösseren Raum zu gewähren.

Ausdruck dafür, dass die Welt und das Menschenwesen nicht der erhabenen Welt entspricht, die der Mensch in seinem Innern gebaut hat und deren Verwirklichung er fordern darf, weil er nur in ihr zu sich selber kommen kann. Das die christlichen Lehrer wie Theophilus, Irenäus und Hippolyt die Hoffnung auf Vergottung ausdrücklich als eine christliche legitimirt und ihre Erfüllung durch Christus bestimmt in Aussicht gestellt haben, musste der Verbreitung und Einbürgerung dieses kirchlichen Christenthums den grössten Vorschub leisten. Indem aber die christliche Religion als der Glaube an die Menschwerdung Gottes und als die sichere Hoffnung auf die Gottwerdung des Menschen dargestellt wurde, wurde eine Speculation, die ursprünglich höchstens an der Grenze der religiösen Erkenntniss gelegen hatte, in den Mittelpunkt gerückt und der einfache Inhalt des Evangeliums verdeckt¹.

Sechstes Capitel: Die Umbildung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer Religionsphilosophie oder der Ursprung der wissenschaftlichen kirchlichen Theologie und Dogmatik: Clemens und Origenes.

Unermesslich ist die Bedeutung der alexandrinischen Katechetenschule für die Umbildung des heidnischen Reiches in ein christliches, der griechischen Philosophie in eine kirchliche gewesen. Diese Schule hat im 3. Jahrhundert den Polytheismus wissenschaftlich überwunden, indem sie zugleich Alles conservirt hat, was in der griechischen Wissenschaft und Cultur irgend werthvoll war. Diese Alexandriner schrieben für die Gebildeten der ganzen Welt; sie haben das Christenthum in die Weltbildung übergeführt. Das Wort, dass der missionirende Christ den Griechen ein Grieche sein müsse, hat sich in der katholischen Kirche erst in Origenes voll erfüllt; zugleich hat er das einzig christlich-dogmatische System hervorgebracht, welches die griechische Kirche vor Johannes Damascenus besessen hat.

¹ Auf die sibyllinischen Orakel habe ich mich weder in diesem noch in dem vorhergehenden Capitel häufiger berufen mögen, weil die litterarhistorische Untersuchung dieser Litteratur noch nicht so weit vorgeschritten ist, dass man sie für die Dogmengeschichte anzubeuten berechtigt wäre. Bekanntlich enthalten die Orakel ein reiches Material in Bezug auf die Gotteslehre, die Christologie, die Vorstellungen von der Geschichte Jesu und die Eschatologie; aber dieses Material stammt, von den alten jüdischen Orakeln abgesehen, aus mehreren Jahrhunderten und ist noch nicht zuverlässig gesichtet worden.

1. Die alexandrinische Katechetenschule und Clemens Alexandrinus¹.

„Das Werk des Irenäus lässt es immer noch dahingestellt, ob die Form der Weltlitteratur in der christlichen Gemeinde nur eine Waffe im Kampf mit ihren Feinden zu bleiben bestimmt ist, oder auch ein Werkzeug der friedlichen Arbeit in ihrem eigenen Bereich werden soll.“ Mit diesen Worten hat Overbeck seine Betrachtung des grossen Hauptwerkes des Clemens Alexandrinus vom Standpunkt des Litterarhistorikers eingeleitet. Sie lassen sich auch auf die Geschichte der Theologie übertragen. Irenäus, Tertullian (und Hippolyt) haben, wie gezeigt worden, von der philosophischen Theologie Gebrauch gemacht, um das Häretische auszustossen; aber alle theologischen Explicirungen, welche sie aus diesem Interesse für nöthig gehalten haben, wurden von ihnen in den Glauben selbst eingerechnet, mindestens ist es bei ihnen schlechterdings nicht darüber zur Klarheit gekommen, dass ein Anderes der Glaube und ein Anderes die Theologie ist, wenn sich auch Anläufe zu Unterscheidungen finden. Indem sie aber ferner die ganze urchristliche Eschatologie festgehalten und weiter einen qualitativen Unterschied der einfältigen Gläubigen

¹ Guericke, *De schola, quae Alex. floruit catechetica*. 1824. 1825. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alex.* 1846—51. Reinkens, *De Clemente Alex.* 1850. Redepenning, *Origenes Thl. I S. 57 ff.* Laemmer, *Clem. Al. de Logo doctrina*. 1855. Reuter, *Clem. theolog. moralis*. 1853. Cognat, *Clément d'Alex.* Paris 1859. Westcott, *Origen and the beginnings of Christian Philosophy* (*Contemp. Rev.* 1879 May). Winter, *Die Ethik des Clemens von Alex.* 1882. Merk, *Cl. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie*. Leipzig 1879 (s. dazu Overbeck, *Theol. Lit.-Ztg.* 1879 Nr. 20 und vgl. vor Allem desselben Ausführungen in der Abhandlung „Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur“, *Hist. Ztschr. N. F. Bd. XII S. 455–472*. Zahn, *Forschungen Bd. III*. Bigg, *The Christian Platonists of Alex.* Oxford 1886. Kremmer, *De catal. heurematum*. Lips. 1890. Wendland, *Quaest. Musonianae*. Berol. 1886. Bratke, *Die Stellung des Clem. Alex. z. antiken Mysterienwesen* (*Stud. u. Krit.* 1888 S. 647 ff.) — Ueber Alex. von Jerusalem s. Routh, *Reliq. Sacr. T. II p. 161 sq.*; über Julius Africanus s. Gelzer, *Sextus Jul. Afr. I. Thl.* 1880. S. 1 ff., Spitta, *Der Brief des Jul. Afr. an Aristides*. Halle 1877 und meinen Artikel in der *Real-Encykl.* Ueber Bardesanes s. Hilgenfeld, *B.*, der letzte Gnostiker 1864 und den Art. von Hort im *Dict. of Christ. Biogr.* Ueber die wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der sog. Aloger in Kleinasien und der römischen Theodotianer s. Epiph. *haer.* 51, Euseb., *h. e. V* 28 und meinen Artikel „Monarchianismus“ in der *R.-Encykl. f. protest. Theol.* 2. Aufl. Bd. X S. 183 ff., 188 ff. Ueber die Neigungen auch kirchlicher Christen für wissenschaftliche Theologie s. Tertull., *de praescr. haer.* 8 ff. (vgl. die Anfangsworte des 8. Cap.: „Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem: Scriptum est, inquit, Quaeite et invenietis etc.“).

und der Gnostiker abgelehnt haben, haben sie bewiesen, dass sie sich über die Tragweite ihrer theologischen Speculationen selbst getäuscht haben, und dass ihr christliches Interesse im letzten Grunde auch schon in der Unterwerfung unter die Autorität der Ueberlieferung, in den urchristlichen Hoffnungen und in den Ordnungen eines heiligen Lebens Befriedigung gefunden hat. Aber seit der Zeit des Commodus etwa — in einigen Fällen schon früher — lässt sich bemerken, wie auch in kirchlichen Kreisen der Trieb nach wissenschaftlicher Erkenntniss und Bearbeitung der christlichen Religion, d. h. der christlichen Ueberlieferung, selbständig und mächtig wird¹. | Man will diese Ueberlieferung in allen Stücken festhalten und lehnt daher die gnostischen Thesen ab, man erkennt die Auswahl aus der Tradition, wie sie im Gegensatz zu dem Gnosticismus — allerdings nach dem Vorgang desselben — getroffen und als apostolisch prädicirt worden ist, an; aber man will den gegebenen Stoff, nicht anders wie früher die Gnostiker, wissenschaftlich durchdringen, d. h. einerseits kritisch-historisch-exegetisch sicherstellen, andererseits philosophisch bearbeiten und mit dem Zeitbewusstsein vermitteln; man will dabei auch die paulinischen Gedanken, die nun göttliche Autorität besaßen, unterbringen². Demgemäss kommen nun auf's Neue Schulen und schulmässige Verbände auf, nachdem die alten Schulen aus der Kirche hinausgedrängt waren³. In Kleinasien haben solche Bestrebungen schon kurz vor der Zeit begonnen, in welcher der Kreis der heiligen, apostolischen Ueberlieferung kirchlich festgestellt wurde (Aloger); in Kappadocien gab es um 200, wie die Geschichte des Clemens Alex., die Persönlichkeit des Bischofs Alexander (nachmals Bischofs von Jerusalem) und später die Geschichte des Origenes (auch an Firmilian von Cäsarea sei erinnert) zeigen, einen Kreis von kirchlichen Männern, welche sich mit Eifer wissenschaftlichen Bestrebungen hingaben. In

¹ Diese Ausdrucksweise ist freilich missverständlich, weil sie den Schein entstehen lässt, als handle es sich um ein Neues. In Wahrheit sind die wissenschaftlichen Bestrebungen in der Kirche nur die Fortsetzung der Bestrebungen der gnostischen Schulen unter geänderten Zeitverhältnissen d. h. unter der Herrschaft einer nun sicherer bestimmten und fester als ein *Noli me tangere* umgrenzten Tradition.

² Damit haben in der Kirche Irenäus und Tertullian begonnen, die Alexandriner haben es fortgesetzt. Sie haben aber nicht nur Theologumena dem Paulinismus entnommen, sondern das Gefühl religiöser Freiheit an Paulus erwärmt und die Hochschätzung der Liebe und Erkenntniss im Gegensatz zur niederen Moral an ihm gestärkt.

³ Von der Schule des Justin vermögen wir uns ein klares Bild nicht zu machen; die Schulen der Valentinianer, Karpokratianer, des Tatian u. s. w. standen um 180 sämmtlich ausserhalb der Kirche.

dem christlichen Reiche von Edessa wirkte um dieselbe Zeit, hochangesehen, Bardesanes, schrieb philosophisch-theologische Tractate, die allerdings, mit dem abendländischen Massstab gemessen, als orthodox nicht gelten konnten, und leitete eine theologische Schule, die sich im 3. Jahrhundert erhalten und grosse Bedeutung gewonnen hat¹. In Palästina verfasste in | der Zeit des Elagabal und Alexander (Severus) Julius Africanus eine Reihe von wissenschaftlich-theologischen Arbeiten, die sich von der Schriftstellerei des Irenäus und Tertullian specifisch unterscheiden, dagegen mit den Abhandlungen der sog. Gnostiker formell die grösste Verwandtschaft aufweisen. Seine Untersuchungen über das Verhältniss der Genealogien Jesu und über Bestandtheile der griechischen Danielapokalypse zeigen, dass man innerhalb der Kirche auf historisch-kritische Probleme aufmerksam geworden ist. In seiner Chronographie tritt das apologetische Interesse hinter das geschichtliche zurück, und in seinen *Κεστοί*, die Alexander Severus gewidmet sind — der Gemahlin des Elagabal hatte bereits Hippolyt eine Schrift über die Auferstehung dedicirt —, tritt weniger der Christ, als der griechische Polyhistor hervor. Gleichzeitig mit ihm waren die Inhaber der beiden bedeutendsten Stühle in Palästina, Alexander von Aelia und Theoktistus von Cäsarea, eifrige Gönner einer selbständigen theologischen Wissenschaft. Der Erstere hat bereits eine bedeutende theologische Bibliothek angelegt, und die uns erhaltenen Fragmente seiner Briefe beweisen, dass er mit der Sprache auch den wissenschaftlichen Geist des Zeitalters sich angeeignet hatte. In Rom gab es am Anfang des 3. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Schule, in der biblische Textkritik getrieben und die Werke des Aristoteles, Theophrast, Euklid und Galen eifrig gelesen und verwerthet wurden. Endlich zeigen uns die Werke Tertullian's, dass selbst unter den Christen Karthago's solche nicht fehlten, welche dem Betrieb der Wissenschaft in der Kirche Bürgerrecht verschaffen wollten, und Eusebius hat uns (h. e. V 27) aus der Zeit um 200 bereits eine Reihe von Titeln wissenschaftlicher Werke überliefert, die damals von kirchlichen Männern geschrieben worden sein sollen.

Zeigen alle diese Erscheinungen, die sämmtlich dem Schluss des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts angehören, dass man wohl die

¹ Ueber die Schule von Edessa s. Assemani, *Bibl. orient.* T. III P. II p. 924, von Lengerke, *De Ephraemi arte hermen.* p. 86sq., Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule u. s. w.* S. 32f. 79f., Zahn, *Tatian's Diatessaron* S. 54. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts wirkte an dieser Schule Macarius, dessen Schüler Lucian der Märtyrer gewesen ist. Die Exegese der h. Schriften wurde besonders gepflegt.

Häresie, nicht aber den Trieb, aus dem sie geboren ist, in der Kirche unterdrücken konnte, so ist der schlagendste Beweis für diese Wahrnehmung die Existenz der sog. Katechetenschule in Alexandrien. Wir kennen den Ursprung dieser Schule nicht mehr — sie tritt für uns erst um 190 in das Licht der Geschichte¹ —, aber wir wissen, dass die Auseinandersetzung der Kirche mit der Häresie in Alexandrien später zum Abschluss gekommen ist als im Abendland; wir wissen ferner, dass die Katechetenschule bis nach Palästina und Kappadocien hin schon um 200 gewirkt und allem Anschein nach die wissenschaftlichen Bestrebungen dort hervorgerufen resp. gekräftigt hat², und wir wissen endlich, dass die Existenz der Schule in dem vierten Decennium des 3. Jahrhunderts bedroht gewesen ist; aber der kluge Heraklas hat es verstanden, die kirchlichen und die wissenschaftlichen Interessen wieder auszugleichen³. In der alexandrinischen Katechetenschule wurde die ganze griechische Wissenschaft gelehrt und apologetisch-christlichen Zwecken dienstbar gemacht. Ihr erster Lehrer, der uns durch seine hinterlassenen Schriften wohl bekannt ist, ist Clemens Alexandrinus⁴. Sein Hauptwerk ist epochemachend. „Die Absicht des Clemens ist keine geringere als eine Einführung in das Christenthum oder, besser und dem Geiste des Werkes gemäss gesagt, eine Einweihung in dasselbe. Die Auf-

¹ Sehr richtig Overbeck a. a. O. S. 455: „Die Entstehung der alexandrinischen Katechetenschule ist nicht etwa ein nur zufällig im Dunklen gebliebener Fleck der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts, sondern ein Stück der wohlumschriebenen, schwarzen Provinz auf der Karte des Kirchenhistorikers dieser Zeit, in welcher die Anfänge aller Grundinstitutionen der Kirche liegen und mit ihnen auch die der alexandrinischen Katechetenschule als des ersten Versuchs der Gestaltung des Verhältnisses des Christenthums zur Weltwissenschaft“. Ganz unklar ist für uns auch noch die Persönlichkeit und die Lehrweise des Pantänus (s. über ihn Zahn, Forschungen Bd. III S. 64 ff. 77 f.). Ein Bild von der Katechetenschule können wir uns aus dem 6. Buche der h. e. des Eusebius und aus den Werken des Clemens und Origenes machen.

² Ueber die Verbindung des Julius Afric. mit der Schule s. Euseb. VI 31, mit Origenes s. den Briefwechsel (übrigens hatte J. Afric. auch mit Edessa Beziehungen); den Clemens hat Julius in der Chronik erwähnt. Ueber die Verbindung des Alexander und des kappadocischen Kreises mit Pantänus, Clemens und Origenes s. das 6. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius. Alexander und Origenes sind Schüler des Pantänus gewesen.

³ S. meinen Artikel „Heraklas“ in der R.-Encykl.

⁴ Die Materialien am vollständigsten bei Zahn, Forschungen Bd. III S. 17—176; die beste Würdigung des grossen, dreitheiligen Werkes (Protrepticus, Pädagog, Stromateis) bei Overbeck a. a. O. Die Titel der uns nicht oder nur in Bruchstücken erhaltenen übrigen Werke des Clemens zeigen, wie umfassend seine wissenschaftliche Thätigkeit gewesen ist.

gabe, die Clemens sich setzt, ist die Einführung in das Innerste und Höchste des Christenthums selbst. Er will so zu sagen mit einem Werk der Litteratur Christen erst zu vollkommenen Christen machen, mit einem solchen Werke für den Christen nicht bloss wiederholen, was für ihn sonst schon das Leben geleistet hat, sondern ihn zu noch Höherem, als ihm die Formen der Initiation erschlossen haben, die sich die Kirche im Laufe einer nun schon anderthalbhundertjährigen Geschichte geschaffen hat, emporführen.“ Dem Clemens ist also die Gnosis — d. h. die (griechische) Religionsphilosophie — nicht nur ein Mittel, um das Heidenthum und die Häresie zu widerlegen, sondern sie ist ihm zugleich das Mittel, um das Höchste und Innerste des Christenthums erst zu erreichen und darzulegen. Das ist sie ihm aber, weil ihm die kirchliche Ueberlieferung in ihrer Totalität und in allem Einzelnen — von evangelischen Sprüchen abgesehen — ein Fremdes ist; er hat sich ihrer Autorität unterworfen, aber er vermag sie sich nur nach wissenschaftlich-philosophischer Bearbeitung geistig anzueignen¹. Sein grosses Werk ist mithin der erste Versuch — man hat es mit Recht das kühnste litterarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche genannt² — auf der Grundlage der h. Schriften und der kirchlichen Ueberlieferung, sowie unter Voraussetzung, dass Christus als die Weltvernunft die Quelle aller Wahrheit sei, eine Darstellung des Christenthums zu geben, welche den wissenschaftlichen Anforderungen an eine philosophische Ethik und Weltanschauung genügt — demgemäss sich an die Gebildeten überhaupt richtet — und zugleich dem Gläubigen erst den reichen Inhalt seines Glaubens erschliesst. Es ist also nach Form und Inhalt hier die wissenschaftliche christliche Religionslehre gefunden, welche dem Glauben nicht widerspricht, aber ihn auch nicht bloss an einigen Stellen stützt oder verdeutlicht, sondern ihn in eine andere und höhere geistige Sphäre erhebt, nämlich aus dem Bereiche der Autorität und des Gehorsams in den Bereich des hellen Wissens und der aus der Liebe zu

¹ Das gilt ebensowohl von den alten Grundsätzen der christlichen Sittlichkeit wie von dem überlieferten Glauben. In ersterer Hinsicht sei auf die Schrift: „Quis dives salvetur“ und auf das 2. und 3. Buch des Pädagog verwiesen.

² Clemens ist sich auch der Neuheit seines Unternehmens bewusst gewesen, s. Overbeck, a. a. O. S. 464f. Welche Verehrung Clemens als Meister genoss, zeigen die Briefe des Alexander von Jerusalem, s. Euseb., h. e. VI 11 und namentlich VI 14. Hier heissen Beide, Pantänus und Clemens, „die Väter“, aber während jener den Titel *ὁ μακάριος ὡς ἀληθῶς καὶ κύριος* erhält, heisst dieser: *ὁ ἱερὸς Κλήμης, κύριός μου γενόμενος καὶ ὠφελήσας με*.

Gott fließenden, innerlichen, geistigen Zustimmung¹. Clemens kann sich nicht denken — dazu ist er zu sehr griechischer Philosoph —, dass der christliche Glaube, wie er in der Ueberlieferung vorliegt, an und für sich schon die mit geistiger Selbständigkeit vereinigte Hingebung an Gott erzeugen kann, welche ihm die sittliche Vollkommenheit ist; dieses Ziel erreicht nur die Erkenntniss. Aber sofern diese nichts anderes ist als die Entzifferung der in den h. Schriften | durch den Logos geoffenbarten Geheimnisse, die auch der Gläubige besitzt, indem er sich ihnen unterwirft, ist alle Erkenntniss ein Nachdenken der göttlichen Offenbarung. Das hohe ethisch-religiöse Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen, welches die griechische Philosophie seit der Zeit Plato's ausgearbeitet und dem sie die gesammte wissenschaftliche Welterkenntniss untergeordnet hatte, ist von Clemens übernommen, vertieft und nicht nur an Jesus Christus, sondern an das kirchliche Christenthum geheftet worden. Aber indem er es mit der kirchliche Ueberlieferung verknüpfte, gestattete er sich die kühnste Umbildung derselben, weil ihm schon die Anfrechterhaltung ihres Wortlautes die Christlichkeit der Speculation verbürgte².

In Clemens hat also das kirchliche Christenthum die Stufe erreicht, welche das Judenthum in Philo erlangt hatte, und ohne Zweifel ist Philo von grossem Einfluss auf Clemens gewesen³. Clemens steht ferner auf dem Boden, den Justin betreten hatte, aber er ist weit

¹ Strom. VI 14 109: πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γινῶναι. Die Pistis ist γινῶσις σύντομος τῶν κατεπειγόντων (VII 10 57 s. das ganze Cap.), die Gnosis ist ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομουμένη (l. c.), τελείωσις ἀνθρώπου (l. c.), πίστις ἐπιστημονική (II 11 48).

² Es kommen hier besonders die Abschnitte der Stromateis in Betracht, in denen Clemens den vollkommenen Gnostiker schildert; dieser schwingt sich durch die apathische Liebe zu Gott empor, ist über alles Irdische erhaben, hat die Wurzel alles Bösen, die Unwissenheit, abgethan und lebt bereits ein engelgleiches Leben; s. Strom. VI 9 11 12: Οὐδὲ γὰρ ἐνδεῖ τι αὐτῷ πρὸς ἐξομοίωσιν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ εἶναι· οὐδὲ ἄρα φιλεῖ τινὰ τὴν κοινὴν ταύτην φιλίαν, ἀλλ' ἀγαπᾷ τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων. Οὐτ' οὖν ἐπιθυμία καὶ ὀρέξει τινὶ περιπίπτει οὔτε ἐνδεής ἐστι κατὰ γε τὴν ψυχὴν τῶν ἄλλων τινὸς συνὼν ἤδη δι' ἀγάπης τῷ ἑραστῷ, ᾧ δὴ ψικεῖται κατὰ τὴν αἵρεσιν καὶ τῇ ἐξ ἀσκήσεως ἑξέει, τούτῳ προσεχέστερον συνεγγίζων, μακάριος ὢν διὰ τὴν τῶν ἀγαθῶν περιουσίαν, ὥστε ἕνεκά γε τούτων ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπαθείαν. Strom. VII 69—83 VI 14 113: οὕτως δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἢ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός, κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας εἶναι νομίζουσα. Das ganze 7. Buch ist zu lesen.

³ Philo ist von Clemens einige Male citirt, noch häufiger stillschweigend benutzt worden; s. die reichhaltigen Nachweise bei Siegfried, Philo von Alex. S. 343—351. Ausserdem hat Clemens viele griechische Philosophen benutzt, resp. stillschweigend ausgeschrieben, z. B. Musonius.

über den Apologeten hinaus geschritten. Seine Ueberlegenheit über Justin besteht nicht nur darin, dass er die apologetische Aufgabe, wie sie jenem vorschwebte, in eine systematisch-thetische verwandelt hat, sondern vor Allem darin, dass er die christlich-kirchliche Ueberlieferung, die ihm in einem ganz anderen Umfang und in viel grösserer Festigkeit als Justin gegenüberstand, wirklich in wissenschaftliche Dogmatik verwandelt hat, während Justin den grössten Theil derselben im Schema des Weissagungsbeweises neutralisirt hatte. Der Idee des Logos, welcher Christus ist, hat Clemens, indem er sie zum höchsten Princip der religiösen Welterklärung und der Darstellung des Christenthums erhob, einen viel concreteren und reicheren Inhalt gegeben als Justin. Das Christenthum ist die Lehre von der Schöpfung, Erziehung und Erlösung des Menschengeschlechtes durch den Logos, dessen Werk in den vollkommenen Gnostikern gipfelt. Die Philosophie der Griechen, sofern sie den Logos besessen hat, wird für ein Seitenstück zum ATlichen Gesetz erklärt¹, und die in der kirchlichen Ueberlieferung enthaltenen Thatsachen werden der philosophischen Dogmatik entweder untergeordnet oder geradezu nach ihr umgedeutet. Die Idee des Logos wird einerseits so weit gefasst, dass er überall dort gefunden wird, wo der Mensch sich über die Naturstufe erhebt, andererseits so concret, dass eine authentische Kenntniss von ihm nur aus der geschichtlichen Offenbarung gewonnen werden kann. Der Logos ist wesentlich das vernünftige Weltgesetz und der Lehrer, aber in Christus ist er zugleich Hierurg, und die Güter, die er spendet, sind ein System von heiligen Weihen, an denen die Möglichkeit, sich zu dem göttlichen Leben zu erheben, allein haftet². Tritt hier schon die Verwandtschaft des Clemens mit gnostischen Lehrern, namentlich mit den Valentinianern, bestimmt hervor, so lässt sie sich auch in der ganzen Fassung der Aufgabe (das Christenthum als Theologie), in der Bestimmung des Formalprincipes (einschliesslich des Recurses auf Geheimtradition; s. oben S. 334f.³) und

¹ Allerdings behauptet Clemens, dem Philo und Justin folgend, auch manchmal, dass die griechischen Philosophen des A. T. geplündert haben; aber s. Strom. I 5 28sq.: πάντων μὲν αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νεᾶς, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγούμενως τοῖς Ἑλλήσιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλεῖσαι καὶ τοὺς Ἑλλήνας. ἐπαιδαγωγεῖ γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

² S. die lehrreiche oben citirte Abhandlung von Bratke.

³ Dass Clemens für die Gnosis auf eine Geheimtradition (Strom. VI 7⁶¹ VII 8⁶⁸ VII 10⁵⁵) recurirt hat, ist ein Beweis dafür, wie sehr er — ein Kind seiner skeptisch gewordenen Zeit — alle menschliche Gedankenthätigkeit in

in der Lösung der Probleme nachweisen. Aber | die grosse Ueberlegenheit des Clemens über Valentin zeigt sich nicht nur in der That-
sache, dass er es verstanden hat, überall den Zusammenhang mit dem
Glauben der grossen Christenheit festzuhalten, sondern noch mehr in
dem Vermögen mit einem einzigen Principe die Fülle der Probleme
zu bewältigen, also in der Kunst, mit den geringsten Mitteln die
umfassendste Darstellung zu liefern. Beides gehört freilich auf das
Engste zusammen: die Fernhaltung aller Begriffe, die nicht aus den
h. Schriften belegt oder ihnen leicht angepasst werden konnten, ist
vielleicht — neben dem dem gnostischen Pessimismus entgegen-
gesetzten Optimismus — das wichtigste Mittel gewesen, um eine Dog-
matik als christliche zu insinuiren, die mindestens eine halbe Feindin
des kirchlichen Christenthums gewesen ist. Durch Clemens ist die
Gottesgelehrsamkeit die oberste Stufe der Frömmigkeit geworden,
ist die höchste Philosophie der Griechen unter den Schutz und die
Versicherung der Kirche gestellt und damit zugleich das ganze Cultur-
leben der Griechen innerhalb des Christenthums legitimirt worden.
Der Logos ist Christus, aber der Logos ist zugleich das Sittliche
und Vernünftige auf allen Stufen der Entwicklung. Der Logos
ist ebensowohl dort der Lehrer, wo das verständige Masshalten im

Bezug auf die Ergründung der letzten Dinge unterschätzte. Es genügte ihm
sogar nicht die Existenz heiliger Schriften, die alle Weisheit enthalten; es
musste auch der Extract aus diesen Schriften durch göttliche Mittheilung ver-
bürgt sein. Aber im letzten Grunde liegt doch wohl hier, wie in allen ähn-
lichen Fällen der Skepsis, die nicht zur Klarheit gebrachte Einsicht zu Grunde,
dass das Ethische und Religiöse überhaupt nicht nur in dem Gebiete des In-
tellectuellen ruht, und dass der Intellect keine religiösen Werthe schaffen
kann. Da aber weder Philo, noch die Gnostiker, noch Clemens, noch die Neu-
platoniker — in Folge der philosophischen Ueberlieferung — sich von dem
intellectualistischen Schema zu trennen vermochten, so mussten sie das ein
Uebervernünftiges nennen und aus einer göttlichen Offenbarung ableiten,
was eigentlich — wie sie fühlten, aber nicht erkannten — mit der Erkenntniss
überhaupt noch nicht gegeben ist. Man kann sagen, dass die griechische Philo-
sophie im Neuplatonismus daran gestorben, resp. auf's unheilvollste verwildert
und die christliche Dogmatik dadurch in die Absurditäten geführt worden ist,
dass man sich von der fast tausendjährigen Tradition nicht zu befreien ver-
mochte, die ethisch-religiösen Stimmungen und die Ausbildung des Charakters
ausschliesslich in das Gebiet der Erkenntniss zu versetzen, obgleich man das
Disparate wohl gefühlt hat. Die Verachtung der Empirie, die Skepsis, die
Abenteuerlichkeiten der religiösen Metaphysik, die schliesslich Mythologie wird,
haben hier ihren Ursprung. Immer gilt noch die Erkenntniss als das höchste;
aber diese Erkenntniss ist gar keine Erkenntniss mehr, sondern Charakter und
Stimmung; sie muss aber, um sich als Erkenntniss behaupten zu können, aus
der Phantasie gespeist werden.

Sinne der Antike die Leidenschaften und Triebe zügelt und die Excesse nach rechts und links abwehrt, wie dort — dort allerdings in höherer Offenbarung —, wo allein die Liebe zu Gott das ganze Leben bestimmt und den Menschen aus allem Sinnlichen und Endlichen emporzieht¹. Was die gnostischen Moralisten lediglich als Contraste geschaut haben, das vermochte Clemens, der Christ und der Griechen, als Stufen zu schauen, und so gelang es ihm, die bunte Gesellschaft, in der sich die Kirche zu seiner Zeit bereits darstellte, als eine Einheit zu fassen — als die von einem und demselben Logos, dem Pädagogen, erzogene Menschheit. Seine Speculation hat ihn nicht aus der Kirche hinausgedrängt; sie gab ihm vielmehr das Mittel in die Hand, die Mannigfaltigkeit der Bildungen in ihr zu verstehen und in ihrer relativen Berechtigung zu würdigen, ja sie leitete ihn schliesslich dazu an, auch die Geschichte der vorchristlichen Menschheit in die einheitliche Betrachtung aufzunehmen und eine befriedigende universalhistorische Anschauung zu gewinnen². Vergleicht man diese mit den Ansätzen bei Irenäus, so tritt das Kümmerliche und Gebundene, das Unsichere und Beschränkte bei diesem deutlich hervor. Clemens hat in dem christlichen Glauben, wie er ihn verstand und mit der griechischen Cultur verschmolzen hat, geistige Freiheit und Selbständigkeit, die Lösung von allem Heteronomischen, gefunden — welchen Apparat er dabei gebraucht hat, kann letztlich auf sich beruhen —, Irenäus ist im Apparate verstrickt geblieben, und soviel

¹ Neuplatonischer Mystiker im strengen Sinn des Worts ist Clemens nicht gewesen. Wo er das höchste ethische Ideal zeichnet, fehlt die Ekstase, und die Frische, mit der er den Quietismus schildert, zeigt, dass er selbst kein Quietist gewesen ist; s. hierüber die dritte Vorlesung von Bigg (a. a. O.), besonders p. 98f.: „... the Silent Prayer of the Quietist is in fact Ecstasy, of which there is not a trace in Clement. For Clement shrank from his own conclusions. Though the father of all the Mystics he is no Mystic himself. He did not enter the „enchanted garden“, which he opened for others. If he talks of „flaying the sacrifice“, of leaving sense behind, of Vision, of Epopeteia, this is but the parlance of his school. The instrument to which he looks for growth in knowledge is not trance, but the disciplined reason. Hence Gnosis when once attained is indefectible, not like the rapture which Plotinus enjoyed but four times during his acquaintance with Porphyry, which in the experience of Theresa never lasted more than half an hour. The Gnostic is no Visionary, no Theurgist, no Antinomian.“

² Wie freudig und kühn Clemens als Denker gewesen ist, zeigt das fast vermessene Wort Strom. IV 22 130: εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προδείη τῷ γνωστικῷ πότερον ἐλῆσθαι βούλοιο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰωνίαν, εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, οὐδὲ καθ' ὅτιοῦν διστάσας ἔλοιτ' ἂν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.

er von dem „novum testamentum libertatis“ redet, so wenig fühlt man seinem grossen Werke ab, dass der Urheber die geistige Freiheit wirklich gewonnen hat. Clemens hat die Aufgabe der zukünftigen Theologie zuerst in's Auge gefasst: im Anschluss an die geschichtlichen Ueberlieferungen, durch die wir geworden sind, was wir sind, und im Anschluss an die christliche Gemeinschaft, auf die wir angewiesen sind, weil sie die einzige sittlich-religiöse Gemeinschaft ist, an dem Evangelium Freiheit und Selbständigkeit des eigenen Lebens zu gewinnen und dieses Evangelium so darzustellen, dass es als die höchste Kundgebung des Logos erscheint, der sich in jeder Erhebung über die Naturstufe und daher in der ganzen Geschichte der Menschheit bezeugt hat.

Aber entspricht das Christenthum des Clemens dem Evangelium? Man wird diese Frage nur bedingt bejahen dürfen; denn die Gefahr der Verweltlichung ist offenbar — der volle Abfall vom Evangelium wäre in dem Momente vollzogen, wo das Ideal des selbstgenugsamen griechischen Weisen die Stimmung verdrängt, dass der Mensch von der Gnade Gottes lebt —; aber die Gefahr der Verweltlichung ist in der gebundenen Auffassung des Irenäus, welche Autoritäten in Geltung setzt, die mit dem Evangelium nichts zu thun haben, und Heilsthatsachen aufrichtet, welche abstumpfen, nur andersartig, aber nicht geringer. Wenn das Evangelium Freiheit und Friede in Gott | geben und an ein ewiges Leben im Zusammenschluss mit Christus gewöhnen will, so hat Clemens diesen Sinn verstanden. Er durfte mit Recht seinen Gegnern sagen ¹: *κἂν ἑτεροῖα τισι τῶν πολλῶν καταφαίνεται τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα τῶν κυριακῶν γραφῶν, ἵστέον ὅτι ἐκείθεν ἀναπνεῖ τε καὶ ζῇ καὶ τὰς ἀφορμὰς ἀπ' αὐτῶν ἔχοντα τὸν νοῦν μόνον, οὐ τὴν λέξιν, παριστὰν ἐπαγγέλλεται.* Wohl ist die Abzweckung des ganzen überlieferten Stoffes, wie sie Clemens gefasst hat, die griechisch-philosophische, aber eine Verschmelzung mit dem Ziele, welches das Evangelium vorhält, reich zu sein in Gott und von ihm Kraft und Leben zu empfangen, ist nicht zu verkennen. Die Güte Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen sind die Centralideen des Clemens und der Alexandriner; sie stehen auch im Evangelium Jesu Christi im Vordergrund. Ist dies gewiss, so wird man sich vor der Herzens-

¹ Strom. VII 11. An mehreren Stellen seines Hauptwerkes nimmt Clemens auf solche kirchliche Christen Rücksicht, welche die praktisch-speculative Concentration des überlieferten kirchlichen Stoffes für gefährlich hielten und überhaupt den Gebrauch der Philosophie beanstandeten; s. Strom. VI 10 ⁸⁰: πολλοὶ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολυκεῖα, οὕτως δεδίασι τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι, μὴ ἀπαγάγῃ αὐτούς. VI 11 ⁹³.

kündigung hüten müssen, die genau festzustellen unternimmt, wie weit das Evangelium und wie weit die Philosophie den Clemens bestimmt hat.

Aber indem so geurtheilt wird, darf hier die totale Umprägung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer hellenischen Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage nicht verkannt werden — die „Dogmen“ des Clemens sind nicht als christlich legitimirt, wenn man seiner praktischen Haltung den evangelischen Sinn nicht abspricht. Was blieb von dem Christenthum nach, wenn man die praktische Abzweckung, welche Clemens dieser Religionsphilosophie gegeben hat, verlor? Ein Phlegma, das schlechterdings nicht mehr christlich zu nennen ist. Dem gegenüber lagen in der wörtlich verstandenen kirchlichen regula doch manche werthvolle Momente, und die Versuche eines Irenäus, der kirchlichen Ueberlieferung und NTlichen Stellen in ihrem Wortverstande einen massgebenden religiösen Sinn abzugewinnen, müssen als conservative Bestrebungen von höchstem Rang gelten. Allerdings haben Irenäus und seine theologischen Gesinnungsgenossen die Freiheit am Christenthum selbst nicht gefunden, welche der höchste Zweck desselben ist; aber dafür haben sie der Folgezeit Werthvolles erhalten und gerettet. Wenn einmal das Vertrauen auf die Methoden der Religionsphilosophie dahinschwinden wird, wird man zur Geschichte zurückkehren, und sie wird in der | conservirten Ueberlieferung, wie Irenäus und die Anderen sie geschätzt haben, noch erkennbar sein, während sie in den speculativen Umdeutungen der Religionsphilosophen nahezu untergegangen sein wird.

Die Bedeutung, welche die alexandrinische Schule für die Dogmengeschichte erhalten sollte, knüpft sich nicht an Clemens, sondern an seinen Schüler Origenes¹. Der Grund hierfür ist nicht darin zu suchen, dass Clemens heterodoxer gewesen ist als Origenes, denn das ist mindestens in Ansehung der Stromateis nicht der Fall²; sondern darin, dass dieser eine ungleich grössere Wirksamkeit ausgeübt hat als jener und mit einer in der Geschichte der Kirche vielleicht beispiellosen Arbeitskraft bereits alle Gebiete der Theologie selbst ausgemessen hat. Dazu kommt noch ein Anderes: Clemens hat die kirchliche Ueberlieferung noch nicht in den festen katholischen Formen

¹ Dass Origenes ein Schüler des Clemens gewesen, sagt uns Euseb., h. e. VI 14s.

² Das Ansehen des Clemens hat sich in der Kirche länger erhalten als das des Origenes s. Zahn, Forschungen III S. 140f. Die Heterodoxieen, die Clemens in den Hypotyposen vorgetragen hat, sind uns grösstentheils nur in spitzer Fassung aus dem Referat des Photius bekannt.

vor sich gehabt wie Origenes (s. oben Cap. 2), und er hat, wie seine Stromateis beweisen, noch nicht die Fähigkeit besessen, ein theologisches System zu liefern. Was er bringt, sind Stücke einer christlich-theologischen Dogmatik und speculativen Ethik, die allerdings insofern keine Fragmente sind, als sie sämmtlich nach einer bestimmten Methode erzeugt und unter dasselbe Ziel gestellt sind, die aber doch noch des Zusammenschlusses ermangeln. Bei Origenes ist demgegenüber der Abschluss erreicht, sofern er die festbegrenzte, sicher ausgeprägte katholische Ueberlieferung als Basis zu respectiren hatte und zugleich, auf den Schultern des Clemens stehend, befähigt gewesen ist, eine systematische Bearbeitung dieser Ueberlieferung zu geben¹. Ein scharfes Auge gewahrt nun allerdings, dass Origenes persönlich die Geschlossenheit und Kühnheit der religiösen Weltanschauung nicht mehr in dem Grade besessen hat wie Clemens — die kirchliche Ueberlieferung hat doch bereits stärker auf ihm gelastet und ihn hier und dort im Einzelnen zu Compromissen geführt, die an Irenäus erinnern —, aber an seine theologische Arbeit hat sich die Entwicklung in der Folgezeit angeschlossen. Es genügt daher im Rahmen der Dogmengeschichte, auf Clemens als den kühnen Vorläufer des Origenes hinzuweisen und bei der Darlegung der Theologie des Letzteren an wichtigen Punkten clementinische Lehren zu vergleichen.

¹ Im kirchlichen Alterthum ist alle Systematik stets nur eine relative und beschränkte gewesen, weil der Complex der heiligen Schriften in einer anderen Geltung gestanden hat als in der Folgezeit. Die Rückführung eines Theologumenons auf eine Schriftstelle genügte hier schon, und die mannigfachen und disparaten Lehren wurden als eine Einheit empfunden, sofern sie sämmtlich aus den heiligen Schriften zu belegen waren. Also verbürgte die Sammlung göttlicher Orakel, als welche sich die heiligen Schriften darstellten, eine gleichsam transcendente Einheit der Lehren und entlastete den Systematiker unter Umständen von einem grossen Theile seiner Aufgabe. Diese Einsicht ist in der Dogmengeschichtsschreibung noch wenig zu ihrem Rechte gekommen, und doch ist sie allein im Stande, eine Reihe sonst unlösbarer Probleme zu lösen. Man kann z. B. die Theologie Augustin's nicht verstehen und schafft sich folgerecht selbst die schwierigsten Probleme, wenn man von jener Einsicht nicht Gebrauch macht. In der Dogmatik des Origenes und der späteren Kirchenväter — soweit bei diesen von Dogmatik die Rede sein kann — liegt die Einheit einerseits in dem Kanon der h. Schriften, andererseits in dem letzten Zweck; aber diese beiden Principien stören sich gegenseitig. In Bezug auf die Stromateis des Clemens hat Overbeck (a. a. O.) die Erklärung ihrer auffallenden Anlage gegeben. Wie wäre es auch denkbar gewesen, dass bei dem ersten Versuch der Reichthum der h. Schriften, wie er dem sie allegorisirenden Philosophen entgegentrat, mitsammt den Problemen hätte bewältigt werden können.

2. Das System des Origenes¹.

Unter den Theologen des kirchlichen Alterthums ist Origenes neben Augustin der bedeutendste und einflussreichste gewesen. Er ist der Vater der kirchlichen Wissenschaft im weitesten Sinne des Worts und zugleich der Begründer jener Theologie geworden, die im 4. und 5. Jahrhundert zur Ausbildung gelangt ist und die im 6. Jahrhundert ihren Urheber definitiv verleugnet hat, ohne doch das Gepräge zu verlieren, das er ihr gegeben. Origenes hat die kirchliche Dogmatik geschaffen, und er hat die Grundlage zu der Wissenschaft von den Quellen der jüdischen und christlichen Religion gelegt. Die Apologeten hatten bisher Alles im Christenthum klar gefunden; die antignostischen Väter hatten den kirchlichen Glauben und die Glaubenswissenschaft vermengt. Origenes hat das Problem und die Probleme erkannt und den Betrieb einer christlichen Theologie zu einer selbständigen Aufgabe erhoben, indem er ihn von der polemischen Abzweckung befreit hat. Er hätte das, was er geworden ist, nicht werden können, wenn ihm nicht bereits zwei Generationen mit der Vorbereitung der Aufgabe, das Christenthum denkend zu erfassen und philosophisch zu begründen, vorangegangen wären. Wie allen Persönlichkeiten, die Epoche gemacht haben, sind auch ihm die Bedingungen, unter denen er gestanden hat, zu Statten gekommen, obgleich er schwere Anfeindungen zu ertragen hatte. Geboren in einer christlichen, der Kirche treu ergebenen Familie, lebte er in einer Zeit, in der die christlichen Gemeinden einen fast unausgesetzten Frieden genossen und sich in der Welt einbürgerten; er war Mitglied einer christlichen Gemeinde, in der das Recht der wissenschaftlichen Studien bereits anerkannt war und diese Studien in einer geordneten Schule eine feste Stellung gewonnen hatten². Er verkündete die Versöhnung der Wissenschaft mit dem christlichen Glauben, der höchsten Cultur mit dem Evangelium auf dem Boden der Kirche, und hat so am meisten dazu beigetragen, die alte Welt

¹ S. die Abhandlungen von Huëtius (1668), abgedruckt bei Lommatzsch. Thomasius, Origenes 1837. Redepenning, Origenes. 2 Bde. 1841—46. Denis, De la philosophie d'Origène. Paris 1884. Lang, Die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes. Leipzig 1892. Mehlhorn, Die L. v. d. menschl. Freiheit nach Orig. (Ztschr. f. KGesch. 2. Bd. S. 234 ff.). Westcott, Origenes, im Diction. of Christ. Biogr. Vol. IV. Möller in Herzog's R.-Encyklop. II. Aufl. Bd. XI. S. 92—109, dort sowie bei Nitzsch, Dogmengeschichte I S. 151 und Ueberweg, Grundriss der Gesch. d. Philosophie. V. Aufl. S. 62f., die Speciallitteratur.

² S. seinen Brief bei Euseb. h. e. VI 19 11 ff.

für die Kirche zu gewinnen. Aber er hat keine Compromisse abgeschlossen aus kluger Berechnung: es war seine innerste und heiligste Ueberzeugung, dass die heiligen Urkunden der Christenheit alle Ideale des Alterthums einschlossen, und dass das speculativ erfasste kirchliche Christenthum erst das wahre und rechte Christenthum sei. Sein Charakter war lauter, sein Leben untadelig; in seiner Arbeit ist er nicht nur rastlos, sondern auch selbstlos gewesen. Es hat wenige Kirchenväter gegeben, deren Lebensbild einen so reinen Eindruck hinterlässt wie das des Origenes. Gefährlich war die Luft, die er als Christ und als Philosoph athmete; aber sein Geist blieb gesund, und selbst der Wahrheitssinn ist ihm fast immer treu geblieben¹. Für uns schillert seine Weltanschauung, | in ihren Details überschaut, ähnlich der des Philo, in verschiedenen Farben, und wir vermögen heute kaum mehr zu verstehen, wie er das Verschiedene hat vereinigen können; aber wir dürfen bei der Geschlossenheit seines Charakters und der Sicherheit seiner Entscheidungen daran nicht zweifeln, dass für ihn selbst eine Uebereinstimmung aller wesentlichen Theile seines Systems vorhanden gewesen ist. Allerdings hat er anders gesprochen zu den Vollkommenen, anders zu dem christlichen Volk. Die Bornirtheit oder Unreife wird zu allen Zeiten ein solches Verfahren für Heuchelei halten müssen —, aber die Ergebnisse seiner religiösen und wissenschaftlichen Weltauffassung forderten die doppelte Sprache. Aus dem Kreise, den sein Geist zuerst ausgemessen, ist die orthodoxe Theologie aller Confessionen noch immer nicht herausgeschritten. Sie hat ihren Stammvater beargwöhnt und corrigirt; sie hat seine Heterodoxien, als wären sie zufällige Auswüchse,

¹ In der Polemik gegen Celsus scheint es uns an nicht wenigen Stellen, als habe er ihn verlassen. Bedenkt man aber, dass dem Origenes die Prämissen seiner Speculation felsenfest standen, und bedenkt man ferner, in welche Nöthe ihn Celsus geführt hat, so wird man urtheilen, dass der Beweis nicht erbracht ist, dass Origenes gegen die damals giltigen Wahrheitsregeln verstossen hat. Zu diesen gehörte aber nicht das Gebot, im Streite nur solche Argumente anzuwenden, die man auch in thetischer Darstellung gebrauchen würde. Basilius ist (Ep. 210 ad prim. Neocaes.) gleich bei der Hand gewesen, eine bedenklich sabellianisch klingende Aeusserung des Gregor Thaumaturgus damit zu entschuldigen, dass derselbe nicht *δογματικῶς* sondern *ἀγωνιστικῶς* geredet habe, und Hieronymus (ad Pammach. ep. 48, c. 13) hat, nachdem er das Recht, *γυμναστικῶς* zu schreiben, vertheidigt, ausdrücklich gesagt, dass alle griechischen Philosophen „viele Worte gemacht haben, um die Gedanken zu verhüllen, hier drohen und anderswohin den Schlag versetzen“; ebenso hätten es Origenes, Methodius, Eusebius, Apollinaris im Kampf mit Celsus und Porphyrius gemacht: „Weil sie bisweilen genöthigt sind, zu reden, nicht, was sie selber denken, sondern was für ihren Zweck nothwendig ist, so thun sie dies nur im Kampfe gegen die Heiden“.

fortschneiden zu können gemeint; sie hat das Mass von Speculation, welches sie zugestehen musste, in den einfachen Glauben selbst eingerückt und die Glaubensregel in Fragmenten immer philosophischer gestaltet, um so die Spannung zwischen Pistis und Gnosis beseitigen und die freie Theologie durch die Formel der kirchlichen Satzung bannen zu können — ob das alles Fortschritte sind, lässt sich mit Grund fragen; ob die Spannung zwischen halbtheologischem, klerikalem Christenthum und bevormundetem Laienchristenthum erträglicher ist, als die von Origenes aufrechterhaltene aber überbrückte Spannung zwischen Gnosis und Pistis, ist wohl der Untersuchung werth.

Das christliche System des Origenes¹ ist im Gegensatz zu den Systemen der griechischen Philosophen und der christlichen Gnostiker ausgebildet (dazu kommt noch der Gegensatz zu den kirchlichen Feinden der Wissenschaft, den christlichen Unitariern und den Juden²). | Aber die Glaubenswissenschaft, wie Origenes sie ausgeprägt hat, mit den Mitteln philonischer Wissenschaft aufbaut, trägt unzweifelhaft neuplatonisches und gnostisches Gepräge. Origenes hat nicht nur wie Justin, sondern auch wie Valentin und darum auch wie Plotin speculirt, ja die Reception der Methode und in gewissem Sinn der Axiome, wie sie in den Schulen des Valentin galten und im Neuplatonismus nachzuweisen sind, ist für ihn charakteristisch. Aber wie in dieser Methode implicite die Anerkennung eines heiligen Schriftthums mitgesetzt ist, so ist Origenes auch schriftgläubiger Exeget gewesen — ja alle Theologie war ihm im Grunde methodische Exegese der heiligen Schriften. Da aber endlich Origenes als kirchlicher Christ davon überzeugt war, dass nur die Kirche — diese aber vollständig und rein — die heiligen Offenbarungen Gottes besitzt, an deren Autorität sich der Glaube mit Recht genügen lassen kann, so galten ihm nur die beiden Testamente, wie die Kirche sie bewahrt, als absolut zuverlässige göttliche Offenbarung³; daneben war ihm aber aller Besitz der Kirche, vor

¹ S. vor Allem das systematische Hauptwerk: *Περὶ ἀρχῶν*.

² Eine von ebensoviel Besonnenheit wie Geduld zeugende Polemik gegen die Christen, welche das Recht der Wissenschaft in der Kirche bestreiten, durchzieht viele Schriften des Origenes; in dem Werk gegen Celsus hat er aber die einfältigen Christen nicht selten preisgeben müssen; besonders lehrreich ist c. Cels. III 78 V 14—24.

³ Hier ist Origenes bereits gebundener als Clemens. So freie Urtheile, wie Clemens über die griechische Philosophie gefällt hat, hat Origenes m. W. nicht wiederholt (s. namentlich Clem., Strom. I 5²⁸—32 13⁵⁷ 58 etc.); doch erkennt auch Origenes Gottes-Offenbarungen in der griechischen Philosophie an, s. z. B. c. Cels. VI 3, und die christliche Lehre ist ihm die Vollendung der griechi-

Allem die Glaubensregel, massgebend und heilig¹. Dem drohenden Dilemma, nun entweder heterodoxer Gnostiker oder kirchlicher Traditionalist zu werden, ist Origenes wie Clemens dadurch ausgewichen, dass er nicht nur in der Weise der Valentinianer das relative Recht der grossen Menge der einfältig Gläubigen, sondern auch die Unumgänglichkeit ihres Glaubens als Fundament der Speculation anerkannt hat. Diesen Standpunkt konnte er behaupten, weil erstlich seine Gnosis eine verbürgte heilige Litteratur brauchte, die er nur in der Kirche fand, und weil zweitens eben diese Gnosis ihren Horizont weit genug genommen hatte, um das, was die häretische Gnosis als Contraste geschaut hatte, als Schattirungen zu erkennen. Die Relativität der Betrachtungsweise, eine Erbschaft aus der besten Zeit der Antike, ist dem Origenes (wie dem Clemens) geläufig, und er hat sie festzuhalten verstanden, trotz der absoluten Stimmung, die er an der christlichen Gnosis und den h. Schriften für sich selbst gewonnen hatte. Diese relative Betrachtungsweise hat ihm und Clemens Milde und Besonnenheit gegeben (Strom. IV 22 139: ἡ γνῶσις ἀγαπᾷ καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκει τε καὶ παιδεύει τὴν πᾶσαν κτίσιν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ τιμᾶν) und sie in den Stand gesetzt, auch aus dem Kümmerlichen und Beschränkten, aus dem Werdenden und in sich noch Unklaren überall das Gute herauszufinden, festzuhalten und zu fördern². Als rechthgläubiger Traditionalist und als entschiedener Gegner aller Häresie hat Origenes anerkannt, dass das Christenthum ein allen Menschen dargebotenes Heil umfasst, welches durch den Glauben angeeignet wird, dass es Lehre ist von geschichtlichen Thatsachen, die man festhalten muss, dass die Kirche in ihrer Glaubensregel den Inhalt des Glaubens zutreffend zusammen-

schen Philosophie (s. die Reste der verlorenen Stromateis des Origenes und Hom. 14 in Genes. § 3; weitere Stellen bei Redepenning, II S. 324ff.).

¹ Dass die Methode der wissenschaftlichen Schrifterklärung auch zu kritisch-historischen Untersuchungen anleitete, dass demgemäss Origenes und seine Schüler auch Kritiker der Ueberlieferung gewesen sind, und dass so die wissenschaftliche Theologie gleich bei ihrem Entstehen neben dem Geschäft, das Christenthum umzubilden, auch schon die Lösung der anderen Aufgabe begonnen hat, es aus den Schriften und der Ueberlieferung kritisch wiederherzustellen und die Verwirrungen zu beseitigen, soll hier nur angedeutet sein; denn für die Dogmengeschichte kommen diese Bestrebungen streng genommen nicht in Betracht.

² Die Anschauung von dem Rechte einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche wird nun vollends legitimirt, aber die höhere erscheint nicht mehr als enkratitisch-eschatologisch, sondern als enkratitisch-philosophisch bestimmt; s. z. B. Clem., Strom. III 12 82 VI 13 108 etc. Die Gnosis ist das Princip der Vollkommenheit, s. Strom. IV 7 54: πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογικὴ ἢ θεμέλιος ἢ ἀγία τριάς πιστις, ἀγάπη, ἐλπίς.

gefasst hat¹, und dass der blosse Glaube zur Erneuerung und zur Seligkeit des Menschen ausreicht. Als idealistischer Philosoph aber hat Origenes den ganzen Inhalt des kirchlichen Glaubens in Ideen umgesetzt. Er hat sich dabei an kein bestimmtes philosophisches System gehalten, sondern wie Philo, Clemens und die Neuplatoniker den ganzen Ertrag der Arbeit der idealistischen griechischen Moralisten seit Sokrates aufgenommen und bearbeitet. Diese aber hatten den sokratischen Spruch: „Erkenne Dich selbst“, längst schon in mannigfaltige Regeln für die rechte Lebenskunst verwandelt und ihm eine Theosophie zugeordnet, in der der Mensch erst zu sich selber kommen sollte². | Jene Regeln lenkten den wahren „Weisen“ ab von der Geschäftigkeit im Dienste des täglichen Lebens und „von dem lästigen Auftreten in der Oeffentlichkeit.“ Sie besagten, dass es für den Geist „nichts Eigenthümlicheres geben könne als die Sorge für sich selbst, indem er nicht nach aussen blickt, sich nicht mit fremden Dingen befasst, sondern innerlich in sich gekehrt sein eigenes Wesen an sich selber zurückgiebt und so die Gerechtigkeit ausübt“³. Hier lehrte man, dass der Weise, der keines Dinges mehr bedürfe, der Gottheit am nächsten sei, weil er nämlich in dem Besitze seines reichen Ichs und in der ruhigen Betrachtung der Welt des höchsten Gutes theilhaftig sei; hier verkündete man ferner, dass der Geist, der sich vom Sinnlichen befreit hat⁴ und in steter Betrachtung des Ewigen lebt, schliesslich auch der Anschauung des Unsichtbaren gewürdigt und selbst vergöttlicht werde. Niemand kann verkennen, dass diese Art Weltflucht und Gottesbesitz eine spezifische Verweltlichung des Christenthums in sich schliesst, und dass der isolirte und selbstgenügsame Weise so ziemlich das Gegentheil von der armen Seele ist, die nach Gerechtigkeit hungert⁵. Aber Niemand kann auch verkennen, dass beide Typen concret sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit darstellen und in dieser Mannigfaltigkeit auch

¹ S. die Vorrede zu dem Werke *περὶ ἀρχῶν*.

² Auch aus dem Schluss der *Philosophumena* des Hippolyt geht hervor, wie das sokratische *Γνωθὶ σεαυτὸν* in jenem Zeitalter religionsphilosophisch fundamentirt worden ist und in weiten Kreisen als die Lösung gegolten hat, s. Clem. Paedag. III 11 1.

³ S. den Panegyricus des Gregor Thaumaturg. auf Origenes, eine der lehrreichsten Schriften des 3. Jahrhunderts, bes. c. 11—18.

⁴ Doch werden alle Excesse abgelehnt; s. Clem., Strom. IV 22 138: *Ὁὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔστι, ἀλλ' ἐν ἑξέσι γέγονεν ἀπαθείας σχῆμα θείον ἐπενδύσασθαι ἀναμένων.* Aehnlich Origenes.

⁵ Bei Clemens tritt die Befriedigung in der Erkenntniss an manchen Stellen noch kühner hervor als bei Origenes. Das Kühnste steht Strom. IV 22 138 (die Stelle ist oben S. 599 abgedruckt).

in einander übergehen konnten. Bei Clemens und Origenes ist das der Fall gewesen. Das ethisch-religiöse Ideal ist ihnen der Zustand ohne Traurigkeit, der Zustand der Empfindungslosigkeit gegen alle Uebel, der Ordnung und der Ruhe — aber der Ruhe in Gott. Versöhnt mit dem Weltlaufe, dem göttlichen Logos vertrauend¹, reich in der uninteressirten Liebe zu Gott und den Brüdern, die göttlichen Gedanken nachdenkend, in Sehnsucht aufblickend zu der himmlischen Vaterstadt², erlebt der geschaffene Geist seine Gottähnlichkeit und die Seligkeit. Er erreicht sie durch die Ueberwindung der Sinnlichkeit, durch die stetige Beschäftigung mit dem Göttlichen — „geht hin ihr gläubigen Gedanken in's weite Feld der Ewigkeit“ —, durch Selbsterkenntniss und beschauliche Isolirung, die doch die Arbeit im Reiche Gottes, in der Kirche, nicht ausschliesst. Da ist die göttliche Klugheit: „die Seele übt sich darin, sich selbst wie in einem Spiegel zu sehen; sie stellt den göttlichen Geist, wenn sie dieser Gemeinschaft würdig befunden werden soll, in sich selbst wie in einem Spiegel dar und entdeckt so die Spuren eines geheimnissvollen Weges zur Vergöttlichung“³. Als Mittel zur stufenmässigen Verwirklichung dieses Ideals hat Origenes die stoische und die platonische Ethik herbeigezogen⁴. Das mystisch-ekstatische und magisch-sacramentale Element tritt bei ihm zurück, fehlt aber nicht. Das Unzureichende der philosophischen Anweisungen hat sich aber Origenes immer wieder daran klar gemacht, (1) dass die Philosophen trotz ihrer herrlichen Gotteserkenntnisse doch den Polytheismus haben bestehen lassen — an Plato hat er eigentlich nur dies auszusetzen —, (2) dass durch sie die Wahrheit nicht allgemein zugänglich geworden ist⁵, und dass sie mithin

¹ S. das schöne Gebet des christlichen Gnostikers Strom. IV 23¹⁴⁸.

² S. Strom. IV 26¹⁷²; die Commentare des Origenes sind immerfort von ähnlichen Ausbrüchen des Gefühls durchbrochen.

³ Ueber Vergottung als letztes Ziel s. Clem., Strom. IV 23^{149—155}; VII 10⁵⁶ 13⁸² 16⁹⁵: οὕτως ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητεία τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σακρί περιπολῶν θεός. Aber man beachte, welchen Unterschied Clemens zwischen ὁ θεός und dem vollkommenen Menschen VII 15⁸⁸ (gegenüber der stoischen Identificirung) gemacht hat; ebenso Origenes.

⁴ Gregor (l. c. c. 13) erzählt, dass in der Schule des Origenes alle Werke der Dichter und Philosophen gelesen und aus ihnen das Probehaltige genommen wurde, nur die Werke der Gottesleugner waren ausgeschlossen, „weil diese die Grenzen des menschlichen Denkens überspringen“. Uebrigens hat Origenes doch nicht so unbefangen über die Philosophen geurtheilt wie Clemens, oder richtiger: er hat sie nicht mehr so hoch geschätzt, s. Bigg, a. a. O. p. 133, Denis, a. a. O., Introd.

⁵ S. z. B. c. Cels. V 43 VII 47 59sq. Plato und die anderen weisen Männer

(3) nicht die genügende Kraft besessen haben¹. Dem gegenüber hat die göttliche Offenbarung schon durch Moses ein ganzes Volk bezwungen — „Wollte Gott, die Juden hätten das Gesetz nicht übertreten und die Propheten und Jesum nicht getödtet: wir hätten dann ein Musterbild jenes himmlischen Staates, welchen Plato zu beschreiben versucht hat“² — und in der Kirche zeigt der Logos seine universale Kraft, indem er 1) allem Polytheismus ein Ende bereitet und 2) jeden um so viel bessert, | als es seine Fassungskraft und Erkenntniss erlaubt und sein Wille Neigung und Empfänglichkeit für das Gute besitzt³. |

hat er jenen Aerzten verglichen, die ihre Aufmerksamkeit nur gebildeten Patienten schenken.

¹ S. z. B. c. Cels. VI 2.

² C. Cels. V 43.

³ Es ist das ein Hauptgedanke des Origenes, der überall wiederkehrt, namentlich auch in dem Werke gegen Celsus (s. z. B. VI 2): Christus ist gekommen, alle Menschen zu bessern, je nach ihren Fähigkeiten, und Einige zur höchsten Erkenntniss zu führen. Diese Auffassung erscheint unterchristlich und ist vielleicht wirklich unterchristlich; aber sobald man sie nicht an dem Evangelium, sondern an den Zielen der griechischen Philosophie misst, tritt der Fortschritt deutlich hervor, der eben durch das Evangelium gewonnen ist. Origenes hat wirklich die Menschheit im Auge, und er ist um die Besserung nicht nur einiger, sondern Aller besorgt. Die factischen Zustände in der Kirche erlaubten ihm nun nicht mehr wie den Apologeten, die auch für jene Zeit naiven und unzutreffenden Exclamationen, alle Christen seien Philosophen und alle seien mit derselben Weisheit und Tugend erfüllt, zu wiederholen. Er schätzte aber bereits den relativen Fortschritt, den die Menschheit in der Kirche über die ausserhalb der Kirche stehende Menschheit gewonnen hatte, sah zwischen den Werdenden und den Vollkommenen keine Kluft und führte den gesammten Fortschritt auf Christus zurück. Ausdrücklich hat er c. Cels. III 78 erklärt, dass das der Menge verständliche Christenthum nicht absolut, sondern nur relativ die beste Lehre sei, dass „der gemeine Mann“ — so drückt er sich aus — durch den Vorhalt von Belohnungen und Strafen zu bessern sei, dass man ihm wie einem Kinde die Wahrheit nur in Hüllen und Bildern überliefern könne; — aber dass der Logos in Jesus Christus sich herabgelassen hat, dies zu thun, das ist dem Origenes eben ein Beweis für die Universalität des Christenthums. Zu den Hüllen und Bildern gehören ihm aber auch viele der in den h. Schriften berichteten wunderbaren Erscheinungen. Er ist weit entfernt, hier seine Vernunft gefangen zu nehmen; vielmehr appellirt er an geheimnissvolle Kräfte der Seele, an Ahnungsvermögen, visionäre Zustände u. s. w. Sein Standpunkt ist hier ganz der des Celsus (s. namentlich die lehrreichen Ausführungen I 48), sofern er überzeugt ist, dass viele ungewöhnliche Dinge zwischen Himmel und Erde passiren, dass einzelnen Namen, Symbolen u. s. w. eine geheimnissvolle Kraft zukommt (z. B. c. Cels. V 45) — die Ansichten über das Verhältniss von Erkenntniss und h. Weihen, resp. Sacramentum, sind die der Philosophen des Zeitalters —, dass aber der einzelne Fall geprüft sein will,

Aber nicht nur die griechische Ethik in ihrer verschiedenartigen Ausprägung ist von Origenes verwendet, sondern es bildet auch die

dass es widernatürliche Mirakel nicht geben kann, dass vielmehr Alles sich einer höheren Ordnung einfügen muss. Wie der Buchstabe der Vorschriften der beiden Testamente häufig Unvernünftiges enthält (s. *περὶ ἀρχῶν* IV 28–27), um auf die geistige Deutung hinzuführen, und manche Stellen gar keinen buchstäblichen Sinn haben (l. c. § 12), so ist auch Mythisches in den Geschichtserzählungen häufig zu constatiren, aus dem dann also lediglich die Idee zu entwickeln ist (l. c. § 16sq.: „Non solum de his, quae usque ad adventum Christi scripta sunt, haec Spiritus sanctus procuravit, sed . . . eadem similiter etiam in evangelistis et apostolis fecit. Nam ne illas quidem narrationes, quas per eos inspiravit, absque huiusmodi, quam supra exposuimus, sapientiae suae arte contexuit. Unde etiam in ipsis non parva permiscuit, quibus historialis narrandi ordo interpolatus, vel intercisus per impossibilitatem sui reflecteret atque revocaret intentionem legentis ad intelligentiae interioris examen“). Durchweg wendet in solchen Fällen Origenes die beiden Gesichtspunkte gleichmässig an, dass Gott auch den Einfältigen Etwas habe bieten und dass er die Geförderten zu geistlicher Forschung habe reizen wollen. Der erstere Gesichtspunkt versagt aber an einigen Stellen, weil der Schriftinhalt anstössig ist; dann tritt nur der zweite ein. Origenes ist also weit davon entfernt gewesen, den buchstäblichen Inhalt der Schrift durchweg erbaulich zu finden, ja im höchsten Sinne ist der Buchstabe überhaupt nicht erbaulich. Origenes hat sich vielmehr die von den Gnostikern, namentlich am A. T., geübte Kritik im weitesten Umfange angeeignet; aber er besass — und darin liegt wie hier so überall die Ueberlegenheit seiner Theologie — in der Unterscheidung des Schriftsinns und in der Unterscheidung der verschiedenen berechtigten menschlichen Bedürfnisse das Mittel, um die Einheit Gottes und die Einheitlichkeit der Offenbarung festzuhalten. Man lese vor Allem c. Cels. I 9–12. Unter Berufung auf die doppelte Religion bei den Aegyptern, Persern, Syrern und Indern — die mythische Religion der Menge und die Mysterienreligion der Erkenntniss — statuirt er genau die gleiche Unterscheidung innerhalb des Christenthums und lehnt damit den Vorwurf des Celsus, dass die Christen Alles ungeprüft annehmen müssten, ab. Für die mythisch-christliche Religion erhebt er lediglich den Anspruch, dass sie unter den mythischen Religionen die zweckmässigste sei. Da nun einmal die grosse Mehrzahl der Menschen nicht Zeit und nicht Anlage zur Philosophie hat, *ποία ἂν ἄλλη βελτίων μέθοδος πρὸς τὸ τοῖς πολλοῖς βοηθῆσαι εὐρεθῇ, τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ τοῖς ἔθνεσι παραδοθείσης*; (l. c. 9). Das ist durchweg antik gedacht, und weder Celsus noch Porphyrius hätte an diesen Ausführungen formell etwas anzusetzen gehabt: allen positiven Religionen haftet der Mythos an, die Religion liegt daher hinter den Religionen. Aber das Neue, was weder Celsus noch Porphyrius anerkennen konnten, liegt darin, dass die eine Religion auch in ihrer mythischen Form als einzigartig und göttlich anerkannt ist und darauf gedrungen wird, dass alle Menschen, soweit sie nicht zur höchsten Erkenntniss gelangen können, sich dieser mythischen Religion und keiner anderen zu unterwerfen haben. In dieser Forderung hat Origenes mit der antiken Contraposition der grossen Menge und der Wissenden ebenso gebrochen wie mit dem Polytheismus, und hierin besteht, wenn ich recht sehe, seine geschichtliche Grösse. Er hat überall Abstufungen erkannt auf einer und derselben Linie, und er hat den Polytheismus abgethan.

griechische kosmologische Speculation den complicirten Unterbau seiner religiösen Ethik. Die Gnosis ist formell Offenbarungsphilosophie (d. h. Schrifttheologie¹), materiell kosmologische Speculation). Die h. Schriften werden auf Grund einer ausgeführten Theorie von der Inspiration, die übrigens selbst von den Philosophen stammt, so bearbeitet, dass alle Thatsachen als die Vehikel von Ideen erscheinen und erst in dieser Gestalt ihren höchsten Werth erhalten. Das Unternehmen der consequenten Theologie geht immer — so auch bei Clemens und Origenes — von dem bewussten oder unbewussten Gedanken aus, sich von den für die positive Religion charakteristischen Merkmalen der äusseren Offenbarung und der cultischen Gemeinschaft zu emancipiren. An die Stelle derselben rücken die Ergebnisse der speculativen Weltwissenschaft, welche selbst praktisch bedingt, den Schein einer solchen Bedingtheit nicht tragen. Dies trifft auch auf die christliche Gnosis oder die wissenschaftliche Dogmatik des Origenes zu. Sie ist die Metaphysik des Zeitalters, nur das Origenes, weil er den ersten Geistern seiner Zeit ebenbürtig war, sie nicht schülerhaft übernommen, sondern z. Th. selbständig ausgebildet und sowohl gegen den pantheistischen Stoicismus, wie gegen den principiellen Dualismus ausgeführt hat. Dass wir uns in dieser Beurtheilung nicht täuschen, darüber belehrt eine Urkunde, die zu dem Kostbarsten gehört, was uns aus dem 3. Jahrhundert erhalten ist: es ist die Beurtheilung des Origenes durch Porphyrius bei Euseb., h. e. VI, 19. Jeder Satz in derselben ist aufklärend²; aber den Höhepunkt bildet das Urtheil (§ 7): *κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως* (scil. Origenes), *κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας Ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὁθνεῖσι ὑποβαλλόμενος μύθοις*. Diese Beobachtung können wir aus den Werken des Origenes überall bestätigen, namentlich aber aus den Büchern gegen Celsus, wo Origenes immerfort seine wesentliche Uebereinstimmung mit dem Christenfeinde in den Principien und in der Methode verdecken muss³. Die Gnosis ist in der That die hellenische, ihr Ergebniss jenes wunderbare, hier nur durch die Rücksicht auf die h. Schriften und die Ge-

¹ Richtig Bigg (a. a. O. p. 154): „Origen in point of method differs most from Clement, who not infrequently leaves us in doubt as to the precise Scriptural basis of his ideas“.

² Man beachte z. B. § 8, Origenes habe die allegorische Methode von den stoischen Philosophen übernommen und sie auf die jüdischen Schriften angewendet. Ueber die hermeneutischen Principien des Origenes in ihrem Verhältniss zu denen Philo's s. Siegfried, a. a. O. S. 351—62. Origenes hat sie im 4. Buch *περὶ ἀρχῶν* ausführlich und klar entwickelt.

³ S. Overbeck, Theol. Lit.-Ztg. 1878, Col. 535.

schichte Christi so complicirt gestaltete Weltbild¹, welches ein Drama zu sein scheint und im letzten Grunde doch unbewegt ist. Die Gnosis neutralisirt alles Empirisch-Geschichtliche, wenn auch nicht überall in seiner Thatsächlichkeit, | so doch durchweg in seinem Werthe. Der deutlichste Beweis hierfür ist, dass Origenes 1) den Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes zur Norm des Systems erhoben, und 2) dem historischen, fleischgewordenen Logos die Bedeutung für die Gnostiker abgesprochen hat. Für diese stellt sich Christus lediglich als der Logos dar, der von Ewigkeit her beim Vater ist und von Ewigkeit her wirkt. Auf ihn allein richtet sich die Erkenntniss des Weisen, der lediglich eines vollkommenen, d. h. göttlichen Lehrers bedarf². Auch das Evangelium lehrt nur „den Schatten der Geheimnisse Christi“; das ewige Evangelium aber, welches auch das pneumatische ist, σαφῶς παρίστησι τοῖς νοοῦσι τὰ πάντα ἐνώπιον τοῦ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ τὰ παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ, τὰ τε πράγματα, ὧν αἰνίγματα ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ³. Allerdings

¹ Eine eingehende Darstellung der Theologie des Origenes würde viele hundert Seiten nöthig haben, weil er alles Wissenswürdige in den Kreis der Theologie hineingezogen und an die h. Schriften, Vers für Vers, philosophische Maximen, ethische Reflexionen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse herangerückt hat, die auf die weiteste Fläche aufgezeichnet werden müssten; denn der von Origenes gewählte Standort gestattet den umfassendsten Ausblick und die verschiedensten Urtheile. Aehnlich ist es schon bei Clemens, aber auch bei Tertullian, und das ist eine nothwendige Folge der „Schrifttheologie“, wenn man mit ihr Ernst macht. Schon Tertullian setzt z. B. voraus, dass es eine „christliche Lehre von den Träumen“ geben müsse. Warum? weil in den h. Schriften Träume vorkommen.

² C. Cels. III 61 heisst es (Lommatzsch XVIII p. 337): ἐπέμφθη οὖν θεὸς λόγος καθὼς μὲν ἱατρός τοῖς ἀμαρτωλοῖς, καθὼς δὲ διδάσκαλος θεῶν μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἀμαρτάνουσιν, s. auch das Folgende. Comment. in Joh. I 20 sq. wird der gekreuzigte Christus als der Christus des Glaubens von dem in uns Wohnung nehmenden Christus als dem Christus der Vollkommenen unterschieden; s. 22 (Lomm. I, p. 43): καὶ μακάριοί γε ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγονάσιν, ὥς μηκέτι αὐτοῦ χρεῖζεν ἱατροῦ τοὺς κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος, μηδὲ ποιμένου, μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δοξαμένοις. Dazu c. Cels. II 66 69 IV 15 18 VI 68. Diese Stellen zeigen, dass für den Gnostiker der gekreuzigte Christus nicht mehr in Betracht kommt, dass er darum alle Vorgänge, wie sie die Evangelien schildern, allegorisirt. Auch für Clemens kommt Christus in Bezug auf die Gnostiker eigentlich nur als Lehrer in Betracht.

³ Comment. in Joh I 9 Lomm. I, p. 20. Die „Geheimnisse“ Christi ist der terminus technicus für diese Theologie und im Grunde für alle Theologie. Das Offenbarte stellt sich nämlich in Ansehung der Form, die ihm gegeben ist, stets als ein Problem dar, welches die Glaubenswissenschaft zu lösen hat; das Offenbarte ist also entweder als unmittelbare Autorität hinzunehmen (vom Pi-

erscheint nach der wahren, auf der Offenbarung ruhenden Glaubenswissenschaft der Pantheismus ebenso überwunden wie der Dualismus — den Einfluss der beiden Testamente wird man hier nicht verkennen können —; aber in feiner Gestalt kehrt der Letztere in der Theologie des Origenes wieder zurück, während in der Art, wie er sie beide abgelehnt hat, die griechische Philosophie des Zeitalters ein ihr Fremdes nicht mehr empfand. In den letzten Aussagen der religiösen Metaphysik ist das kirchliche Christenthum — einige Compromisse abgerechnet — als Hülle abgestreift. Die Objecte der religiösen Erkenntniss sind geschichtlos oder vielmehr — echt gnostisch und neuplatonisch — sie haben nur eine überweltliche Geschichte. Von hier aus ergab sich mit Nothwendigkeit die Annahme einer esoterischen und exoterischen Form der christlichen Religion; denn hinter der statutarischen, positiven kirchlichen Religion liegt erst die Religion selbst. Dieser Annahme — in der alexandrinischen Katechetenschule muss sie schon geläufig gewesen sein — hat Origenes den deutlichsten Ausdruck gegeben und sich ihre Berechtigung an der Unfähigkeit der christlichen Menge für die Erfassung des tieferen Schriftsinns und an den Schwierigkeiten der Exegese klar gemacht. Andererseits hat er in der Lösung der Aufgabe, sein heterodoxes Gedankensystem der regula fidei Punkt für Punkt anzupassen, eine hohe Virtuosität bewährt. Ein äusserer Anschluss gelang ihm, weil die von oben nach unten fortschreitende Betrachtung sich an die Stufen der bereits von Irenäus zur Heilsgeschichte entwickelten regula fidei halten konnte¹. Das System selbst soll principiell und durchweg monistisch sein; aber da das Materielle, obgleich von Gott aus dem Nichts erschaffen, doch lediglich als Straf- und Läuterungsort der Seelen erscheint, so wohnt dem System in der praktischen Anwendung doch ein starkes dualistisches Moment inne². Der beherrschende Gegen|satz ist der des

stiker) oder als lösbares Problem: eines ist es demnach nicht, nämlich nicht in sich offenbar und verständlich.

¹ S. Nitzsch, Dogmengesch. S. 136.

² Das Problem des Bösen ist für Origenes eines der wichtigsten gewesen; s. das 3. Buch *περὶ ἀρχῶν* und c. Cels. VI 53—59. Fest steht ihm 1) dass die Welt nicht das Werk eines anderen, feindlichen Gottes ist, 2) dass im eigentlichen Sinn des Wortes gut nur die Tugenden und die Werke, die aus ihnen entspringen, sind, böse nur das, was zu diesen im Gegensatz steht, 3) dass das Böse im eigentlichen Sinn des Wortes nur der böse Wille ist (s. c. Cels. IV 66 VI 54). Er unterscheidet dem gemäss sehr bestimmt zwischen dem Bösen und den Uebeln. Was die letzteren betrifft, so giebt er zu, dass sie z. Th. von Gott stammen und zwar als Erziehungs- und Strafmittel. Aber er hat wohl gesehen,

einen, transcendenten Wesens und der Fülle alles Geschaffenen. Die durchgehende Amphibolie liegt in der doppelten Betrachtung des Geistigen, sofern es einerseits als Wesensentfaltung Gottes zu Gott selbst gehört, andererseits als Geschaffenes Gott gegenübersteht. Diese Amphibolie, welche in allen neuplatonischen Systemen wiederkehrt und das Characteristicum aller Mystik bis auf diesen Tag geblieben ist, hat ihren Grund in dem Bestreben, den stoischen Pantheismus abzuwehren und doch sowohl die Ueberweltlichkeit des menschlichen Geistes als die absolute Ursächlichkeit Gottes festzuhalten, ohne seine Güte zu gefährden. Das System bedarf daher der Annahme, dass die geschaffenen Geister sich selbst frei bestimmen

dass diese Auffassung weder in Ansehung einzelner Stellen der h. Schriften noch der natürlichen Erfahrung ausreicht. Es giebt Uebel in der Welt, die weder als Folge der Sünde, noch als Erziehungsmittel zu begreifen sind. Hier tritt nun, auch in Beziehung auf die Macht Gottes, seine relative, verständige Betrachtung ein; es giebt Uebel, welche eine nothwendige Folge jeder Verwirklichung auch der besten Absichten sind (c. Cels. VI 53: τὰ κατὰ ἐκ παρακολουθήσεως γεγένηται τῆς πρὸς τὰ προηγούμενα): „Die Uebel im strengen Sinn sind nicht von Gott geschaffen; aber einige, wenn auch nur wenige im Vergleich zu dem grossen, geordneten Ganzen der Welt, haben sich doch nothwendig an die realisirten Zwecke angeheftet; wie es denn auch bei dem Zimmermann, der einen Bauplan ausführt, ohne Spähne und ähnliche Abfälle nicht abgeht, oder wie die Baumeister für die schmutzigen Haufen von Steinabfällen und Koth, die man an den Bauplätzen sieht, nicht verantwortlich gemacht werden können“ (I. c. c. 55). So hätte auch Celsus schreiben können. Die religiöse absolute Betrachtung ist hier durch eine verständige ersetzt, und die Welt ist demnach nicht absolut die beste, sondern die bestmögliche; s. die Theodice περὶ ἀρχῶν III 17—22. (Hier und auch in anderen Partien erinnert die Theodice des Origenes an die des Leibnitz; s. Denis, I. c. p. 626 sq.; die beiden grossen Denker haben überhaupt viel Gemeinsames, weil sie nicht radical philosophirt, sondern Verstand in die Ueberlieferung zu bringen versucht haben). Aber „für die grosse Menge genügt es, wenn man ihr sagt, dass das Uebel seinen Ursprung nicht in Gott habe“ (IV 66). Ebenso steht es mit dem eigentlichen Bösen. Für die Menge genügt es, zu wissen, dass das Böse aus der creaturlichen Freiheit stammt, und dass die Materie, welche dem Sterblichen anhaftet, nicht Quelle und Ursache der Sünde sei (IV 66, s. auch III 42: Τὸ κορίως μισρὸν ἀπὸ κακίας τοιοῦτόν ἐστι. Φύσις δὲ σώματος οὐ μισρά· οὐ γὰρ ἡ φύσις σώματος ἐστι, τὸ γεννητικὸν τῆς μισρότητος ἔχει τὴν κακίαν); aber eine tiefere Betrachtung gewahrt, dass es einen Menschen, der keine Sünde hat, nicht geben kann (III 61), weil der Irrthum mit dem Werden verbunden ist, und weil die Constitution des Menschen im Fleisch das Böse unvermeidlich macht (VII 50). Die Sündhaftigkeit ist also eine natürliche, und sie ist das nothwendige prius. Dieser Gedanke, der auch dem Irenäus nicht fremd ist, ist von Origenes mit aller Klarheit entwickelt, aber er hat sich bei der Constatirung nicht beruhigt, sondern ist im Interesse der Theodice zur Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalls fortgeschritten (s. unten).

können, ja diese Annahme ist eine seiner Grundvoraussetzungen¹ und wird so kühn durchgeführt, dass die Allmacht und Allwissenheit Gottes beschränkt wird. Da aber die empirische Betrachtung ergibt, dass für jeden Menschen der Knoten bereits in dem Momente geschürzt ist, wo er auf Erden erscheint, da das Problem also nicht erst selbstthätig von jedem Menschen geschaffen wird, sondern in seiner Organisation liegt, so hat die Speculation hinter die Geschichte zurückzugehen. Demgemäss erhält das System, gewissen Andeutungen Plato's folgend, dieselbe Anlage, wie z. B. das valentinianische System, dem es ausserordentlich verwandt ist. Es enthält drei Theile: 1) die Lehre von Gott und seinen Entfaltungen resp. Schöpfungen, 2) die Lehre vom Abfall und den Folgen desselben, 3) die Lehre von der Erlösung und Wiederherstellung². Man kann

¹ S. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes (Ztschr. f. K.-G. 2. Bd. S. 234 ff.).

² Der Unterschied zwischen Valentin und Origenes liegt darin, dass jener einen Aeon d. h. einen Theil des göttlichen Pleroma selbst fallen lässt, und dass er den Freiheitsgedanken nicht verwerthet. — Der Aufriss des origenistischen Systems kann aus dem Werke *περί ἀρχῶν* nicht mit voller Deutlichkeit erkannt werden, weil Origenes bestrebt gewesen ist, in jedem der drei ersten Theile ein Ganzes zu liefern. Die vier Principien des Origenes sind Gott, Welt, Freiheit, Offenbarung (h. Schrift). Für jedes Princip kommt aber Christus in Betracht. Der erste Theil handelt von Gott und den Geistern und verfolgt die Geschichte der Letzteren bis zur Wiederbringung; der zweite Theil handelt von der Welt und der Menschheit und schliesst ebenfalls mit dem Ausblick auf die Auferstehung, die Höllenstrafen und das ewige Leben; hier macht Origenes den grossartigen Versuch, die Seligkeit vorstellbar zu machen und doch alle sinnlichen Freuden auszuschliessen; das dritte Buch handelt von der Sünde und von der Erlösung d. h. von der Willensfreiheit, der Verführung, dem Kampf mit den bösen Mächten, den inneren Kämpfen, dem sittlichen Weltzweck und der Wiederbringung aller Dinge. Ein eigenes Buch über Christus fehlt — Christus ist kein „Princip“, die Menschwerdung ist II 6 behandelt —; es erscheinen demgemäss die Lehrer aus Valentin's Schule dem Origenes gegenüber christlicher. Liest man das grosse Werk *περί ἀρχῶν* oder die Schrift gegen Celsus oder die Commentare im Zusammenhang, so kommt man aus dem Staunen nicht heraus, wie ein so heller Geist, der der letzten Abzweckung aller Erkenntniss so sicher ist und der sich auf einen so hohen Standort gestellt hat, doch in den Details allen möglichen Betrachtungsweisen vom naivsten Mythos an Raum gelassen hat, einerseits an heilige Zauberei, sacramentale Vehikel und dergleichen glaubt, andererseits trotz aller verständigen, ja empirischen Betrachtung doch keinen Zweifel an seinen Begriffsdichtungen verräth. Aber dieses grosse Problem, welches Origenes bietet, bietet sein Zeitalter — man lese Celsus oder Porphyrius (s. Denis, l. c. p. 613: „Toutes les théories d'Origène, même les plus imaginaires, représentent l'état intellectuel et moral du siècle où il a paru“), und Origenes ist kein Lehrer, der wie Augustin seinem Zeitalter vorausgeeilt ist; dem Gange der kirchlichen Entwicklung ist er allerdings vorausgeeilt —.

es aber auch, wie Denis gethan hat, nach vorausgeschickter Methodenlehre in vier Abschnitten zur Darstellung bringen: Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Teleologie. Der Grundgedanke des Origenes ist „die uranfängliche, unzerstörbare Einheit Gottes und aller geistigen Wesenheit.“ Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit für den geschaffenen Geist nach Abfall, Irrthum und Sünde immer wieder zu seinem Ursprunge, dem In-Gott-Sein, zurückzukehren. In diesem Gedanken liegt der Schlüssel für das Verständniss der religiösen Philosophie des Origenes.

Erkenntnisquellen der Wahrheit sind lediglich die heiligen Schriften der beiden Testamente; zwar enthalten auch die Speculationen der griechischen Philosophen Wahrheiten, aber theils haben sie nur einen propädeutischen Werth, theils bieten sie nicht die Sicherheit, wie die h. Schriften, die sich durch die erfüllten Weissagungen selbst beglaubigen¹. Andererseits nimmt Origenes an, dass es auch noch neben den h. Schriften ein geheimes tieferes Wissen gegeben und dass namentlich Jesus solche tiefere Weisheit Einigen mitgetheilt habe²; aber als kirchlich correcter Theologe hat er von dieser Annahme kaum Gebrauch gemacht. Die Auslegung anlangend, so gilt als erstes methodisches Princip, dass der Glaube, wie er in der Kirche gegenüber der Häresie bekannt wird, nicht verletzt werden darf³. Aber auf Grund dieser Regel ergiebt sich nun erst die Aufgabe für den Theologen. Der Glaube selbst nämlich ist fixirt und bedarf

Dieses Zeitalter suchte in seinen grössten Vertretern die Substruction für ein Neues nicht durch Kritik am Alten, sondern durch Summation zu gewinnen. Auf Versicherung kam es ihm an, und in dem Streben, diese zu finden, war man ängstlich, irgend ein überliefertes Stück preiszugeben. Die Kühnheit des Origenes, als griechischer Philosoph beurtheilt, liegt in seiner Verwerfung aller polytheistischen Religionen. Um so conservativer suchte er alles Uebrige zu schützen und einzuordnen. Dieser Conservativismus hat das kirchliche Christenthum und die griechische Cultur zusammengeschweisst in die Form einer allerdings durch und durch heterodoxen Glaubenswissenschaft.

¹ Den Weissagungsbeweis hat Origenes zu den Stücken gerechnet, welche zu dem Glauben, nicht zu der Gnosis gehören (s. z. B. c. Celsus II 37); er ist ihm aber, wie den Apologeten, sehr werthvoll gewesen. Was die Philosophen betrifft, so hat Origenes den c. Cels. VII 46 ausgesprochenen Grundsatz stets beherzigt: πρὸς ταῦτα δ' ἡμεῖς φήσομεν οἱ μελετήσαντες μηδενὶ ἀπεχθάνεσθαι τῶν καλῶς λεγομένων, κἂν οἱ ἔξω τῆς πίστεως λέγωσι καλῶς. Eben dort wird constatirt, dass Gott in seiner Liebe sich nicht nur Solchen offenbart hat, die sich ganz seinem Dienst weihen, sondern auch Solchen, welche die wahre Anbetung und Verehrung nicht kennen, die er verlangt. Allein, wie oben S. 608 bemerkt, steht Origenes den griechischen Philosophen viel zurückhaltender gegenüber als Clemens.

² S. z. B. c. Cels. VI 6, Comment. in Johann. XIII 59, Lomm. II, p. 9 sq.

³ Περὶ ἀρχῶν praef.

keiner besonderen Darstellung — es ist Origenes nicht in den Sinn gekommen, anzunehmen, dass die Fixirung des Glaubens selbst Probleme bieten könne. Er ist abgeschlossen, klar, leicht lehrbar, und führt wirklich zum Siege über die Sinnlichkeit und Sünde (s. c. Cels. VII 48 u. v. a. St.) und zur Gemeinschaft mit Gott, wie er denn auch auf der Offenbarung des Logos beruht. Aber wie er durch Lohnhoffnung und Furcht bestimmt bleibt, so führt er als *πίστις ἰδιωτική* und *ἄλογος* nur zu einem *χριστιανισμός σωματικός*. Die Theologie aber hat die Aufgabe, aus den h. Schriften den *χριστιανισμός πνευματικός* zu entziffern und den Glauben zum Erkennen und zum Schauen zu erheben. Dies geschieht durch die Methode der Schrift-erklärung, welche die höchsten Offenbarungen Gottes ermittelt¹. Die Schrift hat einen dreifachen Sinn, weil sie, wie der Kosmos, dem sie gleichsam als zweite Offenbarung zur Seite steht, Pneumatisches, Psychisches und Somatisches enthalten muss. Der somatisch-historische Sinn ist überall zuerst zu ermitteln, entspricht der Stufe des blossen Glaubens und hat daher dieselbe Dignität wie dieser. Allein es giebt Fälle, in denen er aufzugeben und als jüdischer, fleischlicher Sinn zu bezeichnen ist. Dies ist überall dort anzunehmen, wo er auf Vorstellungen führt, welche dem Wesen Gottes, der Moral, dem Naturgesetz oder der Vernunft widerstreiten². Hier hat man (s. oben) zu urtheilen, dass der Forscher durch solche Anstösse zur tieferen Forschung angeregt werden sollte. Der psychische Sinn ist moralischer Art; besonders im A. T. haben die meisten Erzählungen einen moralischen Inhalt, den man durch Abstreifung der Geschichte als einer Hülle leicht gewinnen und bei dem man sich an einigen Stellen beruhigen kann. Der pneumatische Sinn — manche Stellen haben nur einen solchen, was weder Philo noch Clemens rund zu behaupten gewagt hat — hat bei Origenes ein negativ apologetischen und einen positiv didaktischen Zweck; er führt auf die letzten Ideen, die, einmal gewonnen, mit unmittelbarer Evidenz einleuchten und so zu sagen vollständig in den Geist des Theologen übergehen, weil sie ihm schliesslich ein Schauen und einen selbständigen Besitz vermitteln³. Ist der Gnostiker auf dieser Stufe angelangt, so kann er die Leitern

¹ S. über die exegetische Methode des Origenes Kihn, Theodor v. Mopsv. S. 20 ff., Bigg, a. a. O. p. 131 ff., speciell über den Unterschied in der Anwendung der allegorischen Methode zwischen ihm und Clemens p. 134 f.

² Schon in dem ersten Capitel der Genesis hat Origenes mehrere solche Stellen bemerkt. Beispiele bei Bigg p. 137 f.

³ Sehr zutreffend hat Bigg (a. a. O.) den Allegorismus des Origenes „biblische Alchemie“ genannt.

wegwerfen, die ihn bis zu dieser Höhe gebracht haben¹. Er ist dann innerlich mit dem Logos Gottes vereinigt und schöpft aus dieser Vereinigung Alles, was er bedarf. Origenes hat an den meisten Stellen die Gleichartigkeit und Gleichwerthigkeit aller Theile der h. Schriften vorausgesetzt; aber an einigen — seine relative Betrachtung alles Thatsächlichen auch hier anwendend — doch offenbart, dass selbst die Inspiration ihre Stufen und Grade hat je nach der Empfänglichkeit und Würdigkeit des Propheten. Erst in Christus ist die volle Offenbarung des Logos zum Ausdruck gekommen; seine | Apostel haben nicht dieselbe Inspiration besessen wie er², und unter den Aposteln und apostolischen Männern sind wiederum Abstufungen in den Graden der Inspiration anzunehmen. Dabei hat zuerst Origenes ein heroisches Zeitalter der Apostel bestimmt von der Folgezeit unterschieden und so den Grund zu einer Annahme gelegt, durch die sich die spätere Kirche bis heute von unbequemen Zumuthungen befreit und ihr Gewissen beschwichtigt hat³.

Die Lehre von Gott und seinen Entfaltungen resp. Schöpfungen⁴. Die Welt weist zurück auf eine letzte Ursache und der creatürlichen Geist auf einen ewigen, reinen, schlechthin einfachen, unwandelbaren Geist, der der Urquell alles Seienden und Guten ist, so dass Alles, was existirt, nur existirt als Verursachung jenes Einen und gut ist, sofern es aus dem Einen sein Wesen hat, der die Voll-

¹ Zur Ermittlung des pneumatischen Sinnes hat sich Origenes vielfach des Analogieschlusses aus dem Gebiete des Kosmischen in das des Geistigen bedient. Er ist darin ein Vorläufer neuerer idealistischer Philosophen, z. B. Drummonds: „To Origen allegorism is only one manifestation of the sacramental mystery of Nature“ (Bigg p. 134).

² S. Hom. in Luc. XXIX, Lomm. V, p. 193 sq.

³ Da Origenes den Wortsinn der Schriften in der Regel bestehen lässt, so hat er auch eine viel günstigere Meinung von dem jüdischen Volke und von der Gesetzesbeobachtung, als die älteren christlichen Schriftsteller (doch s. Iren. und Tertull.). Er beurtheilt die Gesetzesbeobachtung im Grunde nicht anders als den Glauben der einfältigen Christen. Auch die Apostel haben eine Zeitlang das Gesetz beobachtet und sind erst allmählich dazu gebracht worden, den geistlichen Sinn des Gesetzes zu verstehen. Sie haben auch Recht daran gethan, bei der Mission unter den Juden das Gesetz beizubehalten. Andererseits ist ihm das N. T. eine höhere Stufe über dem alten, sowohl im Wortsinn wie nach dem geistlichen Sinn; s. c. C. II 1—4 7 75 IV 31 sq. V 10 30 31 42 sq. 66 VII 26.

⁴ Gegenüber der von Alcinous (c. 12), Maximus Tyr. (XVII 8) und Celsus empfohlenen Methode der Gotteserkenntniss (in Analysis [apophat.], Synthesis [kataphat.] und Analogie) beruft sich Origenes c. Cels. VII 42 44 darauf, dass der Christ Gott besser kennt, nämlich in dem menschengewordenen Sohn Gottes. Allein er folgt doch selbst auch der synthetischen Methode.

kommenheit und Gutheit ist. Aus diesem Grundgedanken ergeben sich alle Folgerungen, die Origenes in Bezug auf das Wesen, die Eigenschaften und die Erkennbarkeit Gottes gezogen hat. Als das Eine steht Gott dem Vielen gegenüber; aber die Ordnung in dem Vielen weist auf das Eine zurück. Als das wahrhaft Wesentliche steht Gott den Wesen gegenüber, die da erscheinen und zu verschwinden scheinen, die daher auch nicht sein könnten, weil sie ihr Princip nicht in sich selber haben, sondern bezeugen: „Nicht wir selbst haben uns gemacht“. Als das absolut immaterielle Geistige steht Gott dem Geistigen gegenüber, das mit Materiellem behaftet ist, aber zurückstrebt zu dem, aus dem es seinen Ursprung genommen hat. Das Eine ist ein anderes als das Viele, aber die Ordnung, die Unselbständigkeit und die Sehnsucht | des Geschaffenen weisen auf das Eine zurück, das daher auch relativ aus dem Vielen erkannt werden kann. In schärfstem Gegensatz zur häretischen Gnosis hat Origenes die absolute Causalität Gottes festgehalten und (trotz aller Abstractionen in der Bestimmung des Wesens Gottes) Selbstbewusstsein und Wille in diesem überwesenhaften Wesen (gegen Valentin, Basilides, die späteren Neuplatoniker) statuirt¹.

¹ Origenes ist in der Bestimmung der Ueberwesentlichkeit des Einen nicht so weit gegangen, wie die Basilidianer (Philosoph. VII 20 21) oder wie Plotin. Zwar ist auch ihm die Gottheit ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (c. Cels. VII 42—51; περὶ ἀρχῶν I 1; den häretisch-gnostischen Abstractionen hat sich Clemens mehr genähert, indem er noch ausdrücklicher jede Bezeichnung Gottes wieder aufgehoben hat, s. Strom. V 12 13), aber sie ist nicht βύθος und αἰγλή, vielmehr sich selbst erfassender Geist, bedarf also nicht erst einer Hypostase (des νοῦς), um zu sich selber zu kommen. Demgemäss ist nicht, wie bei den späteren Neuplatonikern, der menschliche Intellect unfähig, sich zu Gott aufzuschwingen, wenigstens wird die Schauung keineswegs so bestimmt dem Denken entgegengesetzt resp. als ein Neues ihm übergeordnet, wie bei den Neuplatonikern und schon bei Philo: Origenes ist kein Mystiker. Dieser Auffassung entspricht, dass bei Origenes und Clemens zwar die vollkommene Gotteserkenntniss allein vom Logos abgeleitet (c. Cels. VII 48 49 VI 65—73, Strom. V 12 85 VI 15 122), aber eine relative Erkenntniss aus der Schöpfung gefolgert wird (c. Cels. VII 46). So haben sie denn auch von einer angeborenen Gotteserkenntniss gesprochen (Protrept. VI 68 Strom. V 13 78) und den Philo überlieferten theologischen Gottesbeweis weiter ausgeführt (Περὶ ἀρχῶν I 16; c. Cels. I 23). Die aus der Offenbarung festzustellenden relativ giltigen Prädicate für Gott sind die Einheit (c. Cels. I 23), die absolute Geistigkeit (πνεῦμα ἀνώματος, ἄσλος, ἀσχημάτιστος) — diese wird sowohl gegen den Stoicismus als gegen den Anthropomorphismus festgestellt; s. Orig. περὶ ἀρχῶν I 1, die Polemik des Origenes gegen den Gottesbegriff des Melito, und Clem., Strom. V 11 88 12 82 — die Agennesie, die Athanasie (diese ist die Ewigkeit als Genuss vorgestellt; die Ewigkeit Gottes selbst soll aber nach Clemens als Ueberzeitlichkeit gefasst werden, s.

Ein Anderes ist das Werden und ein Anderes das Seiende, aber Beide gehören zusammen; wie das Werden nur aus einem Seien verstanden werden kann, so ist das Seiende nicht ausser Analogie mit dem Werdenden. Es ist in sich ein Lebendiges: unstreitig hat Origenes trotz aller Abstractionen die primär als beharrliche Substanz gefasste Gottheit lebendiger, so zu sagen persönlicher, vorgestellt als die griechischen Philosophen. Daher ist es ihm auch möglich gewesen, eine Lehre von den Eigenschaften Gottes zu geben. In dieser ist er sogar nicht davor zurückgeschreckt, die relative Betrachtung auch auf die Gottheit anzuwenden, weil er, wie sich zeigen wird, die Gottheit niemals ohne Offenbarung denkt, und weil alle Offenbarung ein Begrenztes sein muss. Zwar die Allgegenwart Gottes leidet keine Beschränkung: Gott ist virtuell überall; aber er ist überall nur virtuell, d. h. er wird weder umschlossen, noch umschliesst er; er ist auch nicht ausgegossen durch das All, sondern er ist mit den Schranken des Raumes auch dem Raume selbst enthoben¹. Aber die Allwissenheit und Allmacht Gottes hat eine, nach Origenes allerdings in der Sache selbst liegende Schranke. Die Allmacht Gottes ist nämlich erstlich beschränkt durch das Wesen Gottes — Gott kann nur, was er will² —; zweitens durch die Logik — die Allmacht kann nicht Dinge hervorbringen, die einen inneren Widerspruch einschliessen: Gott vermag nichts Widernatürliches zu thun, alle Wunder sind in höherem Sinn natürlich³ —; drittens durch die Unmöglichkeit, dass ein in sich begrenztes begriffen werden kann — hieraus ergibt sich, dass der Umfang alles Geschaffenen begrenzt sein muss⁴ —; viertens durch die Unmöglichkeit, einen Zweck rein und ohne Störendes zu realisiren⁵. Dem entsprechend hat auch die Allwissenheit ihre Schranke; diese wird an der von Gott selbst gesetzten Freiheit der Geister besonders nachgewiesen. Gott hat wohl die

Strom. II 26) und die absolute Causalität. Alle diese Begriffe zusammen constituiren den Begriff der Vollkommenheit. S. Fischer, *De Orig. theologia et cosmologia*. 1840.

¹ Orig. περὶ ἀρχῶν II 1 s.

² C. Cels. V 23.

³ L. c.

⁴ Περὶ ἀρχῶν II 91: „Certum est, quippe quod praefinito aliquo apud se numero creaturas fecit: non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas; quia ubi finis non est, nec comprehensio ulla nec circumscriptio esse potest. Quod si fuerit utique nec contineri vel dispensari a deo, quae facta sunt, poterunt. Naturaliter nempe quicquid infinitum fuerit, et incomprehensibile erit.“ In Mth. t. 13 c. 1 fin. Lomm. III p. 209 sq.

⁵ S. oben S. 613 Anmerk. 2.

Fähigkeit des Vorherwissens, aber er weiss die Handlungen vorher, weil sie geschehen; nicht geschehen sie, weil er sie weiss¹. Dass aber schliesslich doch der göttliche Zweck realisirt wird, liegt, abgesehen von der unterstützenden Thätigkeit Gottes, in dem Wesen des creatürlichen Geistes selbst begründet. Sehr sorgfältig hat Origenes — wie Irenäus und Tertullian — im Gegensatz zu den Marcioniten die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit Gottes erörtert². Aber er weicht in der Ausführung ab. Ihm sind Güte und Gerechtigkeit nicht zwei conträre Eigenschaften, die in Gott nebeneinander bestehen können und müssen, sondern sie sind ihm als Tugenden identisch: Gott lohnt in Gerechtigkeit und straft in Güte. Dass es Allen, gleichgiltig wie sie sich verhalten, gut gehe, wäre keine Güte; Güte aber ist es, wenn Gott straft, um zu bessern, abzuschrecken und vorzubeugen. Affecte, Zorn und dergleichen sind nicht in Gott, auch keine Vielheit von Tugenden, sondern als der Vollkommene ist er ganz Güte. Indessen hat sich Origenes mit dieser Darlegung anderswo nicht begnügt. Im Gegensatz zu den Marcioniten, die Christus und den Vater Christi für gut, den Welterschöpfer für gerecht erklärten, hat er ausgeführt, dass Gott (der Weltgrund) vielmehr gut, der Logos-Christus aber gerecht sei, sofern er der Pädagog ist³.

Aus der vollkommenen Güte Gottes ergiebt sich für Origenes, dass Gott sich offenbart, d. h. mittheilt, aus der Unveränderlichkeit, dass er sich immer offenbart. Die ewige, d. h. anfangslose Mittheilung der Vollkommenheit an andere Wesen ist ein Postulat des Gottesbegriffs. Aber mit der ganzen Schaar seiner philosophischen Gesinnungsgenossen nimmt Origenes an, dass das Eine, indem es sich zum Vielen und für das Viele bestimmt, dies nicht anders könne, als dadurch, dass es sich selbst mit Abstreifung der absoluten Apathie in wirkungsfähiger Gestalt noch einmal setzt, resp. sich ein adäquates Organon schafft — den Logos. Ueber diesen Logos hat Origenes inhaltlich nicht wesentlich anders, daher auch ebenso widerspruchsvoll, gelehrt wie Philo; nur ist Alles bei ihm schärfer bestimmt und die Hypostase des Logos (gegenüber den Monarchianern) deutlich präcisirt⁴. Dennoch ist die persönliche Selbständigkeit des Logos |

¹ S. c. Cels. II 20.

² Auch Clemens; s. betreffs Origenes *περὶ ἀρχῶν* II 5, besonders § 3 sq.

³ S. Comment. in Johann. I 40 Lomm. I p. 77 sq. Dass diese Ansicht ein Entgegenkommen in Bezug auf die Marcioniten bedeutet, kann ich nicht finden (gegen Nitzsch, a. a. O. S. 285). Die confusen Nachrichten bei Epiph. h. 43¹³ sind jedenfalls nicht herbeizuziehen.

⁴ Die Logoslehre des Clemens nach den Hypotyposen unterschied sich viel-

noch keineswegs so scharf bestimmt, wie bei den späteren Arianern. Er ist noch immer das Bewusstsein Gottes, die geistige Wirksam-

leicht von der des Origenes. Nach Photius (Biblioth. 109) hat Clemens zwei Logoi angenommen (derselbe Vorwurf ist allerdings auch dem Origenes gemacht worden; s. Pamphili Apol. bei Routh, Reliq. S. IV p. 367) und nicht einmal den zweiten, schwächeren wirklich auf Erden erscheinen lassen, was indess ein Missverständniss ist (s. Zahn, Forschungen III S. 144). Λέγεται μὲν — so soll eine Stelle in den Hypotyp. gelautes haben — καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνόμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος, οὐδὲ μὴν ὁ πατὴρ λόγος, ἀλλὰ δυνάμεις τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. Die Unterscheidung eines unpersönlichen Logos-Gottes und des Logos-Christus musste in dem Moment auftauchen, wo der Logos bestimmt hypostasirt wurde. In den sog. monarchianischen Streitigkeiten des 3. Jahrhunderts ist mit diesen beiden Logoi, mit denen man trefflich Sophistik treiben konnte, operirt worden. In den Strom. hat Clemens die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός nicht abgelehnt (s. zu Strom. V 16 Zahn, l. c. S. 145 gegen Nitzsch) und sich an manchen Stellen so ausgedrückt, dass man einen Unterschied zwischen dem Logos des Vaters und dem Sohn-Logos kaum verkennen kann. „Der Sohn-Logos ist eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft Gottes, des eigentlichen Logos.“ Sind die Adumbrationes als Theile der Hypotyposen anzusehen, so hat Clemens den Ausdruck ὁμοούσιος für den Logos oder doch einen identischen gebraucht (s. Zahn, Forschungen III S. 87 138f.). Dies ist um so wahrscheinlicher, als Clemens Strom. II 16 74 von den Menschen ausdrücklich bemerkt, dass sie nicht μέρος θεοῦ καὶ τῷ θεῷ ὁμοούσιαι seien, und als er Strom. IV 13 91 sagt: εἰ ἐπὶ τὸ καταλῶσαι θάνατον ἀφικνεῖται τὸ διαφέρον γένος, οὐχ ὁ Χριστὸς τὸν θάνατον κατήγγησεν, εἰ μὴ καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ὁμοούσιος λεχθεῖη. Hiernach muss man annehmen, dass dem Clemens das Wort zur Bezeichnung der Wesensgemeinschaft des Logos sowohl mit Gott als mit den Menschen wirklich geläufig gewesen ist (s. z. Sache Protrept. 10 110: ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθεῖς). Die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater hat Clemens Strom. V 11 betont: οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνευ υἱοῦ. ἕμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ (dazu Strom. IV 7 58: ἐν μὲν τὸ ἀγέννητον ὁ παντοκράτωρ, ἐν δὲ καὶ τὸ προγεννηθὲν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, und Adumbrat. bei Zahn, l. c. S. 87, wo I Joh 1 1 erklärt wird: „principium generationis separatam ab opificis principio non est. Cum enim dicit „quod erat ab initio“ generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis“, s. dazu die merkwürdige Stelle Quis dives salv. 37: θεῶ τὰ τῆς ἀγάπης μυστήρια, καὶ τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ὃν ὁ μονογενὴς υἱὸς θεὸς μόνος ἐξηγήσατο. ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἀνεκράθη· καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατήρ, τὸ δὲ ἡμῖν συμπαθὲς γέγονε μήτηρ· ἀγαπήσας ὁ πατήρ ἐθηλύνθη, καὶ τούτου μέγα σημεῖον, ὃν αὐτὸς ἐγέννησεν ἐξ αὐτοῦ καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης); aber das schliesst nicht aus, dass er, wie Origenes, den Sohn (Phot., l. c.) κτίσμα genannt hat. In den Adumbrat. (S. 88) heissen Sohn und Geist „primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam“ — das ist ganz die Lehre des Origenes — und mit Recht hat Zahn (l. c. S. 99) Strom. V 14 89 VI 7 58; Epit. ex Theod. 20 verglichen. Der Sohn steht an der Spitze der Stufenleiter der Geschöpfe (Strom. VII 2 5, s. auch unten), aber er ist von

keit Gottes, daher die in Gott liegende Weltidee einerseits, und das aus dem Willen Gottes stammende Product der göttlichen Weisheit andererseits. Die wichtigsten Sätze sind folgende¹: Der in Christus erschienene Logos ist — das wird besonders auf Grund von Joh 1 1 auf Hebr 1 1 gezeigt — das vollkommene Ebenbild Gottes². Er ist die Weisheit Gottes, die Abstrahlung seiner Vollkommenheit und Herrlichkeit, das unsichtbare Abbild Gottes. Eben desshalb hat er nichts Körperliches an sich³ und ist daher wirklich Gott, nicht ἀτόθεος, auch nicht ὁ θεός oder ἄναρχος ἀρχή, sondern der zweite Gott⁴. Aber als solchem kommt ihm die Unwandelbarkeit zu, d. h. er kann sein göttliches Wesen nie verlieren, er kann auch in demselben weder zunehmen, noch abnehmen (aber die Unwandelbarkeit ist keine selbständige, sondern als Abbild der Vollkommenheit des Vaters ist er vollkommen)⁵. Demgemäss ist seine Gottheit keine in dem Sinn mitgetheilte, als hätte er ausser dieser Gottheit noch ein selbständiges Wesen, vielmehr constituirt die Gottheit sein Wesen: ὁ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός⁶. Hieraus folgt, dass er das Wesen Gottes, also des Vaters, mitbesitzt und demnach ὁμοούσιος τῷ πατρὶ ist oder, da er als Sohn aus dem Vater hervor-

seinem Ursprung her doch specifisch von ihnen verschieden. Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die feinen Unterschiede der Logoslehre bei Clemens und Origenes auf die noch abstractere Fassung des Gottesbegriffs, wie sie sich bei jenem findet, zurückzuführen sind. Einen Satz wie Strom. IV 25 156 (ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη) wird man m. E. bei Origenes schwerlich finden. Vgl. Schultz, Gottheit Christi S. 45 ff.

¹ S. Schultz, a. a. O. S. 51 ff. u. Jahrb. f. protest. Theol. I S. 193 ff. 369 ff.

² Es ist sehr bemerkenswerth, dass Origenes περὶ ἀρχῶν I 2 1 bei der Darstellung der Logoslehre von der Person Christi ausgegangen ist, allerdings um sofort diesen Ausgangspunkt zu verlassen: „Primo illud nos oportet scire“, so beginnt jenes Capitel, „quod aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Propter quod videndum primo est, quid sit unigenitus filius dei“.

³ Περὶ ἀρχῶν I 2 2 e.

⁴ Der Ausdruck war dem Origenes wie dem Justin (s. Dial. c. Tryph.) geläufig; s. c. Cels. V 39: Καὶ δεύτερον οὖν λέγωμεν θεόν· ἴστωσαν, ὅτι τὸν δεύτερον θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν, ἢ τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετὴν καὶ τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὐτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων.

⁵ Περὶ ἀρχῶν I 2 13 ist stark von Rufin verfälscht worden. Es muss dort gestanden haben, dass der Sohn zwar ἀγαθός ist, aber nicht, wie der Vater, ἀπαράλλακτως ἀγαθός.

⁶ Selecta in Psalm., Lomm. XIII p. 134; s. auch Fragm. comm. in ep. ad Hebr., Lomm. V p. 299 sq.

gegangen, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist¹. Aber | hervorgegangen wie der Wille aus dem Geist, ist er immer bei Gott gewesen; es gab keine Zeit wo er nicht war², ja selbst dieser Ausdruck ist noch zu schwach. Es wäre eine unwürdige Vorstellung, Gott je ohne seine Weisheit zu denken oder einen Anfang des Zeugens anzunehmen. Auch ist diese Zeugung kein einmaliger Act, sondern sie ist ein von Ewigkeit her fortdauernder: immer wird der Sohn vom Vater erzeugt³. Es ist die Theologie des Origenes, welche Gregorius Thaumaturgus also zusammengefasst hat⁴: εἷς κήριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτηρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἔνεργος, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικὴ, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἀφθαρτος ἀφθάρτου καὶ

¹ L. c.: „Sic et sapientia ex deo procedens, ex ipsa substantia dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines (s. den Eingang der Stelle) manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est, unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhoea vel vapor“. Gegen Herakleon führt Origenes (in Joh. XIII 25, Lomm. II p. 43 sq.) aus, dass wir nicht mit Gott homousios sind: ἐπιστήσωμεν δέ, εἰ μὴ σφόδρα ἐστὶν ἄσεβες ὁμοουσίου τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ θεῷ. Ueber den Sinn von ὁμοούσιος s. Zahn, Marcell S. 11—32. Der Begriff schliesst bestimmt aus, dass die beiden durch denselben verbundenen Subjecte ein verschiedenes Wesen haben, aber er sagt nichts darüber, wie sie zu einem Wesen gelangt sind und in welchem Masse sie es besitzen. Dagegen hebt er in dem Momente die Unterscheidung der Personen auf, in welchem das Wesen mit der einen Person selbst identificirt wird; hier liegt also die unitarische Gefahr vor und konnte nur durch Behauptungen abgewehrt werden. Ein modalistischer Schein fehlt auch bei Origenes in einigen Ausführungen nicht ganz; s. Hom. 8 in Jerem. n. 2: Τὸ μὲν ὑποκείμενον ἓν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων. Umgekehrt ist es auch nur ein Schein, wenn Origenes die Einheit des Vaters und Sohnes (z. B. c. Cels. VIII 12) lediglich auf die Einheit in der Gesinnung und in dem Willen zurückführt. Der ihm gemachte Vorwurf des Ebionitismus ist ganz unberechtigt (s. Pamphili Apol. bei Routh IV p. 367).

² Οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν, de princ. I 29; in Rom. I 5.

³ Περὶ ἀρχῶν I 22—9. Comm. in ep. ad Hebr. Lomm. V p. 296: „Nunquam est, quando filius non fuit. Erat autem non, sicut de aeterna luce diximus, innatus, ne duo principia lucis videamur inducere, sed sicut ingenitae lucis splendor, ipsam illam lucem initium habens ac fontem, natus quidem ex ipsa; sed non erat quando non erat“; s. die zusammenfassende Ausführung in περὶ ἀρχῶν IV 28, wo der Satz sich findet: „hoc autem ipsum, quod dicimus, quia nunquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est etc.“ Ferner s. in Jerem. IX 4 Lomm. XV p. 212: τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἀπαξ γεγέννηται, καὶ οὐχὶ γεννᾶται . . . καὶ αἰεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός u. v. a. St.

⁴ S. Caspari, Quellen Bd. IV S. 10.

ἀθανάτος ἀθανάτου καὶ αἰδῖος αἰδίου. Die Zeugung ist ein unbeschreiblicher Act, der nur in unzureichenden Bildern vorgestellt werden kann; sie ist keine Emanation — der Ausdruck *προβολή* findet sich meines Wissens nicht¹ —, sondern eher als ein innerlich nothwendiger Act des Willens zu bezeichnen, der eben desshalb eine Ausströmung des Wesens ist. Der so entstandene Logos ist aber wirklich ein persönlich subsistirendes Wesen; er ist nicht eine unpersönliche Kraft des Vaters — so scheint es noch | an einigen Stellen bei Clemens —, sondern er ist die „sapientia dei substantialiter subsistens“², „figura expressa substantiae patris“, „virtus altera in sua proprietate subsistens“. Er ist — Origenes beruft sich auf die alten Acta des Paulus — ein „animal vivens“ für sich³, er ist eine andere Person⁴, nämlich die zweite Person der Zahl nach⁵. Aber damit beginnt schon die zweite Gedankenreihe bei Origenes, welche die erste, bisher dargestellte begrenzt. Als besondere Hypostase, welche an Gott ihr *πρῶτον αἴτιον* hat, ist der Sohn *αἰτιατόν*, ferner als die Fülle der Ideen, als der, welcher alle Formen, die wirksam werden sollen, in sich befasst, ist der Sohn kein absolutes simplex mehr wie der Vater⁶. Er ist bereits die erste Stufe des Uebergangs von dem Einen zu dem Vielen, und als der Träger der Weltidee hat sein Wesen eine innere Beziehung zu der Welt, die selbst anfanglos ist⁷. Sobald also das Schema der Causalität angewendet wird — dieses beherrscht aber das System — und die beschränkte Betrachtung des Sohnes im Ver-

¹ Περὶ ἀρχῶν IV 28 ist die „prolatio“ ausdrücklich abgelehnt (siehe auch I 24), ebenso die *conversio partis alicuius substantiae dei in filium* und die *procreatio ex nullis substantibus*.

² L. c. I 22.

³ L. c. I 23.

⁴ De orat. 15: Ἄλλος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ὁ υἱὸς ἐστὶ τοῦ πατρός. Damit soll aber keine halbschlächtig-wesenhafte Gottheit bezeichnet, sondern der persönliche Unterschied markirt sein.

⁵ C. Cels. VIII 12: δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα. Dies ist gegen die Monarchianer in den Commentaren von Origenes häufig betont worden; s. in Joh. X 21 II 6 etc. Der Sohn existirt κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφῇ. Man beachte dass Origenes die spätere Terminologie οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκείμενον, πρόσωπον noch nicht hat. Drei Hypostasen in Joh. II 6, Lomm. I p. 109 und öfters c. Cels.

⁶ In Joh. I 22, Lomm. I p. 41 sq.: ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἐν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά. Der Sohn ist ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ (Lomm. I p. 127).

⁷ S. die Ausführungen zu dem Spruch: „Der Vater ist grösser als ich“, in Joh. XIII 25, Lomm. II p. 45 sq. u. a. a. St. Origenes zeigt hier, dass ihm die Homousie des Sohnes mit dem Vater ebenso eine relative ist, wie die Unveränderlichkeit des Sohnes.

hältniss zum Vater der allgemeinen Betrachtung über die Aufgabe und die Bestimmung des Sohnes weicht, wird der Sohn nicht nur *κτίσμα* und *δημιούργημα* genannt, sondern es erhalten auch alle Aussagen über die Qualität seines Wesens eine Einschränkung. Nicht wird rund irgendwo behauptet, dass die Qualität als eine niedrige und andersartige im Verhältniss zur Qualität Gottes zu denken sei; aber es wird jenen Aussagen dadurch die Spitze abgebrochen, dass behauptet wird, nur für die Welt bestehe die volle Gleichartigkeit zwischen Sohn und Vater: wir haben das Göttliche, das in Christus erschienen ist, als die Manifestation der Gottheit anzuerkennen; aber vom Standpunkte Gottes ist der Sohn die von ihm eingesetzte, ihm untergeordnete Hypostase¹. Der Sohn steht mitten inne zwischen dem ungewordenen Einen und den gewordenen Vielen; sofern Unwandelbarkeit Attribut der Autousie ist, besitzt er sie nicht². Warum Origenes den Logos gerade so fassen musste, wie er ihn gefasst hat, ist offenbar; nur in dieser Fassung leistete der Begriff, was er leisten sollte. Es ist bei der Beschreibung des Wesens des Logos noch immer viel mehr an seine schöpferische, als an seine erlösende Bedeutung gedacht. Weil Origenes zum Zweck der Erlösung schliesslich nur eines Lehrers bedurfte, so konnte er das Wesen und die Aufgabe des Logos entwickeln, ohne an Christus zu denken, dessen Namen er zwar bei den Ausführungen häufig im Munde führt, dessen Person aber in Wahrheit gar nicht für sie in Betracht kommt³.

Nach der Glaubensregel — und nur nach ihr; denn seine Speculation bedurfte eines Geistes neben dem Logos nicht — hat Origenes neben Vater und Sohn auch den Geist gestellt; die Kirche sagt nichts anderes über ihn aus, als dass er diesen an Ehre und Würde gleich sei, und dass er als derselbe sowohl die Propheten als die Apostel inspirirt habe; aber noch sei nicht entschieden, ob er geschaffen oder unerschaffen, und ob er gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht⁴. Origenes selbst hat ihn als die dritte Hypostase zu den beharrlichen göttlichen Wesen gerechnet und ihn demgemäss nach Analogie des Sohnes behandelt, ohne es zu einem eindrucksvollen Beweise für die innere Nothwendigkeit dieser Hypostase zu bringen. Es ist aber der h. Geist durch den Sohn geworden und verhält sich — hier folgte Origenes einer alten Ueberlieferung — zu dem Sohne,

¹ Περὶ ἀρχῶν II 26 ist von Rufin verfälscht; s. Hieron. ep. ad Avitum.

² S. Περὶ ἀρχῶν I 213 (oben S. 623 Anm. 4).

³ Hier hat Athanasius eingesetzt, indem er das Wesen des Logos nach der erlösenden Thätigkeit Christi bestimmt hat.

⁴ S. περὶ ἀρχῶν praef. und dazu die Ansicht des Hermas vom Geist.

wie dieser zu dem Vater, d. h. er ist dem Sohne untergeordnet; er ist das erste Geschöpf vom Vater durch den Sohn¹. Dem entsprechend ist auch quantitativ betrachtet — das ist aber nach Origenes die wichtigste Betrachtungsweise — der Wirkungskreis des Geistes der kleinste; an dem Vater hat alles Seiende sein Princip, der Sohn hat an dem Vernünftigen sein Gebiet, der h. Geist an dem Geheiligten, d. h. an der Kirche: diese hat er zu durchwalten und zu vollenden². Vater, Sohn und Geist bilden eine *τριάς*, der sich Nichts vergleichen darf; an Würde und Ehre sind sie gleich und eine Substanz ist es, die sie besitzen. Wenn Rufin nicht corrigirt hat, so hat Origenes gesagt³: „nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unius divinitatis fons verbo ac ratione sua teneat universa“⁴. Aber wie die Einheit dieser drei im Sinne des Origenes nur deshalb besteht, weil der Vater allein *πηγή τῆς θεότητος* und Princip der beiden anderen Hypostasen ist, so ist in Wahrheit die Trinität keine gleichartige, sondern auf Grund eines „feinen Emanationsbegriffs“ eine in sich abgestufte. Diese Trinität, die noch immer im strengen Sinn Offenbarungstrinität ist, nur dass die Offenbarung zum Wesen Gottes gehört, ist bei Origenes das eigentliche Geheimniss des Glaubens, das Mysterium über alle Mysterien. Es zu verkennen, verräth jüdischen, fleischlichen Sinn oder mindestens die höchste Beschränktheit.

An dem h. Geist haftete bereits stärker als an dem Logos der Begriff des Geschöpfes. Er ist in noch deutlicherer Weise, als selbst der Sohn, der Uebergang zu der Zahl von Ideen und Geistern, die durch den Sohn geschaffen, in Wahrheit die Entfaltung seiner Fülle sind. Sie bilden die nächste Stufe nach dem h. Geiste. Bei der Annahme solcher Wesen, die durch das philosophische System gefordert waren, hat sich Origenes auf die biblische Engellehre berufen, das auch in der Kirche ausdrücklich bekannt werde⁵. Bei Clemens ist sogar noch die Vermischung des Sohnes und Geistes mit den grossen

¹ Περὶ ἀρχῶν I 3. Der h. Geist ist ewig, wird immerfort gehaucht, ist aber ein Geschöpf zu nennen; s. auch in Joh. II 6, Lomm. I p. 109 sq.: τὸ ἄγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο πρεσβυτέρου (logisch) παρ' αὐτοῦ τοῦ λόγου τοῦ γένοντος. Doch ist hier Origenes nicht so sicher wie in der Logoslehre.

² S. περὶ ἀρχῶν I 3 s.—s. Daher sagt Origenes, die Heiden hätten den Vater und Sohn gekannt, nicht aber den h. Geist (de princ. I 3 II 7).

³ L. c. § 7.

⁴ S. Hom. in Num. XII 1, Lomm. X p. 127: „Est haec trium distinctio personarum in patre et filio et spiritu sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura trinitatis.“

⁵ Περὶ ἀρχῶν praef.

Engelgeistern, wenigstens im Sprachgebrauch, nicht ganz fern gehalten¹; Origenes ist hier vorsichtiger gewesen². Die Welt der Geister stellt sich ihm als eine Reihe von geordneten, abgestuften Energien dar, als das creatürlich-Vernünftige. Das Characteristicum derselben ist das Werden, d. h. der Fortschritt (προκοπή)³. Das Werden ist bedingt durch die Freiheit: „omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti declinet“⁴. Wie die Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit für die Gottheit das Characteristische ist, so ist die Freiheit das Characteristische für die geschaffene geistige Creatur⁵. Origenes überschreitet mit dieser These die Annahme der häretischen Gnostiker ebenso sehr wie mit der anderen, dass der creatürliche Geist in keinem Sinn eine portio des göttlichen Geistes sei (weil er wandelbar ist)⁶; aber im letzten Grunde ist die Freiheit nach ihm doch nur die Fähigkeit der geschaffenen Geister, eine Zeit lang sich frei zu bestimmen; sie müssen aber schliesslich sich zum Guten wenden, weil alles Geistige unzerstörbar ist. Sub specie aeternitatis ist also die blosse Mittheilung des Göttlichen an den creatürlichen Geist⁷ keine blosse Mittheilung, und die Frei-

¹ Wie im 2. Jahrh. sowohl bei den ungebildeten Laienchristen als bei den Apologeten Sohn, Geist, Logos, Engel unter Umständen in einander gingen, lehren Hermas, Justin und Athenagoras. Dem Clemens sind allerdings Logos und Geist die einzigen unwandelbaren Wesen neben Gott, aber sofern es eine Reihe ist, die von Gott herabsteigt zu den im Fleische lebenden Menschen, können Momente der Verwandtschaft zwischen Logos und Geist einerseits und den obersten Engeln, die freilich sämmtlich entwicklungsfähig und -bedürftig sind, andererseits nicht fehlen. Daher haben sie auch gewisse Namen und Prädicate gemeinsam, und namentlich in Bezug auf die Theophanien im A. T. bleibt es häufig ungewiss, ob ein hoher Engel oder der Sohn durch den Engel geredet hat; s. die ausführliche Erörterung bei Zahn, Forschungen III S. 98f.

² Περὶ ἀρχῶν I 5.

³ So auch Clemens, s. Zahn, a. a. O.

⁴ Περὶ ἀρχῶν I 52.

⁵ Sie ist natürlich vor der Welt geschaffen, da sie das Spiel der Welt bedingt; s. Comm. in Matth. XV 27, Lomm. III p. 384 sq.

⁶ S. Comm. in Joh. XIII 25, Lomm. II p. 45: man darf den menschlichen Geist nicht für ὁμοούσιος mit dem göttlichen halten. Dasselbe hat schon Clemens ausdrücklich gelehrt; s. Strom. II 16 74: ὁ θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν ὡς οἱ τῶν αἰρέσεων κτίσται θελοῦσιν. Adumbr. p. 91 (ed. Zahn). Das schliesst nicht aus, dass Gott und die Seelen quodammodo eine Substanz haben.

⁷ So lehren Clemens und Origenes und lehnten jede natürliche, substantielle Gutheit des creatürlichen Geistes ab; wäre sie wesenhaft, so wären jene Geister unwandelbar.

heit ist keine Freiheit, sondern die strenge Nothwendigkeit des geschaffenen Geistes, sich zu entwickeln, erscheint nur als Freiheit. Doch diese Consequenz hat Origenes selbst nicht gezogen, vielmehr den Freiheitsbegriff der *naturae rationabiles* im Sinne der *possibilitas utriusque* Allem zu Grunde gelegt und aus der Freiheit den Kosmos, wie er ist, zu verstehen gesucht. Zu den *naturae rationabiles*, die verschiedene *species* und *ordines* haben, gehören auch die menschlichen Seelen. Sie alle sind von Ewigkeit her geschaffen; denn Gott wäre nicht allmächtig, wenn er nicht immer Alles hervorgebracht hätte¹; sie sind von ihrem Ursprung her gleich; denn ihre ursprüngliche Gemeinschaft mit dem Logos lässt keine Verschiedenheit zu²; aber andererseits haben sie verschiedene Aufgaben erhalten und ihre Entwicklung ist demgemäss eine verschiedene. Sie alle sind, sofern sie wandelbare Geister sind, schon mit einer Art von Körperlichkeit behaftet³; denn nur die Gottheit ist ganz ohne Körper. In der Endlichkeit, d. h. dem Geschaffensein, ist das Moment der Materialität mitgesetzt, sowohl für die Engel als für die menschlichen Seelen⁴. Origenes hat nun — und das zu erkennen, ist von ausserordentlicher Wichtigkeit — darüber gar nicht speculirt, wie sich die

¹ Περὶ ἀρχῶν I 2 10: „Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo, ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint, in quos exerceat potentatum, et deo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est“. (So hatte schon jener Hermogenes argumentirt, gegen welchen Tertullian geschrieben hat). „Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est.“ Gott würde also, heisst es im Folgenden, eine *προκοπή* erleiden, und damit wäre er als ein endliches Wesen erwiesen. III 5 s.

² Περὶ ἀρχῶν I 8.

³ Allein bereits hier denkt Origenes an die zeitweilige Fehlentwicklung, resp. an das Werden, s. περὶ ἀρχῶν I 7. An sich sind auch die geschaffenen Geister immateriell, freilich nicht in dem Sinn wie Gott es ist, der nie Materielles an sich ziehen kann.

⁴ Engel, Ideen (s. Phot. Biblioth. 109) und menschliche Seelen gehören auf das Engste zusammen, sowohl nach Clemens und Origenes, als auch schon nach Pantänus (s. Clem., eclog. 56 57); so wurde denn auch gelehrt, dass die Menschen Engel werden (s. Clem., Strom. VI 13 107). Zu den Engeln gehören aber auch — echt griechisch — die Gestirne, über welche περὶ ἀρχ. I 7 ausführlich gehandelt ist. Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen ist von Clemens in der Hypotyp. wahrscheinlich — zusammen mit der Lehre von der Seelenwanderung (Phot. Biblioth. 109) — vorgetragen worden; in den uns erhaltenen Adumbrat. ist sie aber bestritten, und in den Strom. findet sie sich nicht VI 16 1 sq.

Geisterwelt in idealer Weise hätte entwickeln können; er kennt eine ideale Entwicklung für Alle überhaupt nicht und fasst sie nicht einmal als eine Möglichkeit in's Auge; vielmehr sobald er von den *naturae rationabiles* spricht, spricht er bereits sofort von dem Abfall, dem Werden, den Verschiedenheiten. Er betrachtet sie lediglich in den gegebenen Zuständen, in denen sie sich befinden (s. die Ausführung *περι ἀρχῶν* II 9 2).

Die Lehre vom Abfall und den Folgen desselben. Alle geschaffenen Geister müssen sich entwickeln. Wenn sie sich entwickelt haben, gelangen sie zur Vollendung und machen neuen Ordnungen und Welten Platz¹. Indem sie ihre Freiheit gebrauchen, stellt sich aber bei den Geistern Ungehorsam, Erschlaffung, Trägheit und Verfehlung in unendlich mannigfaltiger Weise ein². Die Geister zu zügeln und zu läutern, dazu ist die Sinnenwelt von Gott erschaffen worden³. Sie ist also ein von der Weisheit Gottes durchwalteter und harmonisch geordneter Läuterungsort⁴. Die Geisterwelt hat je nach dem Grade ihrer Entfernung von Gott eine verschiedene Materialität erhalten. Die obersten Geister, welche wesentlich im Guten beharrt haben, indess auch noch der Restitution bedürfen, leiten die Welt, sind Diener Gottes (*ἄγγελοι*) und haben ganz feine Körper in Kugelgestalt (Gestirne); die im Abfall fortgeschrittenen Geister (die Geister der Menschen) sind in sinnliche Körper gebannt; die Geister, welche

¹ Phot. Biblioth. 109: Κλήμης πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. Aus den Strom. ist das nicht zu belegen. Orig., *περι ἀρχῶν* II 3.

² *Περι ἀρχῶν* I 5 und das ganze 3. Buch. Der Fall ist ein vorzeitlicher.

³ Die Annahme einer unerschaffenen Materie hat Origenes bestimmt verworfen (*περι ἀρχῶν* II 1 2). Dagegen soll Clemens in den Hypotyposen sie gelehrt haben (Phot., l. c.: ὕλην ἄχρονον δοξάζει); aus den Strom. lässt sich das nicht ersehen, ja VI 16¹⁴⁷ hat er die Ansicht von der Unerzeugtheit der Welt scharf bekämpft. Die Uebereinstimmung zwischen Plato und Moses in der Schöpfungslehre hat er betont (Strom. II 16⁷⁴ gehört nicht hierher). Nach Origenes ist die Materie qualitätslos und kann die verschiedenartigsten Eigenthümlichkeiten annehmen (s. z. B. c. Cels. III 41).

⁴ Diese Auffassung hat Anlass gegeben, das origenistische System mit dem Buddhismus zu vergleichen. Sehr schön Bigg (p. 193): „Creation, as the word is commonly understood, was in Origen's views not the beginning, but an intermediate phase in human history. Aeons rolled away before this world was made; aeons upon aeons, days, weeks, months and years, sabbatical years, jubilee years of aeons will run their course, before the end is attained. The one fixed point in this gigantic drama is the end, for this alone has been clearly revealed, „God shall be all in all.“ Richtig macht Bigg auch darauf aufmerksam, dass Rom. 8 und I Cor. 15 für Origenes die Schlüssel gewesen sind zur Lösung der Probleme, welche die Creatur bietet.

sich gegen Gott entschieden haben, haben unbeschreiblich hässliche, wenn auch nicht sichtbare, tiefdunkle Körper erhalten. Die Menschen stehen also zwischen den Engeln und den Dämonen, und beide suchen die Menschen zu bestimmen. Der sittliche Kampf, den der Mensch in sich selber auszukämpfen hat, wird durch die Dämonen erschwert, durch die Engel erleichtert¹; | denn überall und in jedem Moment wirken diese geistigen Mächte in die Welt, sowohl in die physische als in die geistige, ein. Alles aber steht unter der Zulassung der göttlichen Güte und schliesslich auch unter der göttlichen Vorsehung und Leitung, wenn sich diese auch an der Freiheit eine Schranke gesetzt hat². Das Böse aber — das ist der grosse Optimismus des Origenes — kann schliesslich nicht siegen: wie es nichts Ewiges ist, so ist es im Grunde auch nichts Wirkliches; es ist ein οὐκ ὄν und ἀνυπόστατον³. Eben darum muss die Entfernung der Geister von Gott schliesslich aufhören; selbst der Teufel, der ja in seinem Sein von Gott gewollt ist, kann nicht immer Teufel bleiben. Die Geister müssen zu Gott zurück, und in diesem Momente hört auch die materielle Welt, die nur ein Zwischen-Eingekommenes ist, auf⁴.

¹ Die volksthümliche Vorstellung von den Dämonen und Engeln ist von Origenes in umfassendster Weise in Geltung gesetzt und beherrscht seine ganze Betrachtung des gegenwärtigen Weltlaufes; s. *περὶ ἀρχῶν* III 2 und zahlreiche Stellen in den Commentaren und Homilien, in denen er die verwandten Betrachtungen der Hellenen sowie des Hermas und Barnabas gutheisst. Die Geister steigen auf und nieder; jeder Mensch hat seinen Schutzgeist, und die höheren Geister unterstützen die niederen (*περὶ ἀχρ.* I 6). Demgemäss sind sie auch zu verehren (*θεραπεύεσθαι*); doch ist solches Verehren, wie es einem Gabriel, Michael u. s. w. gebührt, weit von der Anbetung Gottes verschieden (c. Cels. VIII 13).

² Clemens hat eine eigene Schrift *περὶ προνοίας* geschrieben (s. Zahn, *Forschungen* III S. 39 ff.) und ausführlich in den *Strom.* von ihr gehandelt; s. *Orig. περὶ ἀχρ.* III 1; *de orat.* 6 etc. Auch das Böse steht unter der göttlichen Leitung; s. Clem., *Strom.* I 17 81—87 IV 12 88 sq. *Orig., Hom. in Num.* XIV, Lomm. X p. 163: „Nihil otiosum, nihil inane est apud deum, quia sive bono proposito hominis utitur ad bona sive malo ad necessaria.“ In ganz antiker Weise hat jedoch Origenes den Vorsehungsglauben hie und da eingeschränkt (s. c. Cels. IV 74).

³ *Περὶ ἀρχῶν* II 9 2: „Recedere a bono, non aliud est quam effici in malo. Ceterum namque est, malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret.“ In der Stelle in *Johann.* II 7, Lomm. I p. 115 findet sich eine eingehende Ausführung über das Böse als ἀνυπόστατον und das τὰ πονηρά — μὴ ὄντα seien.

⁴ *Περὶ ἀρχῶν* I 5 3 III 6. Der Teufel ist der oberste der abgefallenen Engel (c. Cels. IV 65); als vernünftiges Wesen ist er Gottes Geschöpf (l. c. und in *Joh.* II 7, Lomm. I. c.).

Nach dieser Auffassung gestaltet sich die Lehre vom Menschen — er ist in der Betrachtung des Origenes nicht mehr in dem Grade wie bei den übrigen Vätern der alleinige Zielpunkt der Schöpfung¹ | — also: den Kern des Menschen bildet die vernünftige Seele, die aus der oberen Welt gefallen ist. Sie ist durch die animalische Seele mit der Leiblichkeit verbunden. Origenes ist also Trichotomiker, und zwar erstlich, weil Plato es ist und Origenes sich in Bezug auf die Ueberlieferung immer der complicirtesten Betrachtung angeschlossen hat, zweitens weil die Vernunftseele an sich nicht Princip der widergöttlichen Action sein kann, für diese Action aber doch ein relativ-Geistiges nachgewiesen werden muss. Allerdings findet sich bei Origenes auch die Betrachtung, dass im Menschen der Geist selbst zur Seele erkaltet, gleichsam in Seele verwandelt sei; aber die Amphibolie hier ist nothwendig, weil einerseits der Geist des Menschen sich widergöttlich bestimmt haben soll, andererseits das Vernünftige und Freie in dem Menschen als ein intact bleibendes nachgewiesen werden muss². Der Kampf des Menschen besteht in dem Streben der in seiner Constitution gesetzten Factoren, die Herrschaft über die Actionssphäre zu gewinnen. Siegt der Mensch in diesem Kampfe, so gelangt er zu der Aehnlichkeit mit Gott; das Ebenbild Gottes trägt er unverlierbar in dem unzerstörbaren, vernünftigen und darum unsterblichen Geiste³. Der Sieg bedeutet aber nichts anderes als die

¹ Origenes hat gegen Celsus' Angriffe auf die im Menschen gipfelnde Teleologie diese vertheidigt; aber seine Annahme, dass die Menschengeister nur ein Theil der allgemeinen Geisterwelt sind, steht factisch der Ansicht des Celsus ganz nahe. Uebersieht man die Anlage des Werkes *περὶ ἀρχῶν*, so bemerkt man leicht, dass dem Origenes die Menschheit lediglich ein Moment im Kosmos gewesen ist.

² Die Trichotomie auch bei Clemens; s. Paedag. III 11; Strom. V 14⁹⁴ VI 16¹³⁴ (ganz nach Plato). Origenes, der sie in allen Hauptschriften bezeugt hat, nennt das Vernünftige bald Geist, bald *ψυχὴ λογικὴ*, bald unterscheidet er an der einen Seele zwei Theile; natürlich will er auch die Psychologie aus den h. Schriften ermitteln. Das Eigenthümlichste seiner Speculation besteht darin, dass er annimmt, der menschliche Geist als gefallener Geist sei gleichsam Seele geworden und könne sich von diesem Zustande aus theils wiederum zum Geist, theils in's Fleisch entwickeln (s. *περὶ ἀρχῶν* III 41 sq. II 81—5). Durch seine Lehre von der Präexistenz der Seelen hat Origenes sowohl die creatianische als die traducianische Hypothese vom Ursprung der Seele ausgeschlossen.

³ Clemens (s. Strom. II 22¹³¹) giebt als Meinung einiger christlicher Lehrer: τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν. Orig. c. Cels. IV 30: ἐποίησε δ' ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ καθ' ὁμοίωσιν ἤδη.

Besiegung der Triebe und Leidenschaften¹. Bei dem Kampfe unterstützt Gott wohl — denn nichts Gutes ist ohne Gott² —, so jedoch, dass die Freiheit nicht | beeinträchtigt wird. Nach dieser Auffassung ist für die gefallenen Geister die Sünde etwas Nothwendiges; alle Menschen finden sich als Sünder vor und sind Sünder; denn sie sind bereits Sünder gewesen³. Die Sünde liegt in dem ganzen irdischen Zustand des Menschen begründet; sie ist die Schwäche und der Irrthum des von seinem Ursprung abgetrennten Geistes⁴. Der Freiheitsgedanke soll zwar immerfort den Schuldcharakter der Sünde gewährleisten; aber in Wahrheit wird er zum Schein⁵; gegen die Constitution des Menschen und die in der menschlichen Gesellschaft fortgepflanzte sündige Gewohnheit kommt er nicht auf⁶. Zuerst müssen Alle Sünder sein⁷; das ist ein Verhängniss nicht anders wie

¹ Dies folgt aus der psychologischen Grundanschauung und wird häufig betont. Man muss die σωφροσύνη gewinnen.

² Dies wird durchweg betont; die Güte Gottes zeigt sich erstens darin, dass er der Creatur Vernunft und Freiheit gegeben, zweitens in unterstützenden Leistungen, die aber die Freiheit nicht gefährden. Clem., Strom. VI 12 98 ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.

³ S. oben S. 613f. u. 630 n. 2. Die allgemeine Sündhaftigkeit ist von Origenes in den stärksten Ausdrücken immer wieder betont worden; c. Cels. III 61—66 VII 50. Clem., Paed. III 12 98: τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον.

⁴ S. Clem., Strom. VII 16 101: μυρίων τοῦν ὄντων κατ' ἀριθμὸν ἃ πράσσουν ἄνθρωποι, σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, ἄγνοια καὶ ἀσθένεια, ἅμφω δὲ ἐφ' ἡμῖν, τῶν μῆτε ἐθελόντων μαρθάνειν μῆτε αὐτῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν. Dem entsprechen zwei Heilmittel (102): ἡ γνῶσις τε καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργῆς ἀπόδειξις und ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις ἐκ πίστεώς τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη, oder anders ausgedrückt: ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονικὴ und ἡ πράξις, die zur vollkommenen Liebe führen.

⁵ Durch den hier und dort sich findenden Erwählungsgedanken erscheint die Freiheit nicht beeinträchtigt; denn er wird nicht durchgeführt. Clem., Strom. VI 9 76 heisst es vom Freunde Gottes, dem wahren Gnostiker, dass ihn Gott vor Grundlegung der Welt zur Sohnschaft bestimmt habe (προώρισεν); s. VII 17 107.

⁶ C. Cels. III 69.

⁷ Es gilt Beides: die Menschen haben die gleiche Freiheit wie Adam, und sie haben die gleichen bösen Triebe. Uebrigens hat Origenes die Geschichte Adam's symbolisch gefasst; s. c. Cels. IV 40; περὶ ἀρχῶν IV 16; in Levit. hom. VI 2. In seinen späteren Schriften, nachdem er in Cäsarea die Praxis der Kindertaufe vorgefunden und sie als apostolisch zu beurtheilen sich abgewonnen hatte, hat er eine Art von Erbsünde auch von Adam her angenommen und seiner Vorstellung von dem präexistenten Fall hinzugefügt. Auch hat er schon, wie Augustin, in dem Beischlaf an sich eine Befleckung vermuthet; s. in Rom. V 9 VII 4, in Levit. hom. VIII 3, in Num. hom. 2 (Bigg p. 202f.).

das Todesverhängniss, welches mit der sinnlichen Natur des Menschen nothwendig gesetzt ist¹.

Die Lehre von der Erlösung und Wiederherstellung. Im Sinne des Clemens und Origenes gilt sowohl der Satz: *ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι*, als auch der andere, dass kein Geist selig werden kann, der nicht mit dem Logos in Gemeinschaft tritt und sich von ihm belehren lässt². Ferner aber gilt der Satz, dass der Logos durch verschiedene Stufen der offenbarenden Thätigkeit hindurch (Naturgesetz, mosaisches Gesetz) sich vollständig und Allen zugänglich in dem Evangelium offenbart hat, so dass aus dieser Offenbarung allen Menschen, so verschieden ihre Fähigkeiten auch sein mögen, Erlösung und Seligkeit zu Theil wird. Endlich wird angenommen, dass nicht nur die Menschen, sondern alle geistigen Creaturen von den strahlenden Himmelsgeistern ab bis hinunter zu den dunklen Dämonen der Erlösung fähig und bedürftig sind, dass es aber für die höchste Stufe, für die „geistliche Kirche“, ein ewiges Evangelium giebt, welches sich zu dem schriftlichen Evangelium verhält, wie dieses zum Gesetz; dieses ewige Evangelium enthüllt die obersten Absichten Gottes erst vollständig und liegt in den h. Schriften verborgen³. Aus diesen Momenten setzt sich die Lehre des Origenes von der Offenbarung im Allgemeinen und von Christus im Besonderen zusammen⁴. Ihre Voraussetzung ist das Seufzen der Creatur und der grosse Kampf, der namentlich auf der Erde in der Menschenbrust gekämpft wird zwischen den Engeln und den Dämonen, den Tugenden und Lastern, der Erkenntniss und Leidenschaft, die um den Menschen ringen. Der Mensch muss siegen und kann doch nicht ohne Hülfe siegen. Aber die Hülfe hat nie gefehlt. Von Anfang an hat der Logos sich offenbart. Was Origenes über die vorbereitende Erlösungsgeschichte gelehrt hat, ruht auf den Lehren der Apologeten, nur ist Alles viel lebensvoller gestaltet, und es fehlen auch Einflüsse seitens der häretischen Gnosis nicht. Reine Geister hat der Logos zu den Menschen gesandt, die

¹ Dennoch nimmt Origenes an, dass einige Seelen nicht um ihrer eigenen Sünden willen, sondern um den anderen zu nützen, mit Fleisch bekleidet sind; s. in Joh. XIII 43 ad fin. II 24 25; in Mth. XII 30.

² Die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade hat Origenes wiederholt stark betont.

³ S. darüber Bigg p. 207 ff. 223 f. Origenes ist der Vater Joachim's und aller Spiritualen.

⁴ S. Knittel, Orig. Lehre von der Menschwerdung (Tüb. Theol. Quartalschr. 1872). Ramers, Orig. Lehre v. d. Auferst. d. Fleisches 1851. Schultz, Gottheit Christi S. 51—62.

für ihre Person die Einkleidung in Leiber nicht verdient haben, um die Kämpfenden zu unterstützen und die Erkenntniss zu vermehren — die Propheten. Ein ganzes Volk hat sich der Logos erwählt, um die Erlösung vorzubereiten und bei allen Menschen hat er sich offenbart. Aber alle diese Unternehmungen führten noch nicht zum Ziele. Der Logos selbst musste erscheinen und die Menschen zurückführen. Aber gemäss der Verschiedenheit der Geister und namentlich der Menschen musste das erlösende Werk des erscheinenden | Logos complicirt sein. Er musste — hier ist Origenes unstreitig von der Betrachtung Valentin's abhängig — den Einen wirklich den Sieg über die Dämonen und die Sünde zeigen, musste als der „Gottmensch“ ein Opfer bringen, das die Sühne der Sünde darstellte, musste ein Lösegeld zahlen, das der Herrschaft des Teufels über die Seelen ein Ende bereitete — kurz er musste eine sichtbare und Allen verständliche Erlösung bringen¹. | Den Anderen aber musste er als der

¹ In dieser Hinsicht findet man bei Origenes die nämlichen Ausführungen wie bei Irenäus und Tertullian sowie bei den Valentinianern, sofern sie die Erlösung, wie sie für die Psychiker nothwendig ist, schildern. Nur ist auch hier bei ihm Alles viel reichhaltiger, weil er die h. Schriften noch viel mehr ausgebeutet hat als Jene, und weil er keine volksthümliche Auffassung, die irgend einen moralischen Werth zu haben schien, bei Seite gelassen hat. Demgemäss hat er Betrachtungen über den Heilswerth und die Bedeutung des Kreuzestodes Christi in einer Vielseitigkeit und Ausführlichkeit angestellt, wie kein Theologe vor ihm. Er ist, wie auch Bigg richtig gesehen hat (p. 209 ff.), der erste Theologe nach Paulus in der Kirche gewesen, der eine ausgeführte Theologie der Opfer gegeben hat. Die wichtigsten seiner Betrachtungen seien hier genannt: 1) Der Kreuzestod sammt Auferstehung kommt in Betracht als realer, erkennbarer Sieg über die Dämonen, sofern Christus (Col 2 14) seine Feinde in ihrer Ohnmacht zur Schau gestellt hat (sehr häufig), 2) der Kreuzestod kommt in Betracht als ein Gott dargebrachtes Sühnopfer. Hier hat Origenes ausgeführt, dass alle Sünden der Sühne bedürfen, und dass umgekehrt jedes unschuldige Blut dem Werthe dessen gemäss, der sein Leben lässt, eine grössere oder geringere Bedeutung hat, 3) der Tod Christi hat demnach auch eine stellvertretende Bedeutung (s. zu diesen beiden Auffassungen die Schrift Exhort. ad martyr., ferner c. Cels. VII 17 I 31; in Rom t. III 7 8, Lomm. VI p. 196—216 etc.), 4) der Tod Christi kommt in Betracht als ein dem Teufel gezahltes Lösegeld. Diese Ansicht muss z. Z. des Origenes verbreitet gewesen sein — sie liegt der populären Auffassung sehr nahe und wurde durch marcionitische Thesen noch unterstützt. Origenes hat auch sie acceptirt und sie mit der Vorstellung von einem dem Teufel gespielten Betrug verbunden, die sich zuerst bei den Basilidianern findet: durch die gelungene Verführung hat der Teufel ein Recht an die Menschen erlangt. Dies Recht kann nicht zerstört, sondern nur abgelöst werden. Gott bietet dem Teufel die Seele Christi für die Seelen der Menschen. Dieser Tauschvorschlag war aber ein unredlicher, da Gott wusste, dass der Teufel die Seele Christi nicht festhalten konnte, weil eine sündlose Seele ihm

göttliche Lehrer und Hierurg die Tiefen der Erkenntniss aufschliessen und ihnen eben damit ein neues Lebensprincip bringen, so dass sie nun an seinem Leben Theil hätten und verweht mit dem göttlichen Wesen selbst göttlich würden. Hier wie dort ist die Rückführung in die Gemeinschaft mit Gott das Ziel; aber wie sich dieselbe auf der niederen Stufe durch Glauben und sichere Ueberzeugung von der Thatsächlichkeit eines geschichtlichen Factums — des erlösenden Todes Christi — vollzieht, so vollzieht sie sich auf der höheren Stufe durch Erkenntniss und Liebe, die über den Gekreuzigten hinaufstrebend das ewige Wesen des Logos, wie er es als der Lehrer in dem ewigen Evangelium erschlossen hat, umfasst¹. Was die Gnostiker

Qualen bereiten musste. Der Teufel ging auf den Handel ein, und war der Betrogene. Christus kam nicht in die Gewalt von Tod und Teufel, sondern überwand Beide. Diese Theorie, die Origenes an verschiedenen Orten etwas verschieden vorgetragen hat (s. Exhort. ad marty. 12; in Mtth. t. XVI 8, Lomm. IV p. 27; t. XII 28, Lomm. III p. 175; t. XIII 8 9, Lomm. III p. 224—229; in Rom. II 13, Lomm. VI p. 139 sq. etc.) bezeugt ganz besonders deutlich die conservative Art des Origenes, der keinen Gedanken einfach preisgeben wollte; allerdings zeigt sie zugleich, wie unsicher Origenes gewesen ist, wenn er sich im Gebiete der Psychiker bewegt hat, in Bezug auf die Anwendbarkeit volksthümlicher Vorstellungen. Man hat sich hier an den antiken Gedanken zu erinnern, dass man dem Feinde gegenüber nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet ist. 5) Christus, der fleischgewordene Gott, kommt in Betracht als Hoherpriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen (s. de orat. 10 15). Alle die genannten Auffassungen vom Werke Christi hat Origenes übrigens so entwickelt, dass aus ihnen die Menschheit und die Gottheit Christi folgt. Er bewegt sich auch hierbei in der Vorstellungsweise des Irenäus. Endlich sei erinnert, dass der Weissagungsbeweis von Origenes in ungeschwächter Kraft erhalten worden ist, und dass auch für ihn nicht selten das: „Es ist geschrieben“, ausreichende Instanz gewesen ist (s. z. B. c. Cels. II 37). Doch hat er andererseits eine Betrachtungsweise im Hintergrund, welche die Bedeutung von Wunder und Weissagungen erheblich abschwächt. Im Allgemeinen muss man sagen, dass Origenes eine Fülle antiker (heidnischer) Vorstellungen in Bezug auf Sühne und Erlösung in die Kirche einzuschleppen geholfen hat, indem er überall irgend eine Bibelstelle fand, an die er sie anknüpfte. So bestimmt er den Polytheismus ablehnte, so wenig er mit Leuten zu thun haben wollte, welche erklärten: εὐσεβέστεροί ἐσμεν καὶ θεὸν καὶ τὰ ἀγάλματα σέβοντες (Clemens Rom., Hom. XI 12), so stark ist er doch an der Einschleppung des polytheistischen Apparats in die Kirche theilhaftig (s. auch wie er den Engel- und Heroendienst verstärkt hat).

¹ Dass Christus, der Gekreuzigte, den Vollkommenen nicht gilt, darüber s. oben S. 612 n. 2. Nur der Lehrer kommt in Betracht: Lehrer und Mystagog gehören aber für Clemens und Origenes ebenso zusammen, wie für die meisten Gnostiker: das Christenthum ist μάθησις und μυσταγωγία, und es ist das Eine, weil es das Andere ist. Aber letztlich hat das Christenthum auf allen Stufen den gleichen Zweck, nämlich mit Gott zu vereinigen und die Menschen zu vergöttlichen; s. c. Cels. III 28: Ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν καταβάσαν εἰς ἀνθρωπίνην φύσιν

nur als mehr oder weniger werthvollen Schein haben gelten lassen — das geschichtliche Werk Christi —, das ist dem Origenes kein Schein gewesen, sondern Wahrheit. Aber es war ihm nicht die Wahrheit — hierin ist er mit den Gnostikern einig —, sondern eine Wahrheit, über welcher eine höhere liegt. Jenes geschichtliche Werk Christi ist wirklich gewesen; es ist auch für die beschränkteren Menschen unumgänglich, für die Vollkommenen nicht gleichgiltig; aber der vollkommene Mensch hat es für sein persönliches Leben nicht mehr nöthig. So hat Origenes auch hier wiederum das Conträre zu vermitteln verstanden und damit die | Thesen der Gnostiker sowohl wie der Kirchenleute anerkannt und überboten, vermittelt und vereinigt. Zweck und Ziel der Erlösung sind für Alle die gleichen: Rückführung des geschaffenen Geistes zu Gott, Theilnahme an dem göttlichen Leben. Sofern die Geschichte ein Kampf von Geistern und Dämonen ist, ist der Kreuzestod Christi der Wendepunkt der Geschichte, und bis in die Himmel und in die Hölle erstrecken sich seine Wirkungen¹.

Auf Grund dieser Auffassung der Erlösung hat Origenes die Vorstellung von Christus ausgebildet. Indem er in Christus den Erlöser erkannt hat, musste dieser Christus, der Gottmensch, so vielseitig sein, wie es die Erlösung ist. Nur auf Grund der ausbündigen Kunst der Vermittelungen und mit Hilfe jener phantastischen Vorstellung, die ein reales Wesen dem anderen innewohnen lässt, konnte es scheinbar gelingen, eine einheitliche Person vorzustellen, die in Wahrheit keine Person mehr ist, sondern das Symbol der Erlösungen. Dass aber ein so scharfsinniger Denker vor dem Monstrum nicht zurückgeschreckt ist, das seine Speculation erzeugt hat, liegt letztlich darin, dass eben diese Speculation ihm das Mittel bot, alles das, was über Christus ausgesagt war, wieder aufzuheben und sich auf den Gedanken des göttlichen Lehrers als auf den höchsten zurückzuziehen. Die ganze „Menschheit“ des Erlösers mitsammt ihrer Geschichte fällt vor den Augen des Vollkommenen schliesslich ab; übrig bleibt das Princip, die durch Christus kund und erkennbar gewordene göttliche

καὶ εἰς ἀνθρωπίνας περιστάσεις δύναμιν, καὶ ἀναλαβοῦσαν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπινον, ἑώραν ἐκ τοῦ πιστεύεσθαι μετὰ τῶν θειοτέρων συμβαλλομένην εἰς σωτηρίαν τοῖς πιστεύουσιν ὁρώσιν, ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἐν' ἣ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν.

¹ Von hier erklärt sich auch besonders deutlich die Abneigung des Origenes gegen die urchristliche Eschatologie. Ihm sind die Dämonen durch das Werk Christi bereits besiegt. Dass diese Auffassung für seine Stimmung und die Politik von höchster Bedeutung sein musste, sei nur angedeutet.

Vernunft. Der Vollkommene — das gilt auch für den vollkommenen Gnostiker des Clemens — kennt also keine „Christologie“, sondern nur eine Einwohnung des Logos in Jesus Christus, von welcher her die Einwohnungen eben dieses Logos in den Menschen ihren Anfang genommen haben. Für den Gnostiker ist die Frage nach der Gottheit Christi so wenig eine Frage wie die nach der Menschheit; jene nicht, weil die von oben nach unten gehende Speculation den Logos bereits kennt und weiss, dass er in Christus vollkommen fassbar geworden ist, diese nicht, weil die Menschheit etwas gleichgiltiges ist, die Form, in der sich der Logos erkennbar gemacht hat. Aber für den noch nicht vollendeten Christen ist sowohl die Gottheit als die Menschheit Christi ein Problem, und der Vollkommene hat die Pflicht, dieses Problem zu lösen, darzustellen und die Lösung nach links und rechts | vor Irrthümern zu schützen. Die Irrthümer sind aber schon dem Origenes der gnostische Doketismus einerseits, die „ebionitische“ Ansicht andererseits¹. Demgemäss hat Origenes also gelehrt: der Logos als reiner, unwandelbarer Geist konnte sich nicht mit der Materie verbinden, da sie als $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ihn depotenzirt hätte. Es bedurfte einer Vermittelung. Der Logos hat sich nicht mit dem Leibe, sondern mit einer Seele verbunden und nur durch die Seele mit dem Leib. Diese Seele war eine reine; sie war ein geschaffener Geist, der niemals von Gott abgefallen, sondern stets in Gehorsam ihm treu geblieben war und der sich zur Seele bestimmt hatte, um den Absichten der Erlösung zu dienen. Diese Seele war also immer schon dem Logos zugethan und hatte die Gemeinschaft mit ihm nie aufgegeben. Sie wurde vom Logos zum Zweck der Menschwerdung ausersehen und zwar wegen ihrer sittlichen Würdigkeit. Der Logos verband sich

¹ Noch Clemens hat doketische Ansichten ohne Cautelen vertreten; Photius (Biblioth. 109) wirft ihm dieselben vor ($\mu\eta\ \sigma\alpha\rho\kappa\omega\theta\eta\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$), und sie lassen sich beweisen aus Adumbrat. p. 87 (ed. Zahn): „fertur in traditionibus — nämlich in den Acten des Leucius —, quoniam Johannes ipsum corpus (Christi), quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui prae-buisse discipuli“, sowie aus Strom. VI 9 71 und III 7 59. Dass Clemens VII 17 108 die Doketen verworfen hat, kommt nicht in Betracht, ebensowenig, dass er hier und dort ausdrücklich Jesus einen Menschen genannt und von seinem Fleische gesprochen hat (Paed. II 2 32; Protrept. X 110). Dieser Lehrer hat sich eben noch dem alten, ganz naiven Doketismus angeschlossen, der nur die Sinnfälligkeit des Leibes Christi zugestand. Ausdrücklich hat Clemens erklärt, dass Jesus weder Schmerz noch Unlust noch Affecte gekannt und Nahrung nur zu sich genommen habe, um — die Doketen zu widerlegen (Strom. VI 9 71). Demgegenüber ist der Doketismus bei Origenes durchweg abgeschwächt; s. Bigg, p. 191.

mit ihr auf das Innigste; aber diese Verbindung, obgleich sie für eine geheimnissvoll-wirkliche zu erachten ist, ist doch fort und fort nur durch die unablässige Willensbewegung der Seele auf den Logos hin perfect. So hat denn auch keine Vermischung stattgefunden, vielmehr bleibt der Logos in seiner Apathie, und nur die Seele hungert und dürstet, kämpft und leidet. Sie erscheint auch hierin als eine wahrhaft menschliche Seele, und ebenso ist der Leib zwar ein sündloser, unbefleckter, wie er denn aus einer Jungfrau genommen ist, aber ein menschlicher. Diese Menschlichkeit des Leibes schliesst jedoch nicht aus, dass er alle möglichen Qualitäten annehmen konnte, die der Logos ihm geben wollte; denn die Materie ist an sich qualitätslos. Der Logos hat seinem Leibe in jedem Augenblick die Gestalt zu geben vermocht, deren er bedurfte, um auf die verschiedenartigen Menschen den richtigen Eindruck zu machen. Der Logos war auch nicht in der Seele und in dem Leibe Christi eingeschlossen, vielmehr wirkte er überall wie vorher und vereinigte sich wie früher mit allen Seelen, die sich ihm öffneten. Aber mit keiner wurde die Verbindung so innig, wie mit der Seele und demgemäss auch mit dem Fleische Jesu. Der Logos verklärte und vergöttlichte stufenweise während seines irdischen Lebens die Seele und diese den Leib. Origenes wusste die verschiedenen Functionen und Prädicate des menschengewordenen Logos so zu arrangiren, dass sie eine Stufenleiter bildeten, in deren Erkenntniss der Gläubige successive fortschreitet. Aber Alles ist in Christus auf's Engste mit einander verbunden; diese Verbindung (*κοινωνία, ἔνωσις, ἀνάκρασις*) war eine so innige, dass die h. Schrift den geschaffenen Menschen Jesus Gottes Sohn und andererseits den Gottessohn den Menschensohn genannt hat. Nach der Auferstehung und Himmelfahrt erscheint der ganze Mensch Jesus in Geist verwandelt, ist ganz und gar in die Gottheit aufgenommen, und ist so derselbe mit dem Logos¹. In dieser Auffassung kann man versucht

¹ S. die ausführliche Darstellung bei Thomasius, Origenes S. 203ff. Die Hauptstellen für die Seele Jesu sind de princ. II 6 IV 31; c. Cels. II 9 20—25. Socrates (h. e. III 7) sagt, dass die Ueberzeugung, Jesus habe eine menschliche Seele gehabt, auf einer *μοστικῇ παράδοσις* der Kirche beruhe und nicht erst von Origenes aufgebracht sei. Das Problem selbst, Christus als realen *θεάνθρωπος* zu fassen, im Unterschied von allen Menschen, die nur nach Massgabe ihrer Verdienste den Logos einwohnend besitzen, ist von Origenes häufig scharf formulirt worden; s. *περὶ ἀρχῶν* IV 29 sq. Die volle Gottheit war in Christus, und doch wirkte der Logos dabei wie früher, wo er wollte (l. c. 30): „non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis eius maiestas intra bevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum dei et sapientia eius ac substantialis veritas ac vita vel a patre divulsa sit vel intra corporis eius coercita et con-

sein, | alle möglichen „Häresien“ nachzuweisen: die Auffassung von Jesus als einem himmlischen Menschen — aber alle Menschen sind himmlisch —, die adoptianische („ebionitische“) Christologie — aber der Logos als Person steht hinter ihr —, die Auffassung von zwei Logoi, einem persönlichen und einem unpersönlichen, die gnostische

scripta brevitatem nec usquam praeterea putetur operata; sed inter utrumque cauta pietatis debet esse confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divisio.“ Ueber die vollkommene, ethische Verbindung der Seele Jesu mit dem Logos s. *περί ἀρχῶν* II 63: „anima Jesu ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens facta est cum ipso principaliter unus spiritus“; II 65: „anima Christi ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis absunderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam.“ Die Sündlosigkeit dieser Seele wurde so aus einer factischen eine nothwendige, und es entstand der reale Gottmensch, in dem Gottheit und Menschheit nicht mehr geschieden sind; diese liegt in jener wie Eisen im Feuer II 66. Wie das Metall capax est frigoris et caloris, so die Seele der Gottheit; „omne quod agit, quod sentit, quod intelligit; deus est“, „nec convertibilis aut mutabilis dici potest“ (l. c.). „Dilectionis merito anima Christi cum verbo dei Christus efficitur“ (II 64). Τίς μᾶλλον τῆς Ἰησοῦ ψυχῆς ἢ κἂν παραπλησίως κεκόλληται τῷ κυρίῳ; ὅπερ εἰ οὕτως ἔχει, οὐκ εἰσὶ δύο ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν πάσης κτίσεως πρωτότοκον θεὸν λόγον (c. Cels. VI 47). Die metaphysische Grundlage der Vereinigung ist *περί ἀρχῶν* II 63 aufgewiesen: „Substantia animae inter deum carnemque mediante — non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore miscere — nascitur deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationalis, contra naturam habuit, capere deum.“ Der Leib Christi ist schon während des geschichtlichen Lebens immer mehr verklärt worden, erhielt demgemäss wunderbare Fähigkeiten und erschien den Menschen je nach ihren Fähigkeiten verschieden (das ist eine valentinianische Idee, s. Exc. ex Theod. 7); vgl. c. Cels. I 32—38 II 23 64 IV 15 sq. V 8 9 23. Alles zusammenfassend III 41: Ὅν μὲν νομίζομεν καὶ πεπεισμεθα ἀρχῇθεν εἶναι θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ, οὗτος ὁ αὐτολόγος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοαλήθεια· τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐνώσει καὶ ἀνακράσει, τὰ μέγιστα φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκεῖνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. Origenes fährt dann fort und beruft sich auf die Lehre der Philosophen, dass die Materie qualitätlos sei und alle Eigenschaften annehmen könne, welche der Schöpfer ihr geben will. Dann folgt der Schluss: εἰ ὅγτι τὰ τοιαῦτα, τί θαυμαστόν, τὴν ποιότητα τοῦ θνητοῦ κατὰ τὸν Ἰησοῦν σώματος προνοία θεοῦ βουλευθέντος μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα; der Mensch ist nun dasselbe, was der Logos ist, s. in Joh. XXXII 17, Lomm. II p. 461 sq.; Hom. in Jerem. XV 6, Lomm. XV p. 288: εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστὶν ἄνθρωπος.

Zerreissung von Jesus und Christus und den Dokerismus. In der That hat Origenes alle diese Vorstellungen vereinigt, sie aber sämmtlich so temperirt, dass sie das nicht mehr zu sein scheinen, gewissermassen auch nicht sind, was sie bei der leisesten Consequenzmacherei wirklich sind. Dieses Gebäude ist so beschaffen, dass jeder Stein nicht um eine Linie breiter oder schmaler sein dürfte. Schlechterdings gar keinen Gebrauch hat Origenes nur von einer Vorstellung gemacht — der modalistischen. Origenes ist der grosse Bestreiter des Sabellianismus, einer Theorie, die ihm in ihrer Einfachheit häufig Worte des Bedauerns abgelockt hat; sonst ist Alles verwerthet, was über Christus im Lauf von 200 Jahren gedacht worden war. Es tritt das um so deutlicher hervor, je mehr man in die Details dieser Christologie eindringt. Eine Zwei-Naturenlehre kann man | aber Origenes auch nicht beilegen, sondern vielmehr die Vorstellung von zwei Subjecten, die allmählich mit einander verschmelzen, obgleich Origenes der Ausdruck „zwei Naturen“ nicht ganz fremd ist¹. Die menschliche Natur bleibt dem Logos nun ewig², aber eben nur so, wie uns unsere Natur nach der Auferstehung bleibt.

Die Bedeutung dieses christologischen Versuches für seine Zeit liegt erstlich in seiner Complicirtheit, zweitens in dem energischen Bestreben der Menschheit d. h. der creatürlichen, sittlichen Freiheit Christi gerecht zu werden. Dieses Bestreben hat sich freilich mit einem kümmerlichen Resultate zufrieden geben müssen; aber man darf die Christologie des Origenes nur an der der Valentinianer und Basilidianer, d. h. an den wissenschaftlichen, die vorangegangen waren, messen. Dass Origenes in einer wissenschaftlichen Christologie für die Menschheit Christi soviel Raum hat schaffen können, als er gethan hat, ist der bedeutendste Fortschritt. War bisher im Rahmen der wissenschaftlichen Christologien die Menschheit als ein Indifferentes oder nur Scheinbares gefasst worden, so hat Origenes den ersten Versuch gemacht, sie den Speculationen einzufügen, ohne den Logos, Gott von Art und Person, zu gefährden. Kein griechischer Philosoph wird das beachtet haben, was Irenäus über Christus als den zweiten Adam, den recapitulator generis humani, vorgebracht

¹ C. Cels. III 28 hat Origenes von einem Verwebtwerden der göttlichen und menschlichen Physis gesprochen, das in Christus ihren Anfang genommen hat (s. Seite 636 n. 1), s. I 66 fin.; IV 15, wo jedes ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι des Logos bestimmt abgelehnt wird; denn der Logos erleidet überhaupt nichts. Man kann bei Origenes von einer communicatio idiomatum sprechen (s. Bigg p. 190f.).

² Gegen Redepenning.

hat; dagegen die Speculation des Origenes konnte nicht übersehen werden. Die Gnosis hat hier wirklich die Idee der Menschwerdung aufgenommen und zugleich den Nachweis der Gottmenschheit aus dem Gedanken der Willenseinheit und Liebe zu führen versucht. Es kommt dazu, dass Origenes in der Schrift gegen Celsus auch den umgekehrten Weg beschritten und — nicht nur mit den Mitteln des Weissagungsbeweises — zu zeigen unternommen hat, dass dem geschichtlichen Christus das Prädicat der Gottheit gelte¹. Dass er aber nicht wie Tertullian eine Zwei-Naturenlehre vorgetragen, sondern zu zeigen versucht hat, wie in Christus ein menschliches Subject mit seinem Willen und seinen Gesinnungen ganz aufgegangen ist in die Gottheit, hat letztlich darin seinen Grund, dass Origenes die Person Christi — für den Gnostiker — als das Vorbild gefasst und jede magische Erlösungsvorstellung abgelehnt hat. Zwar kann er wohl sagen, dass in Christus die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen hat, aber das bedeutet doch im Grunde nur, dass dieser Anfang sich fortsetzt, sofern die Seelen sich ein Beispiel an Christus nehmen. Das, was man die reale Erlösung nennt, die in Christus gegeben sein soll, ist dem Psychiker allerdings durch das Werk Christi vermittelt; aber die Person Christi, die überhaupt nur dem Vollkommenen erkennbar ist, deckt jene reale Erlösung keineswegs, sondern sie stellt sich als eine freie, sittliche, mit der Gottheit innerlich verschmolzene Persönlichkeit dar, welche den Gehalt ihres Wesens nicht mechanisch zu übertragen, wohl aber den stärksten Eindruck auf Geist und Gemüth auszuüben vermag. Dass die Gottheit sich herabgelassen hat, die ganze Fülle ihres Wesens in einem Menschen zur Erscheinung zu bringen, und wiederum, dass ein Mensch uns geschenkt ist, der zeigt, dass der menschliche Geist fähig ist, ganz Gottes zu werden, darin liegt für Origenes der höchste Werth der Person Christi. Im Grunde ist hier nichts Helldunkles und Mystisches: Alles vollzieht sich auf Grund der Erkenntniss in dem Willen und in der Gesinnung².

¹ So an vielen Stellen, besonders im 3. Buch c. 22—43, wo Origenes im Gegensatz zu den Vergottungsfabeln die Gottheit Christi aus dem realisirten Zweck der Stiftung einer heiligen Gemeinde in der Menschheit zu beweisen versucht hat; s. übrigens den merkwürdigen Satz III 38 init.

² Eine sehr merkwürdige Unterscheidung von dem Gott und dem Menschen in Christus findet sich bei Clemens, Paedag. I 37: πάντα δύνησιν ὁ κύριος καὶ πάντα ὠφελεῖ καὶ ὡς ἄνθρωπος καὶ ὡς θεός, τὰ μὲν ἀμαρτήματα ὡς θεὸς ἀφίεις, εἰς δὲ τὸ μὴ ἑξαμαρτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος.

Damit ist bereits das, was man persönliche Heilsaneignung nennt, seinem Wesen nach bestimmt. Die Freiheit geht voran, und die unterstützende Gnade folgt. Wie in Christus die menschliche Seele stufenweise in dem Masse mit dem Logos sich vereinigte, in welchem sie ihre Freiheit auf Gott gerichtet hat, so erhält auch jeder Mensch Gnade gemäss seinen Fortschritten. Ohne noch eigentliche Exercitien nach bestimmtem Reglement zu empfehlen, haben Clemens und Origenes doch schon den Stufengang, in dem sich die Seele zu Gott erhebt, ähnlich wie die Neuplatoniker, geschildert, nur dass sie bestimmt mit dem Glauben als der ersten Stufe beginnen. Der Glaube ist das erste, und er ist unser Werk¹. Dann | folgt die religiöse Betrachtung der sichtbaren Dinge, und von ihr schreitet die Seele wie auf den Sprossen einer Leiter zur Betrachtung der substantiae rationabiles, des Logos, des erkennbaren Wesens Gottes und der ganzen Fülle der Gottheit fort². Sie geht den Weg nach oben zurück, den sie einst als die gefallene durchmessen hatte. Aber sie selbst, auf sich allein gestellt, ist allewege schwach und kraftlos; sie bedarf auf jeder Stufe der göttlichen Gnade, d. h. der Erleuchtung³. So findet ein Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der

¹ „Fides in nobis; mensura fidei causa accipiendarum gratiarum“, ist der Grundgedanke des Clemens und Origenes (wie des Justin); „voluntas humana praecedat“. In Ezech. hom. I c. 11: „in tua potestate positum est, ut sis palea vel frumentum“. Aber alles Wachsthum des Glaubens ist bereits bedingt durch göttliche Hilfe; s. Orig. in Mtth. series 69, Lomm. IV p. 372: „Fidem habenti, quae est ex nobis, dabitur gratia fidei quae est per spiritum fidei, et abundabit; et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit illud, accipit id ipsum et ex gratia dei, ut abundet et firmior sit in eo ipso quod habet“; in Rom. IV 5, Lomm. VI, p. 258sq.; in Rom. IX 3, Lomm. VII p. 300sq. Der Grundton bleibt: ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.

² Häufig bei Clemens; s. Orig. c. Cels. VII 46.

³ S. Clem., Strom. V 17: χάριτι σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων. VII 748 V 1282 1388: εἴτε τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον εἰς γνῶσιν ἀφικόμενον τὰγαθοῦ σκιρτᾷ τε καὶ πηδᾷ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα, πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου περροῦται τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχὴ. Das Ineinander von Freiheit und Gnade, Quis div. salv. 21. Orig. περὶ ἀρχ. III 22: „In bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum imperfectum est ad consummationem boni, adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur“. III 25 118; Selecta in Ps. 4, Lomm. XI p. 450: τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῇ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. Die Unterstützung der Gnade ist durchweg als Erleuchtung gedacht; aber durch die Erleuchtung wirkt sie auf das ganze Leben. Ausführlicheres s. bei Landerer in den Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. II H. 3 S. 500ff., und bei Wörter, Die christl. Lehre v. Gnade und Freiheit bis auf Augustin. 1860.

Freiheit statt, bis das „theoretische Leben“ erreicht ist, die freudige asketische Beschaulichkeit, in der der Logos der Freund, Genosse und Bräutigam der Seele ist, die nun, zu reinem Geist geworden und selbst vergottet, in Liebe der Gottheit anhängt¹. Der Gedanke der Wiedergeburt im Sinne einer fundamentalen Erneuerung des Ichs hat bei dieser Betrachtung keinen Raum²; dennoch wird die Taufe als Bad der Wiedergeburt bezeichnet. Uebrigens finden sich sowohl bei Clemens als bei Origenes im Zusammenhang der Erwägung biblischer Grundgedanken (Gott als die Liebe, Gott als der Vater, Wiedergeburt, Adoption u. s. w.) Ausführungen, die, frei von den Fesseln des Systems, die evangelische Verkündigung in überraschend treffender Weise wiedergeben und darlegen³. Dass es im Sinne des Origenes keine sichtbaren Gnadenmittel geben kann, liegt auf der Hand; dass aber die Symbole, welche die erleuchtende Wirksamkeit der Gnade begleiten, für den kirchlichen Gnostiker nicht gleichgiltig, für den gemeinen Mann unumgänglich sind, folgt ebenfalls aus seiner ganzen Anschauung⁴. Ebenso hat er das System der zahlreichen Vermittler und Intercessoren vor Gott, der Engel und der gestorbenen und lebenden Heiligen, in Wirksamkeit gesetzt und ihre Anrufung angerathen. An diesem Punkte hat er das Heidenthum conservirt. Uebrigens kommt für Origenes auch Christus bei den Gebeten vornämlich als Vermittler und Hohepriester in Betracht. Ueber das Gebet zu Christus hat er sich mit grosser Zurückhaltung ausgesprochen.

Die Eschatologie des Origenes steht zwischen der des Irenäus und der gnostisch-valentinianischen, ist aber der letzteren mehr verwandt. Während nach Irenäus Christus alles Getrennte wieder zu-

¹ Dieses Ziel ist von Clemens viel deutlicher vorgestellt worden als von Origenes; aber dieser hat in seinem Commentar zum Hohenlied das Bild von der Seele, der Braut des Logos, in Curs gesetzt. Bigg (p. 188f.: „Origen, the first pioneer in so many fields of Christian thought, the father in one of his many aspects of the English Latitudinarians, became also the spiritual ancestor of Bernard, the Victorines, and the author of the ‚De imitatione‘, of Tauler and Molinos and Madame de Guyon“.

² S. Thomasius, Dogmengeschichte I S. 467.

³ S. z. B. Clem. Quis dives salv. 37 und vor Allem Paedag. I 6 25—52; Orig. de orat. 22sq. — die Auslegung des VU.; sie beginnt mit den Worten: „Es wäre der Mühe werth, sorgfältiger zu erforschen, ob im sog. A. T. irgendwo ein Gebet zu finden ist, in welchem Gott von Jemandem Vater genannt wird; denn bis jetzt haben wir trotz alles Suchens keines gefunden . . . Erst im neuen Bunde ist eine beständige und unwandelbare Kindschaft gegeben“.

⁴ S. oben S. 609f.

sammenführt und verklärt — so jedoch, dass ein Rest von ewig Verdammten übrig bleibt —, nach Valentin Christus das unrechtmässig Verbundene trennt und die Geister allein rettet, werden nach Origenes alle Geister in der Form ihres individuellen Lebens schliesslich gerettet und verklärt, um einer neuen Weltepoche zu dienen, wobei dann das sinnlich Materielle von selbst abfällt. Alle sinnlich-eschatologischen Erwartungen sind dabei von Origenes abgeschnitten worden¹. Der Formel „Auferstehung des Fleisches“ hat er sich nur angeschlossen, weil die Kirchenlehre sie enthielt; er hat sie aber nach I Cor 15 44 so gedeutet, dass ein corpus spiritale auferstehen wird, dem alle Eigenschaften des Sinnlichen, ja auch alle Glieder, die sinnliche Functionen haben, fehlen werden, und das, wie die Engel und Gestirne, in Lichtglanz strahlen wird². Unter Ablehnung der Lehre vom Seelenschlaf³ nahm Origenes an, dass die Seelen der Entschlafenen sofort in das Paradies kommen⁴, die noch nicht geläuterten Seelen in einen Strafzustand, ein Straffeuer, das aber wie die ganze Welt als ein Läuterungsort aufzufassen ist⁵. Von hier aus vermochte Origenes auch den Anschluss an die kirchliche Lehre vom Gericht und den Höllenstrafen zu finden; aber, wie dem Clemens, ist ihm das Läuterungsfeuer ein zeitweiliges und ein uneigentliches; es besteht in den Qualen des Gewissens⁶. Schliesslich werden alle Geister im Himmel und auf Erden, ja selbst die Dämonen vom Logos-Christus geläutert zur Gottheit zurückgebracht werden⁷, aufsteigend von Stufe zu Stufe durch die sieben Himmel hindurch⁸. Daher hat Origenes diese Lehre als eine esoterische behandelt: für

¹ S. περί ἀρχ. II 11.

² S. περί ἀρχ. II 10 1—3. Origenes hat eine Schrift über die Auferstehung geschrieben, die aber nicht auf uns gekommen ist, weil sie sehr bald als häretisch gegolten hat. Welche Schwierigkeit ihm die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches gemacht hat, zeigt c. Cels. V 14—24.

³ S. Euseb., h. e. VI 37.

⁴ Orig., hom. II in Reg. I, Lomm. XI p. 317sq.

⁵ C. Cels. V 15 VI 26; in Lc. hom. XIV, Lomm. V p. 136: „Ego puto, quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante“. Clem., Strom. VII 6 34: φαμέν δ' ἡμεῖς ἀγιάζειν τὸ πῶρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἀμαρτωλοῦς ψυχάς, πῶρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάνυσσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες (vgl. Heraklit und die Stoa), τὸ δεικνύμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῶρ. Für Origenes vgl. Bigg p. 229 ff. Zwischen Höllenstrafen und regnum dei giebt es noch ein Mittleres.

⁶ S. περί ἀρχ. II 10 4—7; c. Cels. I c.

⁷ S. περί ἀρχ. I 6 1—4; III 6 1—8; c. Cels. VI 26.

⁸ Ueber die sieben Himmel bei Clemens Strom. V 11 77 u. a. St. Origenes hat sie m. W. nicht.

den gemeinen Mann genügt es zu wissen, dass der Sünder bestraft wird¹.

Dieses System hat die gnostischen Systeme geschlagen, die griechischen Philosophen angezogen und das kirchliche Christenthum gerechtfertigt. Unternähme man es, desselbe von dem im „theoretischen Leben“ gegebenen Standpunkt noch einmal zu sublimiren, so bliebe wenig Anderes übrig, als der unwandelbare Geist, der geschaffene Geist und die Ethik. Aber zu solchen Sublimirungen ist Niemand berechtigt². Die Methode, nach der Origenes Alles, was nur immer in dem Bestande der Ueberlieferung werthvoll schien, conservirt hat, ist nicht minder bedeutsam, als das grosse Princip der relativen Beurtheilung alles Geschaffenen und die Ethik. Dächten wir uns, dass beim Ausgange der Geschichte der antiken Cultur radicale Geister gestanden hätten, was wäre uns erhalten geblieben? Dass ein starkes und einheitliches religiöses Interesse sich mit den Ueberlieferungen der Philosophen und der beiden Testamente befreundete, war die Bedingung dafür, dass — um mit Origenes selbst zu reden — | eine neue Welt der Geister entstehen konnte, nachdem die alte ihren Lauf vollendet hatte.

Die Theologie des Origenes hat zunächst als ganze in dem folgenden Jahrhundert gewirkt. Aber sie ist auch desshalb so einflussreich geworden, weil sich einige wichtige Sätze derselben aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herauslösen und in einen neuen Zusammenhang eingliedern liessen. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten dieser kirchlichen Religionsphilosophie, dass die meisten ihrer Formeln in *utramque partem* interpretirt und verwerthet werden konnten. Nicht nur durch Halbiring, sondern ebenso durch Gruppierung konnten die einzelnen Sätze sehr verschiedenen Absichten dienstbar gemacht werden. Damit schwand freilich die relative Einheitlichkeit, welche das System auszeichnet; aber wie Viele giebt es, die nach einer Einheit und einem Ganzen der Weltanschauung streben? Vor Allem aber noch Eines musste schwinden, sobald man an den einzelnen Sätzen tastete und sie erweiterte oder verkürzte — die Stimmung, aus der sie erzeugt sind, jene wunderbare Einheit der relativen Betrachtung der Dinge und der absoluten Schätzung des höchsten Gutes, das der freie, seines Gottes gewisse Geist erringen kann. Aber es kam eine Zeit, ja sie war schon gegenwärtig, in der ein Sinn für Mass und Relation nicht mehr vorhanden war.

¹ C. Cels., l. c.

² Bei Clemens Alex. dürfte man sie mit mehr Recht versuchen.

Die Dogmen- und Kirchengeschichte der folgenden Jahrhunderte ist im Orient die Geschichte der Philosophie des Origenes. Die Arianer und die Orthodoxen, die Kritiker und die Mystiker, die weltbezwingenden Priester und die weltflüchtigen aber wissenseifrigen Mönche¹, konnten sich auf ihn berufen und haben solche Berufung nicht unterlassen. Aber in dem Hauptproblem, welches Origenes der Kirche mit dieser seiner Religionsphilosophie gestellt hat, kehrt dasselbe Problem zurück, welches der sog. Gnosticismus zwei Menschenalter früher gestellt hatte. Origenes hat dieses Problem gelöst, indem er ein System erzeugt hat, welches den Kirchenglauben mit der griechischen Philosophie versöhnte: er hat dem Gnosticismus den Todesstoss versetzt. Diese Lösung war jedoch keineswegs als Kirchenlehre gemeint, da ja vielmehr die Unterscheidung des kirchlichen Glaubens und der Glaubenswissenschaft und demgemäss die Unterscheidung des gemeinen Mannes und des Theologen ihre Basis bildete. Aber solche Unterscheidung war auf die Dauer nicht haltbar in einer Gemeinde, die sich ihre Stärke an der Einheit und Geschlossenheit eines geoffenbarten Glaubens bewahren musste, und die neue Umdeutungen ihres Besitzstandes nicht mehr duldete. Also war ein weiterer Compromiss nöthig. Die griechische Philosophie, die Speculation, war erst in der Kirche wirklich und dauernd legitimirt, wenn zwischen dem, was dem Origenes Kirchenglaube und dem, was ihm Gnosis war, eine neue Vermittelung gefunden wurde, die sowohl als Pistic, wie als Gnosis gelten konnte. In den Versuchen des Irenäus, Tertullian und Hippolyt lagen bereits unsichere, ja fasst naiv zu nennende Ansätze zu solcher Vermittelung vor; aber der kirchliche Traditionalismus konnte erst völlig über sich klar werden, als ihm nicht mehr eine heidnische, auch nicht eine gnostische, sondern eine kirchlich gefärbte Religionsphilosophie gegenüberstand.

Doch mit diesem Ausblick ist bereits die Grenze des 3. Jahrhunderts überschritten. Am Anfang des 3. Jahrhunderts war die Speculation, auch die fragmentarische, im Besitz von nur wenigen Theologen in der Christenheit. Im Laufe des Jahrhunderts ist sie in dem kirchlichen Glauben legitimirt worden, sofern die Logoslehre zum Siege in der Kirche gelangt ist. Diese Entwicklung ist die wichtigste, die sich im 3. Jahrhundert abgespielt hat; denn sie bedeutete die definitive Umsetzung der Glaubensregel zu dem Compendium eines hellenisch-philosophischen Systems, und sie ist die Parallele zu der gleichzeitigen Umbildung der Kirche in einen heiligen Staat (s. oben cap. 3).

¹ S. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*. Gottingae 1885.

Siebentes Capitel: Der entscheidende Erfolg der theologischen Speculation auf dem Gebiete der Glaubensregel oder die Präcisirung der kirchlichen Lehrnorm durch die Aufnahme der Logoschristologie¹.

1. Einleitung.

Nach dem grossen Werke des Irenäus und den antignostischen Schriften des Tertullian scheint es, als habe die Logoslehre, resp. die Lehre von der Präexistenz Christi in besonderer Hypostase, am Ende des 2. Jahrhunderts unbestritten zur kirchlichen Orthodoxie | gehört und einen allgemein anerkannten Bestandtheil des antignostisch interpretirten Taufbekenntnisses, der Glaubensregel, gebildet². Allein so gewiss es ist, dass die Logoschristologie im 2. Jahrhundert nicht nur Eigenthum einiger christlicher Philosophen gewesen ist³, so fest steht es andererseits, dass sie nicht wie die Lehre vom Schöpfergott, vom wahrhaftigen Fleisch Christi, von der Auferstehung des Fleisches u. s. w. zum eisernen Bestande des katholischen Glaubens gehört hat, vielmehr zeigen die grossen Kämpfe, die nach c. 170 mehr als ein Jahrhundert hindurch innerhalb der katholischen Kirche geführt worden sind, dass jene Lehre erst allmählich Eingang in den kirchlichen Glauben gefunden hat⁴.

¹ S. Dorner, Entw.-Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi 1. Thl. 1845, Lange, Gesch. u. Entw. der Systeme der Unitarier vor der nic. Synode 1831, Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrh. 1864 [die bedeutendste und anregendste Monographie über den Gegenstand] und meinen Artikel „Monarchianismus“ in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. Bd. X, S. 178—213, der den folgenden Ausführungen zu Grunde liegt.

² S. oben Cap. 2 sub A und Iren. I 101; Tertull. de praescr. 13; adv. Prax. 2. In der Glaubensregel de virg. vel. 1 fehlt eine Aussage über die Präexistenz des Sohnes Gottes.

³ S. oben Buch I, c. 3 § 6 S. 183 Anmerk. (Ev. Johannis, Apokalypse Joh., Κήρυγμα Πέτρου, Ignatius, s. besonders Celsus bei Orig. II 31 u. s. w.).

⁴ Die Beobachtung, dass Irenäus und Tertullian sie als festen Bestandtheil der Glaubensregel behandeln, ist sehr lehrreich; denn sie zeigt, dass diese Theologen der Kirche ihrer Zeit vorausgeeilt sind. Hier ist ein Punkt gegeben, wo wir zu controliren vermögen, wie sich das, was Irenäus als Kirchenglauben behauptet, zu dem verhält, was wirklich damals allgemeiner Besitz in der Kirche gewesen ist. Man darf diese Einsicht für die Geschichte des Kanons und der Verfassung verwerthen, wo uns leider eine Controle der Aufstellungen des Irenäus erschwert ist.

Es knüpft sich aber an die allmähliche Einbürgerung der Logoslehre in der Glaubensregel ein höheres Interesse als ein bloss christologisches. Die Formel vom Logos, wie sie fast allgemein verstanden wurde, legitimirte die Speculation, d. h. die neuplatonische Philosophie, innerhalb des kirchlichen Glaubens¹. Indem Christus als der fleischgewordene Logos Gottes bezeichnet und diese Prädicirung als die höchste aufgestellt wurde, war die Anweisung gegeben, das Göttliche in Christus als die im Weltbau und in der Geschichte der Menschheit realisirte Vernunft Gottes zu denken. Damit war eine bestimmte philosophische Ansicht von Gott, der Schöpfung und der Welt implicite mitgegeben, und das Taufbekenntniss wurde in dem Momente zu dem Compendium einer wissenschaftlichen Dogmatik, d. h. einer mit der platonisch-stoischen Methaphysik verknüpften Glaubenslehre. Damit aber musste sich gleichzeitig die Nöthigung einstellen, den Inhalt und Werth | des Lebens und Wirkens des Erlösers primär nicht nach der evangelischen Verkündigung und der Zukunftshoffnung zu bestimmen, sondern nach der kosmischen Bedeutung, welche seiner in dem Fleische verborgenen göttlichen Natur zukommt. Sofern aber eine solche Betrachtung nur denen wirklich zugänglich und verständlich sein konnte, welche durch Erziehung und Unterricht in philosophische Speculationen eingeweiht waren, bedeutete die Aufrichtung der Logos-Christologie innerhalb der Glaubensregel für die grosse Menge der Christen die Aufrichtung eines Mysteriums, das zunächst nur durch die hochgegriffenen Formeln und den Schimmer des Unbegreiflichen Eindruck machen konnte. Sobald aber eine Religion den höchsten Inhalt ihres Glaubens in Formeln ausdrückt, welche für die grosse Menge ihrer Bekenner geheimnissvoll und unverständlich bleiben müssen, geräth der Glaube dieser Bekenner unter Vormundschaft, d. h. die Menge muss an den Glauben glauben, entnimmt ihm somit nicht mehr unmittelbar die Motive ihres religiösen und sittlichen Lebens und ist gebunden an die Theologen, die allein als Geheimwisser den Glauben verstehen und ihn zu deuten und praktisch anzuwenden vermögen. Die nothwendige Folge dieser Entwicklung ist, dass statt des geheimnissvollen Glaubens, der nicht mehr im Stande ist, das Leben praktisch zu beherrschen, die Autorität der Kirche, der Cultus und vorgeschriebene Pflichtleistungen das religiöse Leben

¹ Unter neuplatonischer Philosophie ist hier natürlich nicht der Neuplatonismus verstanden, sondern die Philosophie (nach Methode und z. Th. auch nach den Ergebnissen), wie sie Philo, Valentin, Numenius u. A. bereits vor dem Neuplatonismus entwickelt hatten.

der Laien bestimmen, während nur die Theologen, resp. die Priester, als die selbständig Glaubenden und Wissenden erscheinen. Sobald aber der Trieb religiöser Selbständigkeit in der Laienschaft gegen diesen Zustand reagirt, ohne doch kräftig genug zu sein, die Bedingungen zu corrigiren, aus denen der Zustand sich ergeben hat, zeigt sich nur ein Ausweg conservativer Art — das Mönchthum. Tastet dieses das herrschende Kirchensystem nicht an, so kann es der Kirche gelingen es zu ertragen, ja sie vermag es als Ventil zu benutzen, um allem religiösen Subjectivismus und den Spannkräften der auf die Welt verzichtenden Frömmigkeit einen Ausweg zu verschaffen. Die Kirchengeschichte zeigt uns beim Uebergang des 3. zum 4. Jahrhundert diese Situation oder lässt sie uns doch ahnen. Auf der einen Seite sehen wir — wenigstens im Orient —, dass der christliche Glaube Theologie geworden ist, die wesentlich unbestritten als der geoffenbarte Glaube selbst gilt und nur von „Lehrern“ vertreten und ausgelegt werden kann; auf der anderen Seite steht ein Laienchristenthum, das an den Priester, an den Cultus, die Sacramente und die Bussordnung gebunden ist und den Glauben als ein Mysterium verehrt. Dazwischen taucht mit elementarer Kraft das Mönchthum auf, das — von einigen Erscheinungen abgesehen — das Kirchensystem nicht antastet und auch von den Priestern und Theologen nicht unterdrückt werden kann, weil es den Zweck, unter den sie selbst die ganze Theologie gestellt haben, auf Erden zu verwirklichen bestrebt ist, weil es gleichsam mit Flügeln dieselbe Höhe zu erreichen sucht, zu der die Sprossen der langen, von der Theologie construirten Leiter hinaufführen sollen¹.

Die Einbürgerung der philosophischen (platonischen) Speculation in den Glauben, d. h. die Hellenisirung der überlieferten Glaubenssätze, ist nun nicht die einzige, aber gewiss eine der wichtigsten Vorbedingungen für die Entstehung des dreifachen Christenthumes in der Kirche — das des Klerus, der Laien und der Mönche — gewesen. Dass die katholische Kirche es verstanden hat, dieses dreifache Christenthum in ihrer Mitte zu vermitteln, ist ein Beweis der Kraft dieser Kirche; dass es aber heute noch die Signatur der katholischen Kirchen bildet, ist ein Beweis für den praktischen Werth, der dieser von der Kirche zusammengehaltenen Differenzirung zukommt. Sie muss in der That den verschiedenen Bedürfnissen der zu einer Weltkirche vereinigten Menschen am besten entsprechen. Soweit sie eine Folge der allgemeinen Bedingungen ist, unter denen die Kirche im

¹ S. meinen Vortrag über das Mönchthum. 3. Aufl. 1886.

3. Jahrhundert gestanden hat, muss ihr Ursprung hier für uns auf sich beruhen¹, soweit sie aber durch die Einbürgerung der philosophischen Speculation in der Kirche verursacht gewesen ist, soll ihre Vorgeschichte zur Darstellung kommen. Es mag jedoch nicht überflüssig sein, zuvor ausdrücklich zu bemerken, dass die Sicherheit, mit der zuerst die Apologeten den Logos der Philosophen und den Christus des Glaubens identificirt, und der Eifer, mit dem dann die antignostischen Väter den Logos-Christus in den Glauben der Gläubigen eingebürgert haben, auch aus einem christlichen Interesse zu erklären ist. In ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung hatte der Logos eine feste Stelle und galt als der „alter ego“ Gottes, zugleich freilich auch als der Repräsentant der in dem Kosmos wirksamen Vernunft. Dass sie Christus als die persönliche Erscheinung des Logos gefasst haben, ist nur ein Beweis dafür, dass sie das Höchstmögliche von ihm aussagen, seine Anbetung rechtfertigen und den absoluten und einzigartigen Inhalt der christlichen Religion erweisen wollten. Die christliche Religion ist nur deshalb im Stande gewesen, die Gebildeten zu gewinnen, den Gnosticismus zu überwinden und den Polytheismus im römischen Reich zu beseitigen, weil sie einen Bund geschlossen hat mit jener geistigen Grossmacht, welche Geist und | Gemüth der Besten bereits bestimmte, der philosophischen religiösen Ethik des Zeitalters. Ausdruck dieses Bundes ist die Formel: *Χριστὸς λόγος καὶ νόμος*. Die philosophische Christologie ist sozusagen an der Peripherie der Kirche entstanden und ist von dort immer weiter bis in das Centrum des christlichen Glaubens gerückt. Dasselbe gilt von der Theologie überhaupt, deren kürzester Ausdruck die philosophische Christologie ist. Eine vollkommene, die Gemüther beruhigende Verschmelzung zwischen dem alten Glauben und der Theologie hat erst im 4. Jahrhundert, ja genau genommen erst im 5. (Cyrill von Alexandrien) stattgefunden. Valentin, Origenes, die Kappadocier, Cyrill bezeichnen die Stadien des Processes. Valentin ist sehr rasch als Häretiker ausgeschieden worden; Origenes hat sich trotz des unermesslichen Einflusses, den er ausgeübt, schliesslich doch in der Kirche behaupten können; die Kappadocier haben die volle Verschmelzung der als Mysterium gefassten kirchlichen Glaubensüberlieferung und der Philosophie durch Beseitigung der origenistischen Unterscheidung von Gnostikern und Pistikern nahezu perfect gemacht, indessen doch noch manches Freiere, den Traditionalisten Bedenkliche beibehalten; erst Cyrill's Theologie bezeichnet den vollen

¹ Doch s. Cap. 3 S. 415f.

Ausgleich zwischen Glaube und Philosophie, Autorität und Speculation, der freilich jede selbständige Theologie schliesslich (im 6. Jahrh.) unterdrückt hat. Es hatte sich aber vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 3. der Fundamentalsatz der philosophischen Theologie in dem kirchlichen Glauben selbst eingebürgert. Dieser Process, in dem einerseits gewisse Ergebnisse der speculativen Theologie als Offenbarungen und Mysterien innerhalb der Kirche legitimirt worden sind, andererseits — gleichsam als Gegengift — die Freiheit der Theologie beschränkt worden ist, soll im Folgenden dargestellt werden.

Es ist oben (Buch I Cap. 3 § 6) gezeigt worden, dass noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts in den Gemeinden hauptsächlich zwei Auffassungen der Person Christi nebeneinander gestanden haben, die adoptianische, nach der Jesus als der Mensch galt, in dem die Gottheit oder der Geist Gottes gewohnt hat und der schliesslich zu gottgleicher Ehre emporgehoben worden ist, und die pneumatische, nach der Jesus als ein himmlischer Geist betrachtet wurde, der Fleisch angenommen hat. An die letztere hatten sich die Apologeten mit ihren Speculationen angeschlossen. Die Fixirung der apostolischen Tradition, die im Gegensatz zu den Gnostikern resp. auch zu den sog. Montanisten im Laufe der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in den Kirchen stattgefunden hat, entschied noch nicht für eine jener beiden Auffassungen¹. Für beide liessen sich die heiligen Schriften anrufen. Aber entschieden waren unter den damaligen Zeitverhältnissen die im Vortheil, welche die Incarnation eines besonderen göttlichen Wesens in Christus anerkannten, so gewiss es in Wahrheit angesichts der synoptischen Evangelien diejenigen waren, welche in Jesus den von Gott zum Sohne erwählten und mit dem Geist erfüllten Menschen sahen. Doch jene Auffassung entsprach der Deutung der ATlichen Theophanien, die von den Alexandrinern übernommen war und die sich im apologetischen Beweise als so überzeugungskräftig erwiesen hatte²; sie liess sich stützen durch das Zeugniß einer Reihe von

¹ Die Stücke, welche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Bezug auf Christus zur kirchlichen Rechtgläubigkeit gehörten, sind in den Sätzen des römischen Taufbekenntnisses mit hinzugefügtem „ἀληθῶς“, in der präzisen Ausführung des Schöpfungsgedankens, in dem „εἷς“ neben Χριστὸς Ἰησοῦς und in der Identificirung des katholischen Kircheninstituts mit der heiligen Kirche gegeben.

² Die christliche Sohn-Gotteslehre konnte den gebildeten Heiden durch die Logoslehre am leichtesten annehmbar gemacht werden; s. das denkwürdige Geständniß des Celsus, das er seinem „Juden“ (II 31) in den Mund gelegt hat:

apostolischen Schriften, deren Autorität eine absolute war¹, sie schützte das A. T. gegenüber der gnostischen Kritik; sie brachte die höchste Anschauung vom Werthe des Christenthums auf eine kurze und einleuchtende Formel: „Gott ist Mensch geworden, damit die Menschen Götter würden“, und endlich — was nicht das Geringste war — sie liess sich mit wenig Mühe den kosmologischen und theologischen Sätzen einordnen, die man als das Fundament für eine rationale christliche Theologie von der religiösen Philosophie der Zeit entlehnt hatte. Wo man den Glauben an den göttlichen Logos zur Erklärung der Welt-Entstehung und -Geschichte aufnahm, da war es schon entschieden, durch welches Mittel auch die göttliche Würde und die Gottessohnschaft des Erlösers allein zu bestimmen sei². | Bei diesem Verfahren hatten die Theologen selbst für ihren Monotheismus nichts zu fürchten — auch dann nicht, wenn sie den Logos mehr sein liessen, als ein aus dem Schöpferwillen Gottes hervorgebrachtes Product —; Justin, Tatian, die anderen Apologeten und Väter alle zeigen nicht die geringste Besorgniss um ihn. Denn die unendliche, hinter der Welt ruhende Substanz, als

ὡς εἶπε ὁ λόγος ἐστὶν ὁμὴν υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν, s. auch das Vorhergehende: σοφίζονται οἱ Χριστιανοὶ ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτολόγον.

¹ Die Ueberzeugung von der Symphonie aller Apostel resp. aller apostolischen Schriften musste in Bezug auf die Christologie der Synoptiker und der Apostelgeschichte die Folge haben, dass sie nach Johannes und Paulus — genauer nach der philosophischen Christologie, die man bei Johannes und Paulus bezeugt fand — gedeutet wurde. Es ist überhaupt bis heute das Geschick der Synoptiker einschliesslich der Reden Jesu gewesen, dass sie um ihrer Stellung im Kanon willen nach den Velleitäten der jeweiligen Dogmatik verstanden worden sind, indem der paulinischen und johanneischen Theologie dabei die Rolle der Vermittlerin zufällt. Das „Niedere“ muss nach dem „Höheren“ erklärt werden (s. schon Clemens Alex. mit seiner Kritik des 4. „pneumatischen“ Evangeliums gegenüber den drei ersten). In älterer Zeit deutete man frischweg um; heute spricht man von „Stufen“, die zu dem „Höheren“ führen und hängt damit der alten Illusion einen neuen „wissenschaftlichen“ Mantel um.

² Die Substitution des Logos an die Stelle des nicht näher bestimmten „Geistwesens“ (πνεῦμα) in Christus bot aber noch einen sehr grossen Vortheil. Sie machte, wenn auch nicht sofort (s. Clemens Alex.), den Speculationen ein Ende, welche die himmlische Persönlichkeit Christi irgendwie in die Zahl der obersten Engel einrechneten oder sie als einen Aeon unter vielen fassten. Durch die Präcisirung des Geistwesens als Logos war die überragende und einzigartige Würde dieses Geistwesens fest umschrieben und gesichert; denn der Logos galt ohne Widerspruch als das logische und zeitliche Prius und die Causa nicht nur der Welt, sondern auch aller Kräfte, Ideen, Aeonen und Engel. Er gehört also — mindestens nicht in jeder Beziehung — in ihre Reihe.

welche die Gottheit gedacht wurde, kann sich in verschiedenen Subjekten darstellen und entfalten; sie kann ihr eigenes unerschöpfliches Wesen verschiedenen Trägern mittheilen, ohne desshalb entleert zu werden oder in ihrem einheitlichen Sein zu zersplittern (*μοναρχία καὶ οὐνοκρατία* — wie der Kunstaussdruck lautet)¹. Aber die Theologen hatten letztlich auch für die „Gottheit“ des Christus nicht zu fürchten, in dem die Incarnation jenes Logos angeschaut werden sollte. Denn der Begriff des Logos war ja des mannigfachsten Inhaltes fähig, und für seine virtuose Behandlung hatte man bereits die lehrreichsten Vorlagen. Dieser Begriff konnte jeder Wandelung und Steigerung des religiösen Interesses, jeder Vertiefung der Speculation, aber auch allen Bedürfnissen des Cultus, ja selbst den neuen Ergebnissen biblischer Exegese angepasst werden. Er offenbarte sich allmählich als die bequemste Variable, die sich durch jede neue Grösse, welche in den theologischen Ansatz aufgenommen wurde, sofort bestimmen liess. Ja es liess sich ihm sogar ein Inhalt geben, der im schärfsten Widerspruche stand zu den Denkopoperationen, aus denen der Begriff selbst entsprungen war, d. h. ein Inhalt, welcher die kosmologische Entstehung des Begriffs fast vollständig verdeckte. Aber es dauerte lange, bis dies erreicht war. Und so lange es noch nicht erreicht war, so lange der Logos auch noch als die Formel verwendet wurde, unter der man, sei es nun das Urbild der Welt, sei es das vernünftige Weltgesetz begriff, so lange hörte auch bei Manchen das Misstrauen in Bezug auf die Zweckmässigkeit des Begriffs zur Feststellung der Gottheit Christi nicht ganz auf. Denn die volle Gottheit mussten letztlich die in dem Erlöser anschauen wollen, die auf eine Vergottung des Menschen rechneten. Erst Athanasius hat ihnen das durch seine Deutung des Logos ermöglicht, aber damit zugleich auch den Begriff selbst seines ursprünglichen kosmischen Inhaltes zu entleeren begonnen. Und die Geschichte der Christologie von Athanasius bis Augustin ist die Geschichte der Verdrängung des Logosbegriffes durch den alles kosmischen Inhaltes entbehrenden Begriff

¹ Diesem bedenklichen Monotheismus hat erst Augustin ein Ende bereitet und mit dem Monotheismus des lebendigen Gottes Ernst zu machen versucht — aber nur im Abendland machte das Eindruck, und auch hier war der Versuch von vornherein durch die schuldige Rücksicht auf die herrschende Christologie geschwächt und verstrickte sich nothgedrungen in absurden Formeln. Im Morgenland blieb der bequeme philosophische Substanz-Monotheismus, der eine Vielheit göttlicher Personen zuliess, und so unbefangen war man bei der Verkündigung desselben, dass z. B. die Kappadocier den christlichen Gottesbegriff als die rechte Mitte zwischen dem heidnischen Polytheismus und dem jüdischen Monotheismus proclamt haben.

des Sohnes — die Geschichte der Substitution der immanenten und absoluten Trinität für die ökonomische und relative. Die volle Gottheit des Sohnes war damit gewonnen, aber in der Form einer complicirten und künstlichen Speculation, die weder vor dem Forum der damaligen Wissenschaft ohne Vorbehalt zu bestehen vermochte, noch den Schutz einer alten Ueberlieferung für sich hatte.

Aber der erste formulirte Widerspruch gegen die Logoschristologie ist nicht aus der Sorge für die volle Gottheit Christi, auch nicht aus der Sorge für den Monotheismus entsprungen; es war vielmehr das Interesse an dem evangelischen (synoptischen) Christusbilde, das ihn hervorgerufen hat. Damit verband sich der Angriff auf die Verwendung der platonischen Philosophie in der christlichen Glaubenslehre. Die ersten öffentlichen und litterarischen Widersacher der christlichen Logosspeculationen sind daher dem Vorwurfe nicht entgangen, die Würde des Erlösers herabzusetzen, wenn nicht aufzuheben. Erst in der Folgezeit, in einer zweiten Phase, haben die Gegner der Logoschristologie den Vertretern dieser jenen Vorwurf zurückgeben können. Zunächst handelte es sich bei den Monarchianern um den Menschen Jesu, dann um den Monotheismus und die göttliche Würde Christi. Von hier aus wurde aber allmählich die gesamte theologische Deutung der zwei ersten Artikel der Glaubensregel wieder controvers. Ihr Verständniss war gegen den groben Doketismus und die Zerreißung des Jesus und des Christus sichergestellt. Aber enthielt nicht die Lehre von einem himmlischen Aeon, der in dem Erlöser incarnirt gewesen sei, noch einen Rest des alten gnostischen Sauerteigs? Erinnernte nicht die *προβολή τοῦ λόγου* zum Zweck der Welterschöpfung an die Emanation der Aeonen? War nicht der Ditheismus aufgerichtet, wenn zwei göttliche Wesen angebetet werden sollten? Nicht nur die ungebildeten Laienchristen mussten so urtheilen — was verstanden sie von der „ökonomischen Seinsweise Gottes“? —, sondern auch alle diejenigen Theologen, welche von der platonischen Philosophie in der christlichen Dogmatik nichts wissen wollten. Ein Kampf begann, der mehr als ein Jahrhundert, ja in gewissen Ausläufen fast zwei Jahrhunderte, gedauert hat. Wer ihn eröffnet hat und zuerst aggressiv geworden ist, wissen wir nicht. Der Kampf nimmt in verschiedener Hinsicht das höchste Interesse in Anspruch und kann unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben werden. Zwar nicht direct als ein Kampf der Theologie gegen eine noch enthusiastische Religionsauffassung — denn Enthusiasten sind auch die litterarischen Gegner der Logoschristologie nicht mehr gewesen, vielmehr gleich anfangs ihre erklärten Feinde —, auch nicht

direct als ein Kampf der Theologen gegen die Laien — denn Laien streiten nicht wider Theologen; es streiten nur Theologen, welche den Glauben der Laien aufnehmen¹ —; wohl aber als das Ringen des stoischen Platonismus um die Herrschaft in der kirchlichen Theologie, als der Sieg Plato's über Zeno und Aristoteles in der christlichen Wissenschaft, als die Geschichte der Verdrängung des historischen Christus durch den präexistenten (des wirklichen durch den gedachten) in der Dogmatik, endlich als der siegreiche Versuch, den christlichen Glauben der Laien durch eine ihnen unverständliche theologische Formel zu bevormunden — sie selbst wünschten und brauchten freilich in steigendem Masse die Bevormundung — und das Mysterium der Person an die Stelle der Person zu setzen. Indem die Logoschristologie zu vollem Siege gelangte, wurde mit der überlieferten Vorstellung von der strengen Einpersönlichkeit der höchsten Gottheit auch jeder Gedanke an die wirkliche und volle menschliche Persönlichkeit des Erlösers factisch als kirchlich unerträglich verdammt. Die „Natur“ trat an die Stelle, die ohne die Person ein Nichts ist. Der Unterliegende hat hier Richtiges vertreten, aber eine Uebereinstimmung der Christologie mit der Auffassung vom Zweck und Ertrag der christlichen Religion nicht erreicht. Eben desshalb ist er unterlegen. Einer Religion, die ihren Gläubigen die Vergottung ihrer Natur in Aussicht stellt, entspricht nur ein Erlöser, der in seiner Person die menschliche Natur vergottet hat. War nach dem allmählichen Verblassen der eschatologischen Hoffnungen diese Aussicht die giltige, dann hatten diejenigen Recht, welche diese Beurtheilung des Erlösers durchgesetzt haben. |

Mit einem Ausdruck, den Tertullian geprägt hat, versteht man

¹ Die Aloger waren Gegner der Montanisten und aller Prophetie, umgekehrt waren die abendländischen Vertreter der Logoschristologie, Irenäus, Tertullian und Hippolyt, Chiliasten. Aber diese Beobachtung ändert nichts an der Thatsache, dass die Einbürgerung der Logoschristologie und das Verblassen der eschatologisch-apokalyptischen Hoffnungen parallel gehen. Die Theologen konnten eine Zeitlang Disparates vereinigen; dagegen für die grosse Menge der Laien im Orient ist das Mysterium der Person Christi an die Stelle des Christus getreten, der das sichtbare Reich der Herrlichkeit auf Erden aufrichten sollte; s. namentlich die Bekämpfung der Chiliasten durch Origenes (*περὶ ἀρχ.* II 11) und Dionysius Alex. (Euseb., h. e. VII 24 25). Haben in späterer Zeit noch Mönche und Laien sich jene eschatologischen Hoffnungen und apokalyptischen Phantasieen in immer neuen Bildern vergegenwärtigt, so ist das ein Beweis, dass sie sich das recipirte Mysterium des Dogmas für ihre praktische Religion nicht fruchtbar zu machen verstanden haben.

unter Monarchianern die Vertreter des strengen, nicht ökonomischen Monotheismus in der alten Kirche, d. h. eben diejenigen Theologen, welche die Erlöserwürde Jesu festhielten, aber zugleich den Glauben an die persönliche (numerische) Einheit Gottes nicht aufgeben wollten und daher Gegner der Speculationen wurden, die zu der Annahme der Zwei- resp. Dreieinigkeit der Gottheit geführt haben¹. Für das richtige Verständniss ihrer Stellung in der Entstehungsgeschichte | der kirchlichen Dogmatik ist es, wie bereits aus dem Obigen deutlich

¹ In Wahrheit ist diese Definition zu eng; denn mindestens ein Theil der sog. dynamistischen Monarchianer, wenn nicht alle, hat neben Gott den Geist als ewigen Sohn Gottes anerkannt, also zwei Hypostasen angenommen. Sie haben aber in Jesus keine Incarnation dieses heiligen Geistes gesehen und sind daher als Christologen monarchianisch. Uebrigens ist m. W. der Name „Monarchianer“ in der alten Kirche auch nicht für diese gebraucht worden, sondern allein für die Theologen, welche in Christus eine Incarnation Gottes des Vaters selber gelehrt haben. Auf die älteren dynamistischen Monarchianer ist er nicht ausgedehnt worden, weil im Kampfe mit ihnen, soviel wir wissen, die Frage nach der Ein- oder Mehrpersönlichkeit Gottes überhaupt nicht controvers geworden ist. — In einem weiteren Sinne könnte man auch die Arianer und alle diejenigen Theologen zu den Monarchianern rechnen, welche die persönliche Selbständigkeit eines göttlichen Wesens in Christus zwar anerkannten, aber dasselbe für ein von Gott geschaffenes hielten; hängen doch auch die Arianer unzweifelhaft durch Vermittelung des Lucian mit Paul von Samosata zusammen. Indessen empfiehlt es sich nicht, dem Begriff so weite Grenzen zu geben; denn erstens entfernte man sich damit von der alten Classification, sodann ist doch nicht zu verkennen, dass auch bei den radicalsten Arianern die Christologie auf die Gotteslehre zurückgewirkt hat und der strenge Monotheismus irgendwie eingeschränkt ist. Somit ist es aus geschichtlichen und sachlichen Gründen das Zweckmässigste, unter Monarchianern lediglich solche Theologen zu verstehen, welche entweder in Jesus den in einziger Weise mit dem Geiste erfüllten Menschen oder eine Incarnation Gottes des Vaters erkannt haben, wobei vorbehalten bleibt, dass die Ersteren in einigen Gruppen den h. Geist als göttliche Hypostase beurtheilt haben, also eigentlich nicht mehr Monarchianer im strengen Sinn des Wortes gewesen sind. Uebrigens ist der Ausdruck „Monarchianer“ insofern unzuweckmässig, als ja auch die Gegner die Monarchie Gottes haben festhalten wollen (s. Tertull., adv. Prax. 3sq.; Epiph., h. 62 s: οὐ πολυθεΐαν εἰσηγούμεθα, ἀλλὰ μοναρχίαν κηρύττομεν), ja ihrerseits den Monarchianern den Vorwurf, die Monarchie zu zerstören, zurückgeben. „Ἡ μοναρχία τοῦ θεοῦ“ war im 2. Jahrh. ein stehender Titel in der Polemik der Theologen gegen Polytheisten und Gnostiker (s. die Stellen aus Justin, Tatian, Irenäus u. s. w., die Coustant zu Ep. Dionysii adv. Sabell. [Routh, Reliq. Sacrae III, p. 385sq.] gesammelt hat). Tertullian hat den Namen „Monarchiani“ darum keineswegs im Sinne der directen Bezeichnung einer Häresie seinen Gegnern gegeben, sondern sie vielmehr nach dem von ihnen ausgegebenen Stichwort ironisch benannt (adv. Prax. 10: „vanissimi Monarchiani“). Der Name ist auch in der alten Kirche nicht eigentlich Ketzernamen geworden, wenn er auch hie und da für die Gegner der Trinitätslehre gebraucht worden ist.

sein wird, entscheidend, dass sie erst hervorgetreten sind, nachdem das antignostische Verständniss des Taufbekenntnisses im wesentlichen in der Kirche gesichert war. Hieraus ergiebt sich, dass sie selbst im Allgemeinen als Erscheinungen auf dem Boden des Katholicismus zu würdigen sind, und dass somit, abgesehen von den deutlichen Controverspunkten, Uebereinstimmung zwischen ihnen und ihren Gegnern vorauszusetzen ist. Es ist nicht überflüssig, daran ausdrücklich zu erinnern. Zu welchen Confusionen die Missachtung dieser Voraussetzung geführt hat und noch immer führt, darüber kann z. B. der betreffende Abschnitt in Dorner's Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi oder die Studie Krawutzcky's über den Ursprung der *Ἀιδαρχή* belehren¹. Namentlich die sog. dynamistischen Monarchianer haben bei dieser Beurtheilung zu leiden, sofern ihre Lehre als „ebionitisch“ auf bequeme Weise abgethan zu werden pflegt. Indessen, so gewiss es im Allgemeinen geboten ist, die Geschichte des Monarchianismus ohne Rücksicht auf die alten vorkatholischen Gegensätze darzustellen und auch die Geschichte des Montanismus nur sehr behutsam herbeizuziehen, so scheinen doch manche Beobachtungen in Bezug auf die ersten uns deutlichen Gruppen der Monarchianer zu beweisen, dass sie Merkmale trugen, die man als vorkatholische — aber nicht akatholische — zu bezeichnen hat. Es gilt dies namentlich von ihrer Stellung zu gewissen NTlichen Schriften. Allerdings haben wir schon hier die Dürftigkeit und Unsicherheit des geschichtlichen Materials zu beklagen. In ebenso hohem Masse, wie die kirchlichen Berichterstatter die wahre Geschichte des sog. Montanismus verschwiegen und verdunkelt haben, haben sie auch die des Monarchianismus zu begraben oder zu entstellen versucht. Sie haben bereits sehr frühe, wenn auch nicht in den ersten Stadien des Streites, in die Thesen der Gegner Ebionitismus und Gnosticismus eininterpretirt, sie haben versucht, die theologischen Arbeiten derselben als Producte specifischer Verweltlichung des Christenthums oder als Fälschungen zu discreditiren und die Monarchianer selbst als Abtrünnige, welche die Glaubensregel und den Kanon preisgeben, darzustellen. Durch diese Art der Polemik haben sie der Folgezeit unter Anderem das Urtheil darüber erschwert, ob gewisse Eigenthümlichkeiten monarchianischer Gruppen in Bezug auf den NTlichen Schriftenkanon aus einer Zeit herrühren, in der es überhaupt noch keinen NTlichen Kanon | im stricten katho-

¹ S. Theol. Quartalschr. 1884 S. 547 ff. Krawutzcky hält die *Ἀιδαρχή* für ebionitisch und zugleich für theodotianisch.

lischen Sinn gab, oder ob sie als Abweichungen von dem bereits Giltigen, also als Neuerungen, zu beurtheilen sind. Indessen in Rücksicht auf den katholischen Gesamtcharakter der monarchianischen Bewegungen, weiter auf die Thatsache, dass, nachdem der NTliche Schriftenkanon in seinem wesentlichen Umfange und seinem Ansehen fixirt erscheint, auch von keinem Widerspruch gegen ihn seitens der Monarchianer mehr berichtet ist, endlich in Erwägung, dass auch den Montanisten, ja selbst den Marcioniten und Gnostikern, sehr bald Attentate auf den katholischen Schriftenkanon vorgeworfen worden sind, wird man nicht mehr zweifeln dürfen, dass Abweichungen der Monarchianer von dem katholischen Kanon uns lediglich auf eine Zeit weisen, in der es einen solchen noch nicht gegeben hat, und dass auch sonstige „Häresien“, die bei den ältesten Gruppen uns entgegentreten, unter Voraussetzung der werdenden, nicht der gewordenen katholischen Kirche zu beurtheilen sind¹.

Nicht durchsichtiger als das Emporkommen des Monarchianismus in der Form besonderer theologischer Richtungen ist seine Geschichte. Auch hier liegen uns heute nur dürftige Fragmente vor. Selbst die feste Unterscheidung zwischen einem dynamistischen — besser adoptianischen — und einem modalistischen Monarchianismus (jener lässt die Kraft oder den Geist Gottes dem Menschen Jesus einwohnen, dieser sieht in ihm eine Incarnation der Gottheit selber²) kann nicht überall durchgeführt werden³. Gewiss liegt das Gemeinsame der monarchianischen Richtungen, soweit ein solches vorhanden ist, in der Fassung des Gottesbegriffes, das Unterscheidende im Begriff der Offenbarung; aber nicht alle hierher gehörigen Erscheinungen lassen sich zweifellos classificiren, abgesehen davon, dass die meisten und wichtigsten „Systeme“ in sehr unsicherer Ueberlieferung vorliegen. Eine wirklich zuverlässige Eintheilung des Monarchianismus, der in allen seinen Formen die Vorstellung von einer physischen Vaterschaft Gottes abgelehnt und nur in dem historischen Jesus den Sohn Gottes gesehen hat, ist auf dem Grunde der bis|her bekannten Quellschriften nicht möglich. Von ein paar Fragmenten abgesehen, besitzen

¹ Es ist sehr bemerkenswerth, dass Irenäus in seinem grossen Werke von einer monarchianischen Controverse in der Kirche noch nichts verrathen hat.

² Es ist oben Buch I c. 3 § 6 S. 187 bemerkt worden, dass man in der älteren Zeit nur von einem naiven Modalismus sprechen darf; als exclusive Lehre ist der Modalismus erst am Schlusse des 2. Jahrhunderts hervorgetreten; s. unten.

³ Es wurde schon oben S. 183f. darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Christologien in einander übergehen konnten, und wird unten weiter ausgeführt werden.

wir nur Berichte von Gegnern. Eine besondere Schwierigkeit macht noch die Chronologie. Man hat sich seit der Entdeckung der Philosphumena viele Mühe um sie gegeben; aber im Detail ist das Meiste unsicher geblieben. Die Daten für die Aloger, Artemas, Praxeas, Sabellius, die antiochenischen Synoden gegen Paul von Samosata u. s. w. sind noch nicht sicher festgestellt. Was darüber im Folgenden in Kürze bemerkt ist, beruht auf selbständigen Bemühungen. Endlich auch über den geographischen Umfang der Controversen sind wir schlecht unterrichtet. Wir können aber mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass in allen Centren der Christenheit des Reiches zeitweilig ein Kampf stattgefunden hat. Eine zusammenhängende Geschichte lässt sich aber nicht schreiben.

2. Die Ausscheidung des dynamistischen Monarchianismus oder des Adoptianismus.

a) Die sog. Aloger in Kleinasien¹. Aus dem Syntagma des Hippolyt kennen Epiphanius² und Philastrius (h. 60) eine Partei in Kleinasien, welcher der Erstere den Spottnamen „Aloger“ angehängt hat. Hippolyt hatte von ihr berichtet, dass sie das Evangelium und die Apokalypse Johannis verwirft³, diese Schriften dem Cerinth beilegt und den vom h. Geist in dem Ev. Johannis bezeugten Logos Gottes nicht anerkennt. Hippolyt, der fruchtbarste Ketzerbestreiter, hat gegen diese Leute ausser seinem Syntagma ein besonderes Werk zur Vertheidigung der johanneischen Schriften ge-

¹ S. Merkel, Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger 1782; Heinichen, De Alogis 1829; Olshausen, Echtheit der vier kanonischen Evangelien S. 241f.; Schwegler, Montanismus S. 265ff. u. sonst; Volkmar, Hippolytus S. 112f.; Döllinger, Hippolytus u. Kallistus S. 229f., Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius S. 23f., 233f.; Harnack i. d. Ztschr. f. d. histor. Theol. 1874 S. 166f.; Lipsius, Quellen der ältesten Ketzer Geschichte S. 93f., 214f.; Zahn in d. Ztschr. für die histor. Theol. 1875 S. 72f.; Caspari, Quellen III S. 377f., 398f.; Soyres, Montanism. p. 49sq.; Bonwetsch, Montanismus, vv. II.; Iwanzov-Platonov, Häresien und Schismen der 3 ersten Jahrh. I S. 233f.; Zahn, Gesch. d. NTlichen Kanons I S. 220ff.; Harnack, Das N. T. um d. J. 200 S. 58ff.; Jülicher, Theol. Lit.-Ztg. 1889 Nr. 7; Salmon i. Hermathena 1892 p. 161ff.

² S. haer. 51; nach ihm Augustin h. 30, Praedest. h. 30 u. A. Die Angabe des Praedest., dass ein Bischof Philo die Aloger widerlegt habe, ist werthlos. Ob der Name in Rücksicht auf den alexandrinischen Juden gewählt worden ist, steht dahin.

³ Ueber die Briefe hat er nichts berichtet. Epiphanius wird wohl im Rechte sein, wenn er auch sie verworfen sein lässt (l. c. c. 34); vielleicht aber war von ihnen überhaupt nicht die Rede.

schrieben¹ und vielleicht auch noch in einem Werke gegen alle Monarchianer sie bekämpft². Aus dem, was Epiphanius diesen Schriften entnommen hat, lässt sich unter Berücksichtigung von *Iren. III 11*, der Charakter der Partei in den Hauptzügen noch bestimmen. Um das christologische Problem scheint es sich in erster Linie nicht gehandelt zu haben, vielmehr um die Auslegung alles doketischen Sauerteigs und um die Stellung zur „Prophetie“. Die Namenlosen, die Aloger, sind eine Partei der radicalen antimontanistischen Opposition in Kleinasien innerhalb der Kirche gewesen — so radical, dass sie die montanistischen Gemeinden nicht mehr als christliche anerkannten. Sie wollten alles Prophetenthum von der Kirche ferngehalten wissen; in diesem Sinne waren sie entschiedene Verächter des Geistes (*Iren.*, l. c.; *Epiph.* 51, c. 35). Diese Stellung veran-

¹ S. das Schriftenverzeichniss auf der Hippolytstatue: *ὑπερ τοῦ κατὰ ἰωαν[ν]ήν εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, und *Ebed Jesu*, *cat. 7* (*Assemani*, *Bibl. Orient.* III 1 15): „*apologia pro apocalypsi et evangelio Johannis apostoli et evangelistae*“. Ausserdem hat Hippolyt „*Capita adversus Caium*“, einen römischen Gesinnungsgenossen der Aloger, geschrieben, von denen sich einige Stücke im Syrischen erhalten haben (*Gwynn*, *Hermathena* VI p. 397sq., *Harnack*, *Texte u. Unters.* VI 3 S. 121ff., *Zahn*, *Gesch. des NTlichen Kanons* II S. 973ff.).

² Sicher ist, dass Epiphanius ausser dem betreffenden Abschnitt des *Syn- tagmas* mindestens noch eine zweite Schrift wider die „Aloger“ ausgeschrieben hat, und wahrscheinlich ist, dass diese ebenfalls von Hippolyt herrührte. Die Zeit ihrer Abfassung lässt sich aus *Epiph.*, h. 31, c. 33 noch ziemlich genau bestimmen. Sie ist geschrieben um d. J. 234; denn der Gewährsmann des Epiphanius berechnet das Zeitalter der Apostel auf einen Zeitraum von 93 Jahren von der Himmelfahrt ab und bemerkt, dass seitdem 112 Jahre verflossen seien (zu einem anderen Resultat ist Lipsius gelangt, aber nur durch eine Textes-correctur, die unnöthig ist; s. *Quellen der ältesten Ketzergeschichte* S. 109f.). Hippolyt hat in seiner Schrift seine unbenannten Gegner als Zeitgenossen behandelt; aber eine genauere Prüfung zeigt, dass er sie lediglich aus ihren Schriften (es waren deren mehrere; s. c. 33) kennt und daher von den Verhältnissen, unter denen sie aufgetreten sind, aus eigener Anschauung nichts weiss. Ein gewisser Anhaltspunkt für das Alter dieser Schriften und somit der Partei selbst ergibt sich aus der Thatsache, dass zu der Zeit, als sie blühte, nach ihrem eigenen Zeugniss zu Thyatira lediglich eine montanistische Gemeinde existirte, während der Gewährsmann bereits von einer aufstrebenden katholischen Kirche und anderen christlichen Gemeinschaften daselbst berichten kann (ein Christ, Namens Papyrus, aus Thyatira kommt in dem *Martyrium Carpi et Papyli* vor; s. *Harnack*, *Texte u. Unters.* III 3 4). Bestimmter aber lässt sich die Blüthezeit dieser kleinasiatischen Bewegung durch Combination der Angaben des Hippolyt mit *Iren. III 11* ermitteln, eine Combination, deren Berechtigung Zahn erwiesen hat. Darnach war die Partei in den Jahren 170—180 in Kleinasien vorhanden.

lasste sie zu einer historischen Kritik an den beiden johanneischen Schriften, von denen die eine die Ankündigung des Parakleten durch Christus enthielt, welche Montanus für sich ausgebeutet hatte, die andere prophetische Offenbarungen mittheilte. Aus inneren Gründen kamen sie zu dem Schlusse, sie müssten un|echt sein, εἰς ὄνομα Ἰωάννου verfasst (c. 3 18) und zwar von Cerinth (c. 3 4); die Schriften seien daher nicht kirchlich zu recipiren (c. 3: οὐκ ἄξια αὐτὰ φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ). Dem Evangelium wurde vorgeworfen, es enthalte Unwahres, es widerspreche den übrigen Evangelien¹, es gebe eine ganz andere und zwar notorisch falsche Reihenfolge der Ereignisse, ermangele jeglicher Ordnung, lasse wichtige Thatsachen aus, füge neue, den synoptischen Evangelien widersprechende Thatsachen ein und sei doketisch². Gegen die Apokalypse wurde vornämlich eingewandt, sie enthalte absolut Unverständliches, ja Absurdes und Unwahres (c. 32—34). So spotteten sie über die sieben Engel und die sieben Trompeten, über die vier Engel am Euphrat, und zu Apoc. 2 18 meinten sie, es habe damals zu Thyatira gar keine Christengemeinde gegeben, der Brief sei also fingirt. Unter den Einwüfen gegen das Evangelium muss aber auch der gestanden haben (c. 18), dass es dem Doketismus Vorschub leiste, indem es sofort von der Fleischwerdung des Logos zu der Berufswirksamkeit übergehe. In diesem Zusammenhang beanstandeten sie den Ausdruck „Logos“ für den Sohn Gottes überhaupt³, ja sie witterten Gnosticismus in ihm, stellten Joh 1 den Anfang des Marcusevangeliums entgegen⁴ und kamen zu dem Resultate, dass Schriften, die einerseits Dokerisches, andererseits Jüdisch-Sinnliches und Gottes Unwürdiges enthielten, von Cerinth, dem gnostisirenden Judaisten, verfasst sein müssten. Es ist bei diesem Thatbestande höchst auffallend zu sehen, wie milde sie trotzdem sowohl Irenäus als auch Hippolyt beurtheilt und behandelt hat. Der

¹ Epiph. 51, c. 4: φάσκουσι ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ βιβλία τοῦ Ἰωάννου τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, c. 18: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου ψεύδεται . . . λέγουσι τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, ἐπειδὴ μὴ τὰ αὐτὰ τοῖς ἀποστόλοις ἔφη, ἀδιάθετον εἶναι.

² Epiphanius hat uns die Kritik der Aloger in Bezug auf Joh. 1 2 und die johanneische Chronologie z. Th. noch erhalten, s. c. 3 4 15 18 22 26 28 29. Sie fassten das Ev. so auf, dass es die menschliche Geburt und Entwicklung Jesu ausschliesse.

³ S. Epiph. 51 s 28: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀποβάλλονται τὸν διὰ Ἰωάννην κηρυχθέντα.

⁴ S. Epiph. 51, c. 6: λέγουσιν· Ἰδοὺ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ Χριστοῦ σημαῖνον καὶ οὐδαμοῦ ἄνωθεν λέγον τὴν γέννησιν· ἀλλὰ, φησί, Ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κατήλθε τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτὸν καὶ φωνή· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ἠδεδόκησα.

Erstere unterscheidet sie scharf von den erklärten Häretikern. Er stellt sie auf eine Stufe mit den Schismatikern, welche die Gemeinschaft mit der Kirche um der Heuchler willen, die sich in ihr finden, aufgeben. Er billigt ihren entschiedenen Widerspruch gegen alles pseudoprophetische Unwesen, und er beklagt sie nur, dass sie in ihrem Eifer wider das Schlechte auch des Guten Feind geworden sind und alle Prophetie austreiben wollen, kurz er fühlt sich zwischen ihnen und den Montanisten, die ihm ja auch keine Ketzer sind¹, als der Mann der kirchlichen Mitte. Aehnlich Hippolyt. Ausdrücklich bestätigt er, abgesehen von dem, was er tadeln muss, die von der Partei selbst (c. 3) beanspruchte und in ihrer Forderung der *συμφωνία τῶν βιβλίων* (c. 4) hervortretende Kirchlichkeit². Er stellt sie durchaus nicht auf eine Stufe mit Cerinth, Ebion u. s. w., und unzweifelhaft hat er auch ihre christologischen Meinungen, über welche Irenäus überhaupt nichts mitgetheilt hat, milder genommen, weil er so Vieles bei ihnen fand (Antidoketisches, Antimontanistisches), mit dem er übereinstimmen konnte. Aber was haben sie über Christus gelehrt? Hätte Lipsius³ Recht mit der Annahme, dass die Aloger in Jesus nur einen natürlich erzeugten Menschen gesehen, dass sie überhaupt nur vorgegeben haben, an der allgemeinen Lehre zu halten, so wäre die Stellung des Irenäus und Hippolyt zu ihnen unbegreiflich. Aber die Quelle giebt zu solchem Urtheil keinen Anlass. Vielmehr zeigt dieselbe deutlich, dass die Aloger die drei ersten Evangelien, also auch die wunderbare Geburt aus dem h. Geist und der Jungfrau, anerkannt haben. Sie haben aber auf das menschliche Leben Jesu, die Geburt, die Taufe, die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker erzählen, den höchsten Nachdruck gelegt und eben deshalb die Formel vom Logos ebenso verworfen, wie die „Geburt von oben“ d. h. die vorzeitliche Zeugung. Auf Grund von Mrc 1 war ihnen die Ausstattung Jesu bei der Taufe von entscheidender Bedeutung (s. S. 662 Anm. 4), und so werden sie, ohne selbst die Formel: *φίλος ἀνθρώπου* zu gebrauchen, eine *προκοπή* des bei der Taufe zum Sohn Gottes eingesetzten Christus angenommen haben⁴.

¹ Diese mildere Beurtheilung — weder Montanisten noch Aloger stehen im Ketzerkatalog des Irenäus — schliesst natürlich das Urtheil nicht aus, dass jene „unglücklichen Leute“ sich durch ihre Opposition gegen das prophetische Wirken des Geistes in der Kirche in die schlimmste Lage begeben und in die unvergebbare Sünde wider den h. Geist gestürzt haben.

² S. bei Epiph. 51 c. 4: *δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν.*

³ Quellen S. 102f., 112.

⁴ Ob man sich auf die Worte bei Epiph. 51 c. 18 (20) berufen darf: *νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ θεοῦ Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν*

Die ersten uns bekannten Gegner der Logoschristologie sind Leute von ausgeprägt kirchlicher Haltung in Kleinasien gewesen. Diese ihre Haltung haben sie dargethan durch entschiedenes Auftreten sowohl gegen den Gnosticismus eines Cerinth, als gegen die kataphrygische Prophetie. In Bekämpfung der letzteren sind sie dem Gange der kirchlichen Entwicklung um ein Menschenalter vorausgeeilt, indem sie alle Prophetie und die Charismen verwarfen (c. 35), haben aber eben damit ihren katholischen Charakter am deutlichsten offenbart. Weil sie an ein Zeitalter des Parakleten nicht glaubten und keine sinnlichen | Zukunftshoffnungen hegten, so vermochten sie sich in die johanneischen Schriften nicht zu schicken, und weil sie an dem synoptischen Christusbilde festhielten, so verwarfen sie das Evangelium vom Logos. Eine ausgesprochen kirchliche Richtung hätte dies aber nicht unternehmen können, wenn sie sich einem bereits abgeschlossenen Kanon gegenüber befunden hätte, in dem die johanneischen Schriften eine feste Stelle hatten. Die rücksichtslose Kritik der Partei an ihnen, die innere sowohl als die äussere (Hypothese des cerinthischen Ursprungs), ist ein Beweis dafür, dass es, als sie auftrat, noch keinen katholischen Kanon in Kleinasien gegeben hat, dass sie selbst also ungefähr so alt ist, wie die montanistische Bewegung, der sie wohl auf dem Fusse folgt¹. Unter dieser Voraussetzung ist die Partei innerhalb der werdenden katholischen Kirche legitim gewesen, und nur so erklärt sich die Beurtheilung, welche ihre Schriften in der nächsten Folgezeit erfahren haben. Indessen — der erste uns bekannte ausdrückliche Widerspruch gegen die Logoschristologie ist innerhalb der Kirche erhoben worden von einer Richtung, die doch in mancher Hinsicht als specifisch verweltlicht aufgefasst werden muss. Denn der radicale Gegensatz zum Montanismus und die formale, zugleich aber spottende Kritik an der Apokalypse²

πρότερον φίλον ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ θεοῦ προσηγορίαν, ist nicht ganz sicher.

¹ Für das Problem des Ursprungs und der Einbürgerung der johanneischen Schriften, besonders des Evangeliums, ist die Benutzung seitens Montan's, die schroffe Ablehnung seitens der „Aloger“ von höchster Bedeutung, zumal wenn man den kirchlichen Charakter der Letzteren in's Auge fasst. Dass sich in dem Lande, in dem unzweifelhaft das Evangelium zuerst aufgetaucht ist, ein solcher Widerspruch erhoben hat, dass das Evangelium an den synoptischen Evangelien gemessen wurde, dass man sich nicht gescheut hat, ihm den apostolischen Ursprung abzuspochen, sind Thatfachen, die m. E. heutzutage nicht gebührend gewürdigt werden. Man darf ihr Gewicht nicht dadurch abschwächen, dass man sich auf den dogmatischen Charakter der von den „Alogern“ geübten Kritik beruft: die Bezeugung des Evangeliums kann keine befriedigende gewesen sein, wenn man eine solche Kritik in der Kirche gewagt hat. Die Aloger haben aber bestimmt sowohl die Apokalypse als das Evangelium dem Johannes abgesprochen und dem Cerinth beigelegt. Von dem letzteren wissen wir viel zu wenig, um mit Grund das Gruseln der Kirchenväter zu übernehmen. Aber mag auch diese Hypothese falsch sein — es ist in der That sehr wahrscheinlich, dass sie es ist —, so ist doch die Thatfache, dass sie von kirchlichen Männern aufgestellt werden konnte, lehrreich genug; denn sie zeigt uns — was wir sonst schlechterdings nicht wissen —, dass die johanneischen Schriften in ihrer Heimath einen Widerstand überwinden mussten.

² Der römische Cajus hat diese Kritik von ihnen übernommen, wie Hippo-

kann nur so beurtheilt werden. Aber die Bevorzugung der Logoschristologie vor anderen ist freilich selbst, worüber Celsus belehrt, ein Symptom der Verweltlichung und der Neuerung in dem Glauben. Die Aloger haben sie auch als solche angegriffen, wenn sie sie als dem Gnosticismus (Doketismus) Vorschub leistend aufgefasst haben. Aber sie haben die Logoslehre und das Logosevangelium auch mit historischen Gründen, durch Rückgang auf die synoptischen Evangelien, zu widerlegen versucht. Die Vertreter dieser Richtung sind überhaupt innerhalb der grossen Kirche, soviel wir wissen, die Ersten gewesen, die eine historische Kritik, die dieses Namens werth ist, an christlichen Schriften und kirchlicher Ueberlieferung unternommen haben. Sie haben zuerst das Johannesevangelium mit den Synoptikern confrontirt und zahlreiche Widersprüche gefunden: „λεξιθηροῦντες“ hat sie daher Epiphanius (h. 51 c. 34) — wahrscheinlich schon Hippolyt — genannt. Wechselweise konnten sie und ihre Gegner sich den Vorwurf der Neuerung zuschieben; aber man wird nicht verkennen dürfen, dass das grössere Mass der Neuerung bei den „Alogern“ zu suchen ist. Wie lange sie sich erhalten haben, wie, wann und von wem sie aus der Kirche in Kleinasien ausgeschieden worden sind, wissen wir nicht.

b) Die römischen Adoptianer (der Lederarbeiter Theodotus und seine Partei: Asklepiodotus, Hermophilus, Apollonides, Theodotus der Wechsler, sowie die Artemoniten)¹. Gegen Ende des Episkopats des Eleutherus |

lyt's Cap. adv. Caium zeigen. Aber in Bezug auf das Joh.-Ev. hat er (wie der gleich zu nennende Theodotus) das Urtheil der Aloger verworfen.

¹ S. Kapp, Hist. Artemonis 1737; Hagemann, Die römische Kirche in den 3 ersten Jahrh. 1864; Lipsius, Quellenkritik S. 235f.; Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 173f.; Harnack i. d. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 S. 200; Caspari, Quellen III S. 318—321 404f.; Langen, Gesch. der römischen Kirche I S. 192f.; Caspari, Om Melchizedekiternes eller Theodotianernes eller Athinganernes Laerdomme og om hvad de herve at sige, naar de skulde blinde optagne i den kristelige Kirke, in der Tidsskr. f. d. evang. luth. Kirke. Ny Raekke Bd. VIII H. 3 S. 307—337. — Quellen für den älteren Theodot sind: 1) das Syntagma Hippolyt's nach Epiphan. h. 54, Philaster h. 50 und Pseudotertull. h. 28; 2) die Philosophumena VII 35 X 23 IX 3 12 X 27; 3) das Fragment Hippolyt's gegen Noët c. 3; 4) die Fragmente aus dem sogenannten Labyrinth (bei Euseb., h. e. V 28), welches vielleicht von Hippolyt herrührt, wohl im 4. Decennium des 3. Jahrhunderts und nach den Philosophumena geschrieben ist und sich gegen römische dynamistische Monarchianer unter der Führerschaft eines gewissen Artemas richtet, die von den Theodotianern zu unterscheiden sind (über Alter, Verfasser und Zusammenhang des kleinen Labyrinths mit der Schrift gegen die Aloger und der Schrift gegen Noët, sowie über das nicht vor \pm 235 zu setzende Auftreten des Artemas s. Caspari, Quellen a. a. O. und meinen Art. „Monarchianismus“ S. 186). Eusebius hat dem kleinen Labyrinth ausschliesslich solche Partien entnommen, in denen von den Theodotianern gehandelt ist. Eusebius' Excerpte und Philos. I. X sind benutzt von Theodoret, h. f. II 45; es ist nicht wahrscheinlich, dass Theodoret das kleine Labyrinth selbst eingesehen hat. In dem Syntagma Hippolyt's scheint eine

oder am Anfang des Episkopats des Victor (± 190) kam der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz nach Rom, der nachmals als „der Erfinder, Führer und Vater des gottesleugnerischen Abfalls“, d. h. des Adoptianismus, bezeichnet worden ist. Hippolyt hat ihn ein ἀπόσπασμα der Aloger genannt, und es ist in der That nicht unwahrscheinlich, dass er aus dem Kreise jener kleinasiatischen Theologen hervorgegangen ist. Betont wird seine ungewöhnliche Bildung (ἐν παιδείᾳ Ἑλληνικῇ ἀκρὸς, πολυμαθὴς τοῦ λόγου), um derenwillen er in Ansehen in seiner Vaterstadt gestanden habe. Aus seiner Geschichte wissen wir sicher lediglich dies, dass ihn der römische Bischof Victor seiner in Rom verkündigten Christologie wegen excommunicirt hat (Euseb. V 28 ε: ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας); es ist der erste uns sicher bekannte Fall, dass ein auf der Glaubensregel stehender Christ doch als Irrlehrer gemassregelt worden ist¹. Die Lehre betreffend, bezeugen die Philosophumena ausdrücklich die Orthodoxie des Theodotus in der Theologie und Kosmologie². In Schrift Theodot's benutzt zu sein. — Was den jüngeren Theodot betrifft, so ist sein Name durch das kleine Labyrinth, die Philosoph. (VII 36) und Pseudotertull. h. 29 (Theodoret. h. f. II 6) überliefert. Das Syntagma hat zwar über eine Partei der Melchisedekianer berichtet, welche in den Philosoph. und von Pseudotertullian auf den jüngeren Theodot zurückgeführt wird, aber dessen Name und Urheberschaft nicht genannt. Sehr räthselhaft nach Ursprung und Inhalt ist das von Caspari (s. oben) aus Pariser Handschriften zum ersten Male edirte Stück: περὶ Μελχισεδεκιανῶν καὶ Θεοδοτιανῶν καὶ Ἀθιγγάνων. — Die einzige uns bekannte Streitschrift gegen Artemas (Artemon) ist das kleine Labyrinth. Leider hat Eusebius die gegen ihn gerichteten Abschnitte nicht excerptirt. In dem Syntagma und in den Philosoph. fehlt Artemas noch. Daher haben auch Epiphanius, Pseudotertullian und Philaster keinen eigenen Artikel für ihn. Da er aber in dem Schreiben der letzten, gegen Paul von Samosata gehaltenen Antiochenischen Synode an hervorragender Stelle erwähnt wird (ebenso in der ep. Alexandri bei Theodoret, h. e. I 3 und in Pamphilus' Apologie pro Orig. bei Routh, Reliq. S. IV, p. 367), so haben ihn viele spätere Ketzerbestreiter (s. Epiph. h. 65 1, vor Allem Theodoret. h. f. II 6 u. s. w.) genannt. Schliesslich sei bemerkt, dass die Angaben im Synodicon Pappi und im Praedestinatus ohne Werth sind, und dass die Identification des jüngeren Theodotus mit dem Gnostiker gleichen Namens, aus dessen Werken wir Auszüge besitzen, unstatthaft ist (gegen Neander und Dörner mit Zahn, Forschungen III S. 123), nicht minder unstatthaft wie die Identification mit dem Montanisten Theodotus, von welchem wir durch Eusebius Kunde besitzen. — Als Quelle für die römischen Monarchianer kommt auch noch Novatian, de trinitate, in Betracht.

¹ Dass es in Rom geschehen ist, ist bedeutsam. Das Syntagma weiss übrigens noch von Theodot zu berichten, dass er in seiner Vaterstadt, bevor er nach Rom gekommen, Christum in der Verfolgung verleugnet habe; s. darüber meinen Art. „Monarchianismus“ S. 187.

² VII 35: φάσκων τὰ περὶ μὲν τῆς τοῦ παντὸς ἀρχῆς σύμφωνα ἐκ μέρους τοῖς τῆς ἀληθοῦς ἐκκλησίας, ὅπῃ τοῦ θεοῦ πάντα ὁμολογῶν γεγονέναι.

Bezug auf die Person Christi lehrte er also: Jesus sei ein Mensch gewesen, der nach einem besonderen Rathschluss Gottes durch Wirkung des h. Geistes aus einer Jungfrau geboren sei, nicht aber sei in ihm ein himmlisches Wesen, welches in der Jungfrau Fleisch angenommen habe, zu erkennen. Nach einer vollkommenen Bewährung in einem frommen Leben sei in der Taufe der h. Geist auf ihn herabgestiegen, dadurch sei er zum Christus geworden und habe die Ausrüstung zu seinem besonderen Berufe erhalten (*δυνάμεις*) und diejenige Gerechtigkeit erwiesen, kraft welcher er über alle Menschen hervorragt und ihnen Autorität sein muss. Indessen berechtiige die Herabkunft des Geistes auf Jesus noch nicht dazu zu behaupten, er sei nun „Gott“. Einige von den Anhängern des Theodotus liessen Jesum durch die Auferweckung zum Gott geworden sein, Andere stellten auch dies in Abrede¹. Für diese Christologie suchten Theodotus und sein Anhang den Schriftbeweis zu liefern. Philaster sagt im Allgemeinen: „utuntur capitulis scripturarum quae de Christo veluti de homine edocent, quae autem ut deo dicunt ea vero non accipiunt, legentes et nullo modo intellegentes“. Epiphanius hat uns zum Glück Stücke aus den biblisch-theologischen Untersuchungen des Theodotus durch Vermittelung des Syntagmas bewahrt. Sie zeigen, dass über den Umfang des NTlichen Kanons kein Streit mehr gewesen ist; das Johannesevangelium ist anerkannt, auch in dieser Hinsicht ist Theodotus Katholiker. Die Untersuchungen sind aber interessant, weil sie nach derselben nüchternen exegetischen Methode ausgeführt sind, wie die oben besprochenen Arbeiten der Aloger². |

¹ Philos. VII 35: Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. — Die Darstellung im Text ist wesentlich nach den Philosoph. gegeben, mit deren Bericht das, was im Syntagma gestanden hat, nicht streitet (dass Theodotus die Geburt aus der Jungfrau geleugnet habe, ist lediglich eine Verleumdung, die erst Epiphanius aufgebracht hat). Der Bericht der Philos. erscheint höchstens an einem einzigen Punkte unzuverlässig, wo sie im Sinne des Theodotus den Geist, der bei der Taufe herabgekommen, „Christus“ nennen. Allein möglicherweise ist auch hier Alles in Ordnung, sofern ja auch Hermas und später der Verfasser der Acta Archelai den h. Geist mit dem Sohn Gottes identificirt haben (vgl. auch was Origenes περὶ ἀρχ. praef. über den h. Geist als kirchliche Tradition mitgetheilt hat). Es wäre demnach nur statt „Christus“ vielmehr „der Sohn Gottes“ zu sagen und anzunehmen, Hippolyt habe jenen Ausdruck gewählt, um die Lehre des Theodotus als gnostisch (cerinthisch) bezeichnen zu können (dass aber die Theodotianer vielleicht wirklich den hl. Geist „Christus“ genannt haben, darüber s. später).

² Epiphanius erwähnt die Berufung der Theodotianer auf Deuter. 18¹⁵ Jerem 17⁹ Jesaj 53^{2f.} Mt 12³¹ Lc 1³⁵ Joh 8⁴⁰ Acta 2²² I Tim 2⁵. Aus

Des Theodotus Lehrweise ist in Rom noch zu Lebzeiten ihres Urhebers für unerträglich gehalten worden und zwar sowohl von Seiten der modalistisch Gesinnten (des Bischofs selber, s. unten), als von Seiten der Vertreter der Logoschristologie. Gewiss unter dem Titel, er verkündige Christus als *φίλῶν ἄνθρωπον*, ist Theodotus von Victor (also vor 199) excommunicirt worden. Wie gross sein Anhang in der Stadt gewesen ist, wissen wir nicht. Man wird ihn wohl nicht als sehr bedeutend veranschlagen dürfen, da der Bischof sonst die Excommunication nicht gewagt hätte. Andererseits aber muss er gross genug gewesen sein, um das Experiment einer eigenen Kirchenbildung zu gestatten. Dieses hat der bedeutendste Schüler des Theodotus, Theodotus der Wechsler, und ein gewisser Asklepiodotus — Beide höchst wahrscheinlich ebenfalls Griechen — zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrin (199—218) versucht. Ein Einheimischer, der Confessor Natalius, liess sich, wie das kleine Labyrinth erzählt, gegen eine Besoldung von monatlich 150 Denaren bewegen, Bischof dieser Partei zu werden. Dieser Versuch misslang. Der gepresste Bischof wurde bald abtrünnig — wie erzählt wird durch Gesichte, die ihm zu Theil wurden, schliesslich durch Schläge, die ihm in der Nacht „heilige Engel“ verabfolgten — und kehrte in den Schoss der grossen Kirche zurück. So interessant diese Unternehmung an sich ist als Beweis, wie gross bereits die Kluft zwischen der Kirche und diesen Monarchianern um das Jahr 210 in Rom gewesen ist,

Mt 12³¹ folgerten sie, dass der h. Geist höher stehe als der Menschensohn. Besonders lehrreich ist die Behandlung der Deuteronomium- und Lucasstelle. Dort betonte Theodotus nicht nur das „(προφήτην) ὡς ἐμέ“ und das „ἐκ τῶν ἀδελφῶν“, sondern auch das „ἐγερεῖ“, und folgerte nun, die Stelle auf die Auferweckung Christi beziehend: ὁ ἐκ θεοῦ ἐγερόμενος Χριστὸς οὕτως οὐκ ἦν θεὸς ἀλλὰ ἄνθρωπος, ἐπειδὴ ἐξ αὐτῶν ἦν, ὡς καὶ Μωϋσῆς ἄνθρωπος ἦν — also auch der aufgeweckte Christus ist nicht Gott. Zu Lc 1³⁵ argumentirte er so: das Evangelium selbst sagt in Bezug auf Maria: „Geist vom Herrn wird auf dich kommen“; es sagt aber nicht: „Geist vom Herrn wird in deinem Leibe sein“; auch nicht: „wird in dich eingehen“. Ferner suchte Theodotus die zweite Hälfte des Satzes (διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) — wenn wir Epiphanius trauen dürfen — von der ersten zu trennen, als ob die Wörtchen „διὸ καὶ“ fehlten, so dass der Sinn sich ergab, dass die Gottessohnschaft Christi erst später (in Folge der Bewährung) eintreten werde. Vielleicht hat aber Theodotus „διὸ καὶ“ ganz getilgt, wie er ja auch statt „πνεῦμα ἅγιον“ vielmehr „πνεῦμα κυρίου“ gelesen hat, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Und wenn Hippolyt ihm entgegenhält, dass Joh 1¹⁴ nicht stünde: „τὸ πνεῦμα σὰρξ ἐγένετο“, so muss Theodotus mindestens das Wort „λόγος“ im Sinne von „πνεῦμα“ interpretirt haben, und eine alte Formel lautete ja wirklich: „Χριστὸς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ“ (II Clem 9⁵), wo freilich später „λόγος“ für „πνεῦμα“ eingesetzt worden ist, s. den Cod. Constantinop.

noch lehrreicher ist die Schilderung, welche der Verfasser des kleinen Labyrinths von den Führern der Partei entworfen hat; sie stimmt vortrefflich mit den Berichten über die „λεξιθηροῦντες“ in Asien und über die exegetischen Bemühungen des älteren Theodotus zusammen¹. Ein Dreifaches ist es, was an den Theodotianern gerügt wird: die grammatisch-formale Exegese der heiligen Schriften, die einschneidende Textkritik und die eingehende Beschäftigung mit Logik, Mathematik und den empirischen Wissenschaften. So scheint es auf den ersten Blick, als seien diese Leute überhaupt nicht mehr theologisch interessirt gewesen. Allein das Gegentheil ist der Fall. Ihr Widersacher muss selbst bezeugen, dass sie grammatische Exegese treiben, „um ihre gottlosen Sätze zu beweisen“, Textkritik, um die Handschriften der h. Schrift zu verbessern, Philosophie, „um mittelst

¹ Euseb., h. e. V 28: „Die h. Schriften haben sie ohne alle Scheu verfälscht, die Richtschnur des alten Glaubens verworfen und Christum verkannt. Denn sie untersuchen nicht, was die h. Schriften sagen, sondern sie sinnen sorgfältig darauf, was für eine Schlussform zum Beweise ihrer Gottlosigkeit gefunden werden könne. Und wenn ihnen Jemand eine Stelle aus der h. Schrift vorhält, so forschen sie nach, ob die conjunctive oder die disjunctive Schlussform daraus gemacht werden könne. Die h. Schriften Gottes setzen sie beiseits und beschäftigen sich dafür mit Geometrie als Leute, welche irdisch sind und Irdisches reden und denjenigen, der von oben kommt, nicht kennen. Einige von ihnen studiren darum die Geometrie des Euklides mit der höchsten Hingebung; Aristoteles und Theophrast werden bewundert, Galenus von Einigen sogar angebetet. Dass aber Leute, welche die Wissenschaften der Ungläubigen zum Beweise ihrer häretischen Anschauung missbrauchen und mit der den Gottlosen eigenen Schlaueit den schlichten Glauben der h. Schrift verfälschen, nicht einmal an den Grenzen des Glaubens stehn — was braucht es da Worte? Deshalb haben sie ihre Hände auch so ungescheut an die h. Schriften gelegt unter dem Vorgeben, sie hätten sie nur kritisch verbessert (διωρθωκένα). Dass dies keine Verleumdung ist, davon kann, wer will, sich überzeugen. Denn wenn Jemand die Handschriften eines Jeden von ihnen sammeln und sie unter einander vergleichen würde, so würde er sie in vielen Stücken von einander abweichend finden. Wenigstens werden die Handschriften des Asklepiodotus mit denen des Theodotus nicht übereinstimmen. Man kann aber Beispiele hiefür im Ueberfluss haben; denn ihre Schüler haben mit ehrgeizigem Eifer alles das vermerkt, was von einem Jeden von ihnen (textkritisch) „berichtigt“, wie sie sagen, d. h. entstellt (getilgt?) worden ist. Mit diesen stimmen hinwiederum die Handschriften des Hermophilus nicht überein; ja die des Apollonides weichen sogar untereinander ab. Denn wenn man die früher von ihnen (ihm?) hergestellten Handschriften mit den späteren, wieder veränderten vergleicht, so findet man an vielen Stellen Varianten . . . Einige von ihnen haben es aber nicht einmal der Mühe werth gefunden, d. h. Schriften zu verfälschen, sondern sie haben einfach das Gesetz und die Propheten verworfen und sich durch diese gesetz- und gottlose Lehre unter dem Vorwande der Gnade in den tiefsten Abgrund des Verderbens gestürzt.“

der Wissenschaft der Ungläubigen ihre häretische Anschauung zu begründen“. Er muss auch bezeugen, dass diese Gelehrten die Inspiration der h. Schriften und den Umfang des Kanons nicht angetastet haben (V 28¹⁸)¹. Ihre gesammte Arbeit steht also im Dienst ihrer Theologie. Aber freilich die Methode dieser Arbeit — es ist dieselbe, die man auch für die Aloger und den älteren Theodotus erschliessen konnte — widerspricht der herrschenden theologischen Methode. Statt Plato und Zeno werden hier die Empiriker gefeiert, statt der allegorischen Methode der Schrift-erklärung soll die grammatische allein gelten, statt den überlieferten Text einfach hinzunehmen oder willkürlich zurechtzurücken, wird hier ein ursprünglicher Text zu ermitteln versucht. Wie einzigartig und kostbar sind doch diese Mittheilungen! Wie lehrreich ist es zu sehen, dass diese Methode den Mann aus der Schule der Apologeten und des Irenäus² fremd, ja bereits häretisch anmuthet, dass er zwar gegen die Beschäftigung mit Plato gewiss nichts einzuwenden gehabt hätte, aber ein Grauen ihn befällt, wenn Aristoteles, Euklid und Galen Plato's Stelle einnehmen sollen. Der Unterschied war freilich nicht nur ein methodischer. Bei dem damaligen Zustande der kirchlichen Theologie musste er zu einem principiellen werden. Und es ist nicht anzunehmen, dass die Kraft und Wärme der religiösen Ueberzeugung bei Männern, welche die religiöse Philosophie der Griechen zurückstellten, eine besonders erhebliche gewesen ist. Denn von wo andersher schöpfte man damals vornämlich frommen Enthusiasmus, wenn nicht von dort oder aus der Apokalyptik?³. Auch ist es wenig verwunderlich, dass der Versuch einer Kirchengründung zu Rom, den diese Gelehrten unternahmen, so schnell gescheitert ist. Sie mussten Officiere bleiben ohne Armee; denn mit

¹ S. unten.

² S. V 28^{4 5}.

³ In diesem Sinne ist der Sieg der neuplatonischen Philosophie und der Logoschristologie in der christlichen Theologie als ein Fortschritt zu beurtheilen. Freilich siegte jene Philosophie im 3. Jahrhundert überall im Reiche über die ihr entgegenstehenden Philosophien, und desshalb ist der exclusive Bund, den die christliche Ueberlieferung mit ihr geschlossen hat, ein solcher gewesen, von dem wir sagen können, dass er kommen musste. Dächte man sich aber, dass sich die Theologie des Sabellius oder des Paulus in der Kirche im 3. Jahrhundert durchgesetzt hätte, so wäre dadurch eine Kluft zwischen der Kirche und dem Hellenismus entstanden, die es dem kirchlichen Christenthum unmöglich gemacht hätte, die Reichsreligion zu werden. Die neuplatonische Ueberlieferung ist das End- und Zielergebniss des Alterthums gewesen; sie verfügte, allein lebendig, über das geistige und sittliche Capital der Vergangenheit.

Grammatik, Textkritik und Logik konnte man selbst die vorzüglichste und durch lange Ueberlieferung ehrwürdige christologische Lehrform in den Gemeinden nur discreditiren. So standen diese Gelehrten neben der Kirche, obschon sie sich als Katholiken fühlten¹. Von den Arbeiten dieser ersten gelehrten Exegeten ist Nichts auf uns gekommen². | Ohne eine spürbare Wirkung auf die Kirche ausgeübt zu haben, sind sie dahingegangen. Welche Bedeutung haben dem gegenüber die Schulen von Alexandrien und von Antiochien gewonnen! Die letztere, circa 60 Jahre später entstanden, hat die Arbeit jener römischen Gelehrtschule wieder aufgenommen. Auch sie ist neben die grosse Kirche zu stehen gekommen; aber sie hat eine der gewaltigsten Krisen in der kirchlichen Dogmatik herbeigeführt, weil sie mit der Orthodoxie den philosophisch-theologischen Ausgangspunkt gemeinsam hatte.

Die methodisch-exegetische Untersuchung der h. Schriften hat die Theodotianer in ihrer Vorstellung von Christus als dem Menschen, in dem der Geist Gottes in besonderer Weise wirksam gewesen, bestärkt und sie zu Gegnern der Logoschristologie gemacht. Der Verfasser des kleinen Labyrinths giebt nicht an, worin sich die Lehrform des jüngeren Theodotus von der des älteren unterschieden hat. Wenn er sagt, dass einige der Theodotianer *προφάσει χάριτος* das Gesetz und die Propheten verworfen haben, so darf man wohl annehmen, dass sie lediglich — etwa im paulinischen Sinne oder auf Grund religionsgeschichtlicher Erwägungen — die Relativität der Autorität des A. T. betont haben³; denn von einer Verwerfung des katholischen Kanons seitens der Theodotianer ist ebensowenig etwas bekannt, wie von einer Abweichung von der Glaubensregel. Nun aber hat Hippolyt im Syntagma aus den exegetischen Arbeiten des jüngeren Theodotus eine Stelle herausgeholt — die Behandlung von Hebr 5 6 10 6 20 f. 7 3 17 — und daraus eine capitale Häresie gestaltet. Die späteren Berichterstatter haben dies begierig aufgegriffen, dem jüngeren Theodotus zum Unterschied von dem älteren einen Melchisedekcultus zugeschrieben und eine Secte der Melchisedekianer (= Theodotianer) erfunden. Der Wechsler soll gelehrt haben (Epiph. h. 55), Melchisedek sei eine sehr grosse Kraft und erhabener als Christus gewesen; dieser verhalte sich zu ihm lediglich wie das Abbild zum Urbild. Melchisedek sei der Fürsprecher der himmlischen Mächte vor Gott und der höchste Priester der Menschen⁴, Jesus sei als Priester um

¹ Als „echte“ Gelehrte — es ist das ein sehr charakteristischer Zug — haben sie auch eifrig darüber gewacht, dass jedem der Ruhm seiner Textverbesserungen gewahrt bleibe.

² Auch das Syntagma weiss von solchen; s. Epiph., h. 55 c. 1: *πλάττουσιν ἑαυτοῖς καὶ βιβλους ἐπιπλάστους*.

³ Zu dieser Einsicht sind ja auch die grossen antignostischen Lehrer gekommen (s. oben S. 577 ff.), ohne freilich die Consequenzen zu ziehen, welche die Theodotianer sicherer gezogen haben mögen.

⁴ L. c.: *Δεῖ ἡμᾶς τῷ Μελχισεδὲκ προσφέρειν, φασίν, ἵνα δι' αὐτοῦ προσενηχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ εὐρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν*.

einen Grad niedriger; Jenes Ursprung sei völlig verborgen, weil himmlisch, Jesus aber sei von Maria geboren. Dem weiss Epiphanius noch hinzuzufügen, dass die Partei sogar εἰς ὄνομα τοῦ Μελχισεδέκ ihre Oblationen darbringe; denn er sei der Führer zu Gott, der Fürst der Gerechtigkeit, der wahre Sohn Gottes. Dass die Theodotianer nicht einfach so gelehrt haben können, liegt auf der Hand. Die Erklärung liegt nahe genug. Es war eine in der Kirche im ganzen Alterthum weit verbreitete Meinung, dass Melchisedek eine Erscheinung des wahrhaftigen Sohnes Gottes gewesen sei, woran sich dann mannigfache Speculationen geknüpft haben, hier und dort in Verbindung mit einer subordinatianischen Christologie¹. Die Theodotianer haben diese Auffassung getheilt. Unmittelbar nach dem S. 671 Anm. 4 mitgetheilten Satze folgen bei Epiphanius (55, c. 8) die Worte: Καὶ Χριστὸς μὲν, φασίν, ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος, ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ εἰδώλων καὶ ὑπέδειξεν ἡμῖν τὴν ὁδόν. Ἐξ οὗπερ ὁ ἀπόστολος ἀποσταλεὶς ἀπεκάλυψεν ἡμῖν, ὅτι μέγας ἐστὶν ὁ Μελχισεδέκ, καὶ ἱερεὺς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ, Θεωρεῖτε πηλίκος ὁδὸς· καὶ ὅτι τὸ ἔλασσον ἐκ τοῦ μείζονος εὐλογεῖται, διὰ τοῦτο, φησί, καὶ τὸν Ἀβραάμ, τὸν πατριάρχην εὐλόγησεν ὡς μείζων ὢν· ὃ ἡμεῖς ἐσμὲν μύσται, ὅπως τόχωμεν παρ' αὐτοῦ τῆς εὐλογίας. Die christologische Anschauung, wie sie in der ersten Hälfte dieser Satzgruppe formulirt ist, ist nun gewiss nicht von einem Gegner wiedergegeben; sie ist genau die des Hirten², ist also in der römischen Gemeinde uralt³. Von hier aus und unter Berücksichtigung der Polemik des Hippolyt (Epiph., l. c. c. 9) empfängt der „häretische“ Melchisedekcultus sein Licht. Diese Theodotianer behaupteten, wie auch ihre Exegese zu I Cor 8 ε ausweist⁴, ein Dreifaches: erstlich dass das

¹ S. Clem. Alex., Strom. IV 25 181; Hierakas bei Epiph., h. 55 c. 5 h. 67 c. 3; Philastr. h. 148. Epiphanius muss selbst (h. 55 c. 7) bekennen, dass unter den Katholiken noch zu seiner Zeit Streit herrsche über die Beurtheilung des Melchisedek: οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραάμ πεφηνέναι. Wichtig ist Hieron. ep. 73. Um 400 hat der ägyptische Eremit Marcus eine eigene Schrift εἰς τὸν Μελχισεδέκ κατὰ Μελχισεδεκέων geschrieben d. h. eben gegen Solche, welche in Melchisedek eine Erscheinung des wahrhaftigen Sohnes Gottes gesehen haben (s. Photius, Biblioth. 200; Dictionary of Christian Biogr. III p. 827; Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. IX S. 290); vgl. das von Caspari zum ersten Male edirte, oben bezeichnete Stück, ferner Theodoret, h. f. II 6, Thimotheus Presb. bei Cotelier, Monum. Eccl. Graecae III p. 392 etc.

² Vgl. die frappanten Uebereinstimmungen mit Sim. V, namentlich c. 6 3: αὐτὸς καθάρισας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς.

³ Das theologisch-philosophische Gepräge, welches die ganze Stelle im Unterschied von Sim. V hat — man beachte das über Paulus Gesagte und den Ausdruck „μύσται“ —, ist natürlich nicht zu verkennen.

⁴ Die Theodotianer scheinen den Christus in diesem Verse von dem h. Geist, dem ewigen Sohn Gottes, und nicht von Jesus verstanden, den Namen Jesus aber getilgt zu haben (Epiph. h. 55 c. 9). Ist dem so, dann ergibt sich, dass die Philosophumena Recht haben, wenn sie berichten, die Theodotianer hätten den präexistenten Sohn Gottes, den h. Geist, auch Christus genannt. Doch ist es nicht sicher, ob man in dem angeführten Capitel des Epiphanius überhaupt eine Mittheilung der theodotianischen Erklärung von I Cor 8 ε sehen darf.

einzige göttliche Wesen neben dem Vater der h. Geist sei, der mit dem Sohne Gottes identisch ist — auch hierin halten sie nur die Position des Hermas fest —, sodann dass dieser h. Geist dem Abraham in Gestalt des Königs der Gerechtigkeit erschienen sei — damit haben sie, wie oben gezeigt worden, nichts Unerhörtes behauptet —, drittens dass Jesus ein mit der Kraft des h. Geistes gesalbter Mensch gewesen sei. Dann war es aber nur folgerecht und an sich noch nicht unkatholisch, wenn sie lehrten, dem dem Abraham erschienenen Könige der Gerechtigkeit, der ihn und seine wahren Nachkommen, d. h. die Christen, gesegnet habe, gebühre Oblation und Anbetung, als dem wahren, ewigen Sohne Gottes. Und wenn diesem Sohne Gottes gegenüber der erwählte und gesalbte Knecht Gottes, Jesus, sofern er eben Mensch ist, zunächst als inferior erscheint, so war darin ihre Position keine ungünstigere, als die des Hermas gewesen ist. Denn auch nach Hermas ist Jesus als der nur adoptirte Sohn Gottes dem h. Geist als dem ewigen Sohne eigentlich unvergleichbar, oder vielmehr er verhält sich zu ihm, um einen theodotianischen Ausdruck zu gebrauchen, wie das Abbild zum Urbild. Doch waltet insofern allerdings ein grosser Unterschied zwischen den Theodotianern und Hermas ob, als Jene die Speculationen über den ewigen Sohn Gottes unzweifelhaft dazu benutzt haben, um von dem historischen Menschen Jesus aufzusteigen zu jenem Sohne und das Historische überhaupt als ein Untergeordnetes zu überwinden¹, wovon sich bei Hermas Nichts findet. Somit haben sich diese Theodotianer in ähnlicher Weise wie Origenes durch die Speculation von dem bloss Geschichtlichen befreien wollen, indem sie wie Jener den ewigen Sohn Gottes dem Gekreuzigten übergeordnet haben. Die Probe auf die Richtigkeit dieser Annahme bietet die Beobachtung dass sich die Melchisedek-Speculationen gerade in der Schule des Origenes fortgesetzt haben. Wir finden sie — und zwar mit derselben auf die Herabsetzung des historischen Sohnes Gottes gerichteten Tendenz — bei Hierakas und dem Mönchsverein der Hierakiten², sowie bei origenistischen Mönchen in Aegypten im 4. und 5. Jahrhundert.

Es hat sich uns also ergeben, dass diese Theologen die alte römische, von Hermas vertretene Christologie beibehalten, aber theologisch bearbeitet und demgemäss ihre Abzweckung verändert haben. Wurde damals der Hirte in der römischen Gemeinde noch gelesen, während doch die theodotianische Christologie verdammt war, so hat man sich seine Christologie umdeuten müssen. Dies konnte nach der eigenthümlichen Beschaffenheit des Buches nicht schwer fallen. Man kann aber fragen, ob die Lehre der Theodotianer wirklich als eine monarchianische zu bezeichnen ist, da sie dem h. Geiste neben Gott eine besondere, wie es scheint, selbständige Rolle zuweist. Indessen, es lässt sich nicht mehr feststellen, wie diese Theologen die besondere Hypostase des h. Geistes mit der Einpersönlichkeit Gottes vermittelt haben. Soviel ist aber gewiss, dass in der Christologie der Geist nur als Kraft für sie in Betracht gekommen ist, und dass

¹ S. Epiph., h. 55 c. 8: εἰς ὄνομα δὲ τούτου τοῦ Μελχισεδέκ ἡ προειρημένη αἵρεσις καὶ τὰς προσφορὰς ἀναφέρει, καὶ αὐτὸν εἶναι εἰσαγωγέα πρὸς τὸν θεὸν καὶ δι' αὐτοῦ, φησί, δεῖ τῷ θεῷ προσφέρειν, ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης, ἐπ' αὐτῷ τούτῳ κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ, πνευματικός τις ὢν, καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος c. 1: Χριστός, φησί, ἐστὶν ἔτι ὑποδεέστερος τοῦ Μελχισεδέκ.

² S. meinen Art. in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. VI S. 100 (Epiph. h. 55 c. 5; 67 c. 3).

sie andererseits die Logoschristologie nicht deshalb verworfen haben, weil sie von einem zweiten göttlichen Wesen nichts wissen wollten. Dies wird durch ihre Lehre vom h. Geist und seiner Erscheinung im A. T. bewiesen. Dann aber liegt die Differenz mit ihren Gegnern nicht auf dem Gebiete der Gotteslehre, vielmehr sind sie in der Hauptsache hier mit einem Theologen wie Hippolyt einig. Ist dem aber so, dann sind die Gegner ihnen unzweifelhaft überlegen; sie selbst aber bleiben hinter der überlieferten Schätzung Christi zurück. Giebt es nämlich einen ewigen Sohn Gottes oder etwas dem Aehnliches und ist derselbe im A. B. erschienen, so kann die überlieferte Schätzung Jesu nicht mehr festgehalten werden, wenn man ihn diesem Sohne entfremdet¹. Die Formel von dem geistgesalbten Menschen reicht dann nicht mehr aus, um die überragende Grösse der Offenbarung Gottes in Christus festzustellen, und es ist nur folgerecht, dass die ATlichen Theophanien in hellerem Lichte erscheinen. Hier zeigt es sich, warum in den Gemeinden, nachdem die theologische Reflexion einmal erwacht war, die alten christologischen Vorstellungen verhältnissmässig so schnell sich ausgelebt und der vollständigen und wesenhaften Apotheosirung Jesu Platz gemacht haben. Es ist vor allem die eigenthümliche Betrachtung des A. T. und der ATlichen Theophanien gewesen, die dazu geführt hat.

Sofern die Theodotianer eine einst gültige, aber sozusagen enthusiastische Glaubensform auf die Stufe der Theologie zu erheben und als die einzig zutreffende zu vertheidigen gesucht haben, sofern sie die Bezeichnung Jesu als *θεός* ausdrücklich abgelehnt oder doch für controvers erklärt haben, sofern sie über Jesus hinaus zu einem ewigen, unveränderlichen Wesen (neben Gott) fortgeschritten sind, stellt sich ihr Unternehmen als eine Neuerung dar. In diesem Sinne, um des neuen Interesses willen, welches die Vertreter an der alten Formel nahmen, ist es als eine Neuerung zu beurtheilen. Denn schwerlich wird man vorkatholischen Christen wie Hermas ein besonderes Interesse an der wesenhaften Menschheit Jesu beilegen dürfen. Sie glaubten gewiss in ihren Formeln die höchst mögliche Schätzung des Erlösers zu vollziehen und wussten es nicht anders. Diese Theologen dagegen vertheidigten eine niedere Vorstellung von Christus gegen eine höhere. So darf man in ihrem eigenen Sinne urtheilen; denn sie liessen die Vorstellung von einem himmlischen Sohne Gottes bestehen, und haben überhaupt diejenige Gesamtrevision der herrschenden Lehre nicht vollzogen, die sie berechtigt hätte, ihre christologische Anschauung als die wirklich legitime und zureichende zu erweisen. Sie haben zwar den Schriftbeweis für sie angetreten und sind dabei gewiss ihren Gegnern überlegen gewesen, aber dieser Beweis deckt nicht die Lücke in dem dogmatischen Verfahren. Da sie auf dem Boden der *regula fidei* standen, so ist es ungerecht und unhistorisch zugleich, ihre Lehrform für „ebionitisch“ zu erklären oder sie mit der Formel abzuthun, Christus sei ihnen lediglich *ψιλλός ἀνθρώπος* gewesen. Ueberschlägt man aber die Zeitverhältnisse, unter denen sie auftraten, und die excessiven Erwartungen, die schon ziemlich allgemein an den Besitz des Glaubens geheftet wurden — vor Allen die Aussicht auf die zukünftige Vergottung aller Gläubigen —, so kann man sich dem Eindrücke nicht verschliessen, dass eine Lehrform für nihilistisch gelten musste, die es nicht einmal bei Christus selbst zu einer Apotheose brachte oder doch höchstens zu einer solchen, wie sie etwa auch für

¹ Das hat Hermas insofern nicht gethan, als er in der religiösen Sprache nur von einem Sohn Gottes redet, s. Simil. IX.

die Kaiser oder für einen Antinous von den Heiden erträumt wurde. Der apokalyptische Enthusiasmus ging allmählich in den neuplatonischen Mysticismus über. Diesen Uebergang haben jene Gelehrte nicht mitgemacht, vielmehr einen Theil der alten Vorstellungen auszulösen und mit den Mitteln der Wissenschaft, wie ihre Gegner, zu vertheidigen gesucht.

Noch einmal, 20—30 Jahre später, ist von einem gewissen Artemas in Rom der Versuch gemacht worden, die alte Christologie zu repristiniren. Ueber diese letzte Phase des römischen Adoptianismus sind wir aber am schlechtesten unterrichtet; denn Eusebius hat aus dem Werke gegen Artemas und seinen Anhang, dem kleinen Labyrinth, fast nur Nachrichten, welche die Theodotianer betreffen, ausgeschrieben. Wir erfahren hier indess doch, dass sich die Partei auf das historische Recht ihrer Lehre in Rom berufen hat, indem sie behauptete, erst der Bischof Zephyrin habe die wahre Lehre, welche sie vertheidigten, verfälscht¹. Das relative Recht dieser Behauptung ist unbestreitbar, zumal wenn man erwägt, dass Zephyrin die gewiss neue Formel: „Der Vater hat gelitten“, nicht gemissbilligt hat. Wenn der Verf. des kl. Labyrinths den Artemoniten entgegenhält, dass ja bereits Victor den Theodotus excommunicirt habe, so kann diese Thatsache ihnen selbst nicht unbekannt gewesen sein. Sieht man aber weiter, wie sich der Verf. augenscheinlich bemüht, ihnen den Theodotus als ihren geistigen Vater aufzurücken, so kommt man zu dem Schlusse, dass sich die Partei selbst mit den Theodotianern nicht identificirt hat. Worin sie sich von diesen unterschieden hat, ist uns unbekannt. Nur das ist sicher, dass auch sie das Prädicat „Gott“ für Christus abgelehnt hat; denn der Verfasser sieht sich genöthigt, die Berechtigung dieses Prädicats aus der Tradition zu erweisen². Artemas hat noch am Ausgange des 7. Decenniums des 3. Jahrhs. in Rom gelebt — aber freilich völlig von der grossen Kirche getrennt und ohne bedeutende Wirksamkeit; findet sich doch selbst in den Briefen Cyprian's keine Notiz über ihn³. Da in dem Streite gegen Paulus Artemas als der „Vater“

¹ Euseb., h. e. V 28 3: *φασὶ γὰρ τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρεληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, ἃ νῦν οὕτω λέγουσι, καὶ τετηρηῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τοῦ Βίκτορος . . . ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν.*

² Euseb., h. e. V 28 4 5.

³ Dass er noch um 270 gelebt hat, wissen wir aus dem antiochenischen Synodalschreiben in Sachen des Paul von Samosata. Dort heisst es (Euseb., h. e. VII 30 17): „Paulus mag an Artemas Briefe schreiben, und die Anhänger des Artemas sollen mit ihm Gemeinschaft halten“. In dem Werke des Novatian de trinitate sind unter den Ungenannten, die Jesum für einen blossen Menschen („homo nudus et solitarius“) erklären, wohl Artemoniten zu verstehen. Artemas ist auch genannt bei Methodius, Conviv. VIII 10 ed. Jahn p. 37.

dieses Bischofs bezeichnet worden war (Euseb., h. e. VII 30 16), so ist er nachmals zu einer gewissen Berühmtheit im Orient gelangt und hat im Gedächtniss der Kirche selbst den Theodotus verdrängt. In der Folgezeit wurde die Formel: Ebion, Artemas, Paulus“ (resp. Photin) stereotyp; dann wurde sie durch Hinzufügung des Namens des Nestorius ergänzt und ging in dieser Gestalt in den eisernen Bestand der byzantinischen Dogmatik und Polemik über.

c) Spuren der adoptianischen Christologie im Abendland nach Artemas. Die adoptianische Christologie (der dynamistische Monarchianismus) ist im Abendlande wahrscheinlich schnell fast ganz verschwunden. Die einleuchtende, durch das Symbol begründete Formel: „Christus, homo et deus“, und vor Allem die Ueberzeugung, dass Christus schon im A. T. erschienen sei, bereiteten ihr ein Ende. Dennoch hat sich hier und dort (wohl im Zusammenhang mit der Lectüre des Hermas ¹) der alte Glaube (resp. die alte Formel), der h. Geist sei der ewige Sohn Gottes und zugleich der Christusgeist, erhalten und demgemäss auch Vorstellungen, die an den Adoptianismus heranstreiften. So lesen wir in der dem Cyprian fälschlich beigelegten, im Vulgärlatein geschriebenen Schrift „de montibus Sina et Sion“ ² c. 4: „Caro dominica a deo patre Jesu vocita est; spiritus sanctus, qui de caelo descendit, Christus, id est unctus dei vivi, a deo vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus“; vgl. c. 13: „sanctus spiritus, dei filius, geminatum se videt, pater in filio et filius in patre utrosque se in se vident.“ Es giebt also nur zwei Hypostasen, und der Erlöser ist die caro, auf die der präexistente h. Geist, der ewige Sohn Gottes, der Christus, herabgekommen ist. Ob der Verfasser den Christus als „personbildend“ oder als Kraft verstanden hat, lässt sich nicht entscheiden; wahrscheinlich lag dem untheologischen Manne diese Frage überhaupt ganz fern ³. Dass Photin's Lehre — Photin war selbst ein Grieche — im Abendland nennenswerthen Beifall gefunden hat, hören wir nicht; wohl aber bei-

¹ Auch Tertullian hat die christologische Formel des Hermas gebraucht, wenn er nicht als Apologet oder antignostischer Polemiker interessirt gewesen ist.

² Hartel, Opp. Cypr. III p. 104 sq.

³ Wie verschiedene Christologien im Abendland in der Mitte des 4. Jahrhunderts noch vorhanden gewesen sind, erkennt man auch aus dem Werk des Hilarius de trinitate (s. besonders X 18 ff. 50 ff.). Es gab auch Solche, die behaupteten: „quod in eo ex virgine creando efficax dei sapientia et virtus exstiterit, et in nativitate eius divinae prudentiae et potestatis opus intellegatur, sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae.“

läufig, dass noch im Anfang des 5. Jahrhunderts ein gewisser Marcus wegen photinianischer Häresie aus Rom ausgewiesen worden ist und sich einen Anhang in Dalmatien verschafft hat. Ungleich lehrreicher aber ist, was uns Augustin (Confess. VII, 19 [25]) über seinen und seines Freundes Alypius christologischen Glauben in Bezug auf eine Zeit berichtet, wo sie Beide schon der katholischen Kirche ganz nahe gestanden und sich auf den Uebertritt vorbereitet haben. Damals hat Augustin über Christus ungefähr wie Photin gedacht, und Alypius hat Christo die menschliche Seele abgesprochen; Beide aber haben ihre Christologie für die katholische gehalten und sich erst später eines Besseren überzeugt¹. Bedenkt man, dass Augustin eine katholische Erziehung genossen und fortwährend mit Katholiken verkehrt hat, so sieht man deutlich, dass im Abendland die christologischen Formeln in der Laienwelt noch am Schluss des 4. Jahrhunderts sehr wenig bekannt gewesen sind und sehr verschiedene Christologien factisch noch verbreitet waren².

d) Die Ausscheidung der adoptianischen Christologie im Morgenland (Beryll von Bostra, Paul von Samosata u. A.). Aus den Schriften des Origenes ist zu ersehen, dass es auch im Orient Viele gegeben hat, die die Logoschristologie ablehnten. Am zahlreichsten waren allerdings unter ihnen diejenigen, welche den Vater und den Sohn identificirten; aber es fehlten auch Solche nicht, welche sie zwar unterschieden, aber dem Sohn nur ein menschliches Wesen beileigten³ und demgemäss wie die Theodotianer

¹ Augustin, l. c.: . . . „Quia itaque vera scripta sunt (scil. die h. Schriften), totum hominem in Christo agnoscebam; non corpus tantum hominis, aut cum corpore sine mente animam, sed ipsum hominem, non persona Veritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia et perfectiore participatione sapientiae praeferri caeteris arbitrabar. Alypius autem deum carne indutum ita putabat credi a Catholicis, ut praeter deum et carnem non esset in Christo anima, mentemque hominis non existimabat in eo praedicari . . . Sed postea haereticorum Apollinaristarum hunc errorem esse cognoscens, catholicae fidei collaetatus et contemptus est. Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod ‚Verbum caro factum est‘, quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur.“

² In dem nur arabisch erhaltenen Fragment eines Briefes des Papstes Innocentius I. an den Bischof von Gabala, Severianus (Mai, Spicileg. Rom. III, p. 702), liest man noch die Warnung: „Niemand möge glauben, dass zu jener Zeit, als das göttliche Wort auf Erden zum Empfange der Taufe von Johannes hinzutrat, da erst seine göttliche Natur den Anfang genommen habe, als nämlich Johannes die Stimme des Vaters vom Himmel her hörte. Gewiss ist dem nicht so u. s. w.“

³ Orig. in Joh. II 2, Lomm. I p. 92: Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, ἐδλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἥτοι ἀρνούμενους ιδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ

lehrten. Origenes hat sie in der Regel keineswegs als erklärte Ketzler wie die Gnostiker, sondern als irregeleitete, resp. einfältige christliche Brüder behandelt, welche der freundlichen Belehrung bedürfen. Er selbst hatte übrigens auch die adoptianische Christologie in seine complicirte Lehre von Christus eingestellt; denn er hatte den höchsten Werth darauf gelegt, dass man Jesum für einen wirklichen Menschen halte, der von Gott erwählt worden sei, der kraft seines freien Willens sich im Guten stetig bewährt habe, und der endlich vollkommen (in der Gesinnung, in dem Willen und schliesslich auch in der Natur) mit dem Logos sich verschmolzen habe (s. oben S. 637f.). So bestimmt hat Origenes dies betont, dass seine Gegner ihn nachmals selbst mit Paulus von Samosata und Artemas zusammengestellt haben¹, und Pamphilus nöthig hatte, nachzuweisen, „quod Origenes filium dei de ipsa dei substantia natum dixerit, id est, ὁμοούσιον, quod est, eiusdem cum patre substantiae, et non esse creaturam per adoptionem, sed natura filium verum, ex ipso patre generatum“². So hat Origenes in der That gelehrt und ist weit davon entfernt gewesen, die adoptianische Lehre für mehr anzusehen als für ein Fragment aus der vollständigen Christologie. Er hat die Adoptianer von ihrem Irrthum, richtiger von ihrer bedenklichen Einseitigkeit zu überzeugen versucht³, hat aber nicht häufig mehr Gelegenheit gehabt, mit ihnen zu kämpfen. Vielleicht darf man

πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνούμενους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ιδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται, s. auch das Folgende. Pseudogregor (Apollinaris) bei Mai, Nov. Coll. VII 1 p. 171 spricht von Solchen, die Christum mit der Gottheit erfüllt vorstellen, aber keinen specifischen Unterschied zwischen ihm und den Propheten machen, und einen Menschen mit göttlicher Kraft in Weise der Heiden anbeten.

¹ S. Pamphili Apolog. bei Routh IV p. 367; s. Schultz, in den Jahrb. f. protest. Theol. 1875 S. 193f. Ueber Orig. und die Monarchianer siehe Hagemann a. a. O. S. 300f.

² S. l. c. p. 368.

³ S. Orig. in ep. ad Titum, Lomm. V p. 287: „Sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero sociari.“ Diese Stelle braucht allerdings nicht nothwendig auf dynamistische Monarchianer gedeutet zu werden, ebensowenig wie die gleich mitzutheilende Schilderung der Lehre Beryll's. Es kann auch ein mittlerer Typus zwischen dem dynamistischen und modalistischen Monarchianismus vorhanden gewesen sein, nach welchem sowohl die Menschheit als die deitas patris in Jesus Christus als personell gegolten haben.

hierher die Action gegen Beryll von Bostra rechnen. Dieser arabische Bischof lehrte monarchianisch. Seine Lehre erregte heftigen Widerspruch. Die Bischöfe der Provinz geriethen in Aufregung und stellten viele Untersuchungen und Disputationen an. Allein sie scheinen nicht zu einem Ergebnisse gekommen zu sein. Origenes wurde berufen, und — wie Eusebius berichtet, der die Acten der Synoden selbst eingesehen hat — es gelang ihm in einer Disputation, den Bischof gütlich von seinem Irrthum zu überzeugen¹. Es geschah dies nach gewöhnlicher Annahme im Jahre 244. Für die Lehre des Beryll sind wir auf einen Satz bei Eusebius angewiesen, der sehr verschieden interpretirt worden ist². Mit Recht | sagt Nitzsch³, dass Eusebius bei Beryll die Anerkennung der besonderen göttlichen Hypostase in Christus und der Präexistenz, nicht aber der Gottheit vermisst habe. Indess dies genügt noch nicht, um den Bischof mit Sicherheit den Patripassianern beizuzählen, da Eusebius' eigene christologische Meinung, an welcher hier doch die des Beryll gemessen ist, eine sehr verschwommene war. Auch der Umstand, dass auf der Synode zu Bostra (nach Sokrates) die menschliche Seele Christi ausdrücklich constatirt worden ist, entscheidet nicht; denn Origenes kann die Anerkennung dieses Dogmas, welches für ihn von höchster Bedeutung war, durchgesetzt haben, mochte auch die Lehre Beryll's wie immer gelautet haben. Dass der Bischof vielmehr dynamistisch-monarchianisch gelehrt hat, dafür spricht erstlich der Umstand, dass

¹ Euseb., h. e. VI 33, s. auch Socrat., h. e. III 7.

² L. c.: τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφιστάναί κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃν τὴν πατρικὴν. Das Wort περιγραφὴ findet sich zuerst in den Excerpta Theodoti 19, wo κατὰ περιγραφὴν im Sinne der Persönlichkeit dem κατ' οὐσίαν (τοῦ θεοῦ) entgegengestellt ist; Letzteres wurde also als modalistisch empfunden: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταυτότητι λόγος κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος, ὁ υἱός, vgl. c. 10, wo περιγράφεσθαι auch die persönliche Existenz ausdrückt, d. h. das, was später — im 3. Jahrhundert ist das Wort m. W. noch nicht so gebraucht worden — ὑπόστασις genannt wird. Bei Origenes ist περιγραφὴ ebenfalls Ausdruck für die streng geschlossene Persönlichkeit; s. Comm. in Joh. I 42, Lomm. I 88: ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονες εἰσιν, ὧν ἐκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως ὁ λόγος — εἰ καὶ παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν — νοηθήσεται ὁ Χριστὸς κτλ. An unserer Stelle und Pseudohippol. c. Beron. 1 4 heisst es einfach „Umschreibung“.

³ Dogmengesch. I S. 202; s. über Beryll, der ein Schoskind der Dogmenhistoriker geworden ist, ausser den grossen dogmengeschichtlichen Darstellungen, Ullmann, de Beryllo 1835, Theod. Stud. u. Krit. 1836; Fock, Diss. de christologia B. 1843; Rossel i. d. Berliner Jahrb. 1844 Nr. 41f.; Kober, i. d. Theol. Quartalschr. 1848 I.

diese Lehrweise in „Arabien“ und Syrien nachweisbar sich lange erhalten hat, sodann die Beobachtung, dass Origenes in dem Fragment des Commentars zum Titusbrief (s. oben) eine Lehrweise der patripassianischen entgegengestellt hat¹, welche sich mit der des Beryll zu decken scheint. An uralte dynamistisch-monarchianische Vorstellungen werden wir aber auch bei jenen ägyptischen Chiliasten zu denken haben, welche Dionysius von Alexandrien bekämpft und denen er Belehrungen *περὶ τῆς ἐνδόξου καὶ ἀληθοῦς ἐνθέου τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπιφανείας* zu geben für nothwendig erachtet hat². |

Doch dies alles sind vereinzelte und verhältnissmässig unbedeutende Erscheinungen; sie beweisen aber, dass die Logoschristologie auch um die Mitte des 3. Jahrhunderts im Orient noch nicht überall anerkannt gewesen ist, und dass die Monarchianer noch schonend behandelt worden sind³. Zu der entscheidenden Action, in der der Adoptianismus im Orient als Häresie dem „Ebionitismus“ gleichgestellt worden ist, kam es erst, als der Inhaber des angesehensten Bischofsstuhls im Orient, Paul von Samosata, Bischof von Antiochien (seit 260, vielleicht schon etwas früher), der bereits herrschenden Lehre von der wesenhaften (physischen) Gottheit Christi die alte Anschauung von der menschlichen Person des Erlösers noch einmal entgegensetzte⁴. Das geschah in einer Zeit, in welcher durch die alexandrinische Theologie der Gebrauch der Begriffe *λόγος*, *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *ἐνυπόστατος*, *πρόσωπον*, *περιγραφή οὐσίας* u. s. w. nahezu schon legitimirt war, und in welcher in weitesten Kreisen die Vorstellung sich eingebürgert hatte, dass man der Person Jesu Christi einen ihr eigenthümlichen, wesenhaft göttlichen Hintergrund geben müsse.

¹ Sie ist in den S. 678 Anm. 3 mitgetheilten Worten von Origenes enthalten.

² S. Euseb., h. e. VII 24 s. Unter der Epiphanie ist die zukünftige Erscheinung zu verstehen; aber entschlossene Chiliasten haben schwerlich im Orient (auf den Dörfern) die Logoslehre anerkannt.

³ Welche Unsicherheit im 3. Jahrhundert in Bezug auf die Christologie noch geherrscht hat, gewahrt man sofort, sobald man Schriften in die Hand nimmt, welche nicht von gelehrten Theologen geschrieben sind. Besonders der Umstand, dass nach dem Symbol und dem Evangelium der h. Geist bei der Erzeugung Jesu betheiligt gewesen ist, gab noch immer in Ansehung der persönlichen Gottheit Christi und der *assumptio carnis* des Logos zu den seltsamsten Formulierungen Anlass; s. z. B. Orac. Sibyll. VI v. 6, wo Christus „der süsse Gott“ heisst, „den erzeugte der Geist in der Taube weissem Gefieder“.

⁴ S. Feuerlin, De haeresi Pauli Samosat. 1741; Ehrlich, De erroribus P. S. 1745; Schwab, Diss. de P. S. vita atque doctrina 1839; Hefele, Concilien-gesch. 2. Aufl. I S. 135; Routh, Reliq. S. III p. 286—367; Frohschammer, Ueber die Verwerfung des *δμοούσιος* i. d. Theol. Quartalschr. 1850 I.

Unter welchen Verhältnissen Paul sich veranlasst gesehen hat, die alexandrinisch-philosophische Lehrweise anzugreifen, wissen wir nicht. Doch bleibt es denkwürdig, dass nicht eine Provinz des römischen Reiches, sondern Antiochien, das damals zu Palmyra gehörte, der Schauplatz dieser Bewegung gewesen ist. Achtet man darauf, dass Paulus ein hohes politisches Amt im Reiche der Zenobia bekleidete, dass von nahen Beziehungen zwischen ihm und der Königin berichtet wird, dass sein Sturz den Sieg der römischen Partei in Antiochien bedeutet hat, so darf man annehmen, dass hinter dem theologischen Streit auch noch ein politischer gelegen hat, und dass die Gegner Paul's zur römischen Partei in Syrien gehört haben. Dem vornehmen Metropoliten und kundigen Theologen, der von den Gegnern freilich als ungeistlicher Kirchenfürst, eitler Prediger, hochfahrender Weltmann und verschlagener Sophist geschildert wird, war nicht leicht beizukommen. Die Provincialsynode, in der er den Vorsitz zu führen hatte, reichte nicht aus. Aber schon in der novatianischen Angelegenheit, die den Orient zu spalten gedroht hatte, war i. J. 252 (253) das Experiment eines orientalischen Generalconcils mit Glück versucht worden. Es wurde wiederholt. Eine grosse Synode trat i. J. 264 — wir wissen nicht, wer sie berufen hat — in Antiochien zusammen, der Bischöfe aus verschiedenen Theilen des Orients beiwohnten, so vor Allem Firmilian von Cäsarea. Der greise alexandrinische Bischof Dionysius entschuldigte sein Nichterscheinen durch ein Schreiben, in welchem er nicht für Paul Partei nahm. Die erste Synode verlief resultatlos, angeblich weil der Beklagte seine falschen Lehren klug verhüllt hatte¹. Auch eine zweite war noch ohne Erfolg. Firmilian selbst verzichtete auf eine Verurtheilung, „weil Paul seine Meinung zu verändern versprach“. Erst auf einer dritten Synode (zwischen 266 und 269, wahrscheinlich 268) zu Antiochien — Firmilian starb auf dem Wege dorthin zu Tarsus — wurde die Excommunication über den Metropoliten verhängt und ihm ein Nachfolger in Domnus gegeben (die Zahl der Synodalen wird verschieden angegeben: 70, 80, 180), nachdem namentlich ein antiochenischer Sophist und Vorsteher einer Gelehrtschule, zugleich Presbyter der Kirche, Namens Malchion, wider Paul disputirt hatte. „Er war allein unter Allen im Stande, jenen versteckten und trügerischen Menschen zu entlarven.“ Die Acten der Disputation zusammen mit einem ausführlichen Schreiben wurden von den Synodalen

¹ Eusebius spricht (h. e. VII 28 2) von einer ganzen Partei (οἱ ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα), die ihre Heterodoxie damals zu verhüllen verstanden hätte.

nach Rom und Alexandrien und an sämmtliche katholische Kirchen gesandt. Von Zenobia geschützt, blieb aber Paul noch 4 Jahre in seinem Amte; die Kirche zu Antiochien spaltete sich: ἐγένοντο σχίσματα λαῶν, ἀκαταστασίαι ἱερέων, ταραχὴ ποιμένων¹. Erst im J. 272 wurde Antiochien von Aurelian eingenommen, und persönlich fällte der daselbst anwesende Kaiser, an den appellirt wurde, das berühmte Urtheil, dass das Kirchenhaus demjenigen zu übergeben sei, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und der Stadt Rom in brieflichem Verkehr stünden — ein Bescheid, der natürlich aus politischen Gründen erfolgte². |

¹ S. Basilius Diac., Acta Concilii Ephes. III p. 427 Labb.

² Die wichtigste Quelle für Paul's Geschichte und Lehre sind die Acten der gegen ihn gehaltenen antiochenischen Synode (d. h. die tachygraphische Nachschrift der Disputation zwischen Paul und Malchion) und die Synodalschreiben. Wir besitzen sie, während sie noch im 6. Jahrhundert existirt haben, heute nur in Fragmenten und zwar bei Euseb., h. e. VII 27—30 (Hieron., de vir. inl. 71) in Justinian's Tract. c. Monophys., in der Contestatio ad Clerum CP., in den Acten des ephesinischen Concils, in des Leontius Byzant. Schrift adv. Nestor. et Eutych. und in dem Buche des Petrus Diaconus de incarnat. ad Fulgentium (Alles dies bei Routh, l. c., wo auch die Fundorte angegeben sind). Nicht sicher echt ist das Synodalschreiben von sechs Bischöfen an Paulus, welches Turrianus publicirt hat (Routh, l. c. p. 289 sq.), doch sprechen für die Echtheit überwiegende Gründe. Entschieden unecht ist ein Brief des alex. Dionysius an Paulus (Mansi I p. 1039 sq.), ebenso ein angeblich nicänisches Symbol gegen ihn (s. Caspari, Quellen IV S. 161f.) und ein anderes, das sich in dem Klageschreiben gegen Nestorius findet (Mansi IV p. 1010). Aus der Schrift „Doctrinae Patrum de verbi incarnatione“ hat Mai (Vet. Script. Nova Coll. VII p. 68 sq.) fünf Fragmente von Reden des Paulus (οἱ πρὸς Σαβίνον λόγοι) veröffentlicht (nicht ganz correct gedruckt bei Routh, l. c. p. 328 sq.), die von dem höchsten Werthe sind und für echt gehalten werden dürfen, trotzdem sie in schlimmster Umgebung stehen und manche Bedenken erregen, die sich nicht ganz beseitigen lassen. Schriften Paul's erwähnt Vincentius, Commonit. 35. In zweiter Linie kommen die Zeugnisse der grossen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts in Betracht, die z. Th. auch auf den Acten, z. Th. auf mündlicher Ueberlieferung beruhen: s. Athanas., c. Apoll. II 3 IX 3; de synod. Arim et Seleuc. 26 43—45 51 93; Orat. c. Arian. II, n. 43; Hilarius, De synod. §§ 81 86 p. 1196 1200; Ephraem iunior bei Photius, Cod. 229; Gregor Nyss., Antirrhet. adv. Apoll. § 9 p. 141; Basilius, ep. 52 (olim 300); Epiphani., h. 65 und Anaceph.; vgl. auch die 3. antiochenische Formel und die form. macrostich. (Hahn, Biblioth. der Symbole, 2. Aufl. § 85 89), sowie den 19. Kanon des Concils von Nicäa, nach welchem Anhänger des Paulus behufs Aufnahme in die katholische Kirche noch einmal getauft werden müssen. Ein paar Notizen auch in Cramer's Catene in S. Joh. p. 235 259 sq. Einzelnes Brauchbare noch bei Innocentius I. ep. 22, bei Marius Mercator, in der Suppl. Imp. Theodos. et Valentiniano adv. Nestor. des Diacon Basilius, bei Theodorus von Raithu (s. Routh, l. c. p. 327 sq. 357), Fulgentius u. s. w. Bei den späteren Ketzern Philaster ab und in den Beschlüssen der Synoden vom 5. Jahrhundert ab begegnet nur Be-

Die Lehre des Paulus, welche von den Vätern als eine Erneuerung der artemonitischen, bald aber auch als neujüdisch, ebionitisch, später als nestorianisch, monotheletisch u. s. w. bezeichnet wird, war diese: Gott ist schlechthin einpersönlich zu denken. Vater, Sohn und Geist sind der eine Gott (ἐν πρόσωπον). Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn), resp. eine Sophia (Geist) unterschieden werden — Beide können nach Paulus auch wiederum identificirt werden —, aber sie sind Eigenschaften¹. Gott setzt den Logos von Ewigkeit her aus sich heraus, ja zeugt ihn, so dass man ihn Sohn nennen | und ihm ein Sein beilegen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft². Er kann darum schlechterdings nicht in die Erscheinung treten³. Dieser Logos hat in den Propheten gewirkt, in noch höherem Masse in Moses, auch in vielen Anderen, am meisten (μᾶλλον καὶ διαφερόντως) in dem von der Jungfrau aus dem h. Geist geborenen Davidssohn. Der Erlöser ist seinem Wesenbestande nach ein Mensch, der in der Zeit durch die Geburt entstanden ist, er ist also „von unten her“, aber von oben her wirkte in ihn der Logos Gottes hinein⁴. Die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ist vorzustellen als eine Einwohnung⁵ vermittelt einer von aussen wirkenden Inspiration⁶, so dass der Logos das in Jesus wird, was in dem Christen vom Apostel „der innere Mensch“ genannt wird; aber die Gemeinschaft, die so entsteht, ist eine συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, eine συνέλευσις; nicht entsteht eine οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι, d. h. der Logos hat in Jesus nicht gewohnt οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα⁷. Daher ist der Logos stets von Jesus zu unterscheiden⁸, kanntes. Sozom., h. e. IV 15 und Theodoret, h. f. II 8 ist noch von Wichtigkeit. Vom libellus synodicus ist abzusehen.

¹ Μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ — ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἐνυπόστατος — εἰς θεὸς ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ.

² Λόγος προφορικός — ὁ πρὸ αἰώνων υἱός — τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ θεοῦ · καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος.

³ Σοφία οὐκ ἦν δυνατὸς ἐν σχήματι εὑρίσκεισθαι, οὐδὲ ἐν θεῷ ἀνδρός · μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστίν.

⁴ Λόγος μὲν ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἀνθρώπος ἐντεῦθεν — Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας καὶ δευρὸ ἐστίν — ἀνθρώπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος · ὁ πατήρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ [scil. τῷ λόγῳ] εἰς θεός, ὁ δὲ ἀνθρώπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται — Χριστὸς ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς — λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν.

⁵ Ὡς ἐν ναῷ — ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, hiefür berief sich Paul auf Joh 14 10 — „sap ientia habitavit in eo, sicut et habitamus et nos in domibus.“

⁶ Λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ — σοφίας ἐμπνεύσεως ἔξωθεν.

⁷ Οὐ διδῶς, sagt Malchion, οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτήρι τὸν μονογενῆ.

⁸ Ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος.

er ist grösser als dieser¹. Maria hat auch nicht den Logos geboren, sondern einen uns wesensgleichen Menschen, und in der Taufe ist nicht der Logos mit Geist gesalbt worden, sondern der Mensch². Indessen andererseits ist Jesus in besonderem Masse der göttlichen Gnade gewürdigt worden³, und seine Stellung ist eine einzigartige⁴. Seiner besonderen Aus|stattung⁵ entsprach aber auch seine sittliche Bewährung. Zwischen zwei Personen — also auch zwischen Gott und Jesus — ist nur Einheit der Gesinnung und Willensrichtung möglich⁶. Solche Einheit kommt nur durch die Liebe zu Stande; aber diese bringt es auch gewiss zu einer vollen Einheit, und nur das, was aus der Liebe geschieht — nicht das durch die „Natur“ Erreichte —, hat Werth. Jesus ist durch die Unveränderlichkeit

¹ Ὁ λόγος μείζων ἦν τοῦ Χριστοῦ. Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο.

² Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων ἡ Μαρία, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ἔτεκεν — ἄνθρωπος χρίεται, ὁ λόγος οὐ χρίεται. ὁ Ναζωραῖος χρίεται, ὁ κύριος ἡμῶν.

³ Οὐκ ἐστὶν ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος τῆς σοφίας.

⁴ Ἡ σοφία ἐν ἄλλῃ οὐχ οὕτως οἰκεῖ — κρείττων κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἢ ἐπ' αὐτῷ χάρις.

⁵ Paulus hat sogar von einer διαφορά τῆς κατασκευῆς (συστάσεως) τοῦ Χριστοῦ gesprochen.

⁶ Von hier ab sind die Fragmente aus den Λόγοι πρὸς Σαβῖνον des Paulus berücksichtigt. Um ihrer einzigartigen Bedeutung willen mögen sie hier stehen: 1) Τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός, πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν· τῷ γὰρ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ, καὶ μείνας καθαρὸς ἀμαρτίας ἠνώθη αὐτῷ, καὶ ἐνηργήθη πού ἐλέσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δύνασται, ἐξ ὧν μίαν αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θελήσει ἐνέργειαν ἔχειν δεχθεὶς, λυτρωτὴς τοῦ γένους καὶ σωτὴρ ἐχρημάτισεν. — 2) Αἱ διαφοροὶ φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἓνα καὶ μόνον ἐνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς. — 3) Ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος γεγεννημένος ὁ σωτὴρ, ἀγωνίᾳ καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἀμαρτίας· οἷς κατορθώσας τῇ ἀρετῇ συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς· ἦν ἀδιαίρετον φυλάξας τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, στοργῆς ἐπαθλὸν αὐτῷ χαρισθέν. — 4) Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχει ἐπαίνον· τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραίνεται, μὲν καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ κρατούμενα, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας βεβαιούμενα, καὶ τῆς κατ' ἐπαύξεισιν οὐδέποτε παυομένης κινήσεως· καθ' ἣν τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, μίαν αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν, αἰεὶ κινουμένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν. — 5) Μὴ θαυμάσης ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν εἶχεν ὁ σωτὴρ· ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν φανεροὶ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερουμένην εὐαρεστήσεως. Aehnliche Ausführungen finden sich bei Theodor von Mopsv.; aber die Echtheit der hier mitgetheilten scheint mir dadurch verbürgt zu sein, dass in ihnen schlechterdings nicht von einer ethischen Ineinsbildung des ewigen Sohnes Gottes (des Logos), sondern Gottes selbst, mit Jesus die Rede ist.

seiner Liebesgesinnung und seines Willens Gott ähnlich und mit ihm Eins geworden, und zwar, indem er nicht nur selbst ohne Sünde blieb, sondern auch in Kampf und Mühen die Sünden unseres Vaters überwand. Wie er aber selbst fortschritt in Bewährung des Guten und in ihm beharrte, so rüstete ihn der Vater aus mit Macht und Wunderthaten, in denen er seine stetige Willensrichtung auf Gott bekundete. So wurde er der Erlöser und Heiland des Menschengeschlechts und trat zugleich in eine Ewigkeit unauflösliche Verbindung mit Gott, weil seine Liebe nicht mehr aufhören kann. Nun hat er als Siegespreis seiner Liebe den Namen von Gott erhalten, der über alle Namen ist; Gott hat ihm das Gericht übergeben¹ und hat ihn in göttliche Würde eingesetzt, also dass man ihn nun nennen kann „den Gott aus der Jungfrau“². So dürfe man auch von einer Präexistenz Christi in der Vorherbestimmung³ und Vorherverkündigung⁴ Gottes reden und sagen, dass er durch die Gnade Gottes und durch fortschreitende Bewährung zum Gott geworden sei⁵. Unzweifelhaft hat Paul in der Geistesmittheilung bei der Taufe eine besondere Stufe der Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus erkannt; ja dieser scheint ihm erst von der Taufe ab der Christus gewesen zu sein (τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός — ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς οὐκ ἀλλοτριὸς ἐστὶ τῆς σοφίας.). Seine Lehre stützte der Bischof durch reichliche Schriftbeweise⁶ und ging auch polemisch auf die Gegenlehre ein. Er suchte nachzuweisen, dass die Annahme, Jesus sei φύσει Sohn Gottes, zur Zweigötterei⁷, zur Aufhebung des

¹ Χρὴ δὲ γινώσκειν, heisst es in der Catena S. Joh., ὅτι ὁ μὲν Παῦλος ὁ Σαμ. οὕτω φησὶν· ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

² Athanas.: Παῦλος ὁ Σαμ. θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρετ ὁφθέντα.

³ Athanas.: Ὁμολογεῖ θεὸν ἐκ Ναζαρετ ὁφθέντα, καὶ ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκότα, καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρεληφότα, Λόγον δὲ ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ, τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρετ ἀναδειχθέντα, ἵνα εἰς εἴῃ, φησὶν, ὁ ἐπὶ πάντα θεὸς ὁ πατήρ. Daher heisst es im Schreiben der sechs Bischöfe, Christus sei von Ewigkeit her Gott οὐ προ-γινώσκει, ἀλλ' οὐσία καὶ ὑποστάσει.

⁴ Προκαταγγελτικῶς, s. S. 684 Anmerk. 4.

⁵ Κάτωθεν ἀποτεθεώσθαι τὸν κύριον — ἐξ ἀνθρώπου γεγονέναι τὸν Χριστὸν θεόν — ὕστερον αὐτὸν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιήσθαι.

⁶ Vincentius, Commonit. 35. Athanasius (c. Arian. IV 30), berichtet, dass sich die Schüler des Paul für die Unterscheidung des Logos und Jesus auf Act. 10 38 berufen: τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Sie sagten, wie im A. T. das Wort des Herrn und der Prophet zu unterscheiden sei, so auch hier.

⁷ Epiph. l. c. c. 3; s. auch den Brief der sechs Bischöfe bei Routh, l. c. p. 291.

Monotheismus führte¹; er stritt öffentlich sehr energisch wider die alten Ausleger, d. h. die Alexandriner², und er verbannte aus dem Gottesdienst alle Kirchenpsalmen, in denen die wesenhafte Gottheit Christi ausgesprochen war³.

Gewiss ist die Lehre Paul's eine Fortbildung der alten des Hermas und des Theodotus, und die Kirchenväter haben ein Recht, sie nach dieser zu beurtheilen; aber andererseits darf man nicht übersehen, dass Paulus sich nicht nur in formeller Beziehung stärker an die giltige Terminologie accommodirt, sondern dass er auch den alten bereits heterodoxen Lehrtypus philosophisch (aristotelisch), ethisch und biblisch begründet hat. Er hat unzweifelhaft sehr viel von Origenes gelernt; aber er hat die Doppelpersönlichkeit, welche Origenes construiert hatte, in ihrem Unwerthe erkannt, weil er die Ausführungen, die jener in Bezug auf die menschliche Persönlichkeit Jesu gegeben hatte, vertieft hat und weil er eingesehen hat: τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχει ἕπαινον. Die Darlegungen des Paulus über die Natur und den Willen in den Personen, über das Wesen und die Macht der Liebe, über die allein im Berufswirken, weil in der Willenseinheit mit Gott, erkennbare Göttlichkeit Christi sind in der gesammten dogmatischen Litteratur der orientalischen Kirchen der drei ersten Jahrhunderte fast einzigartig; denn bei Origenes, soweit sie sich finden, sind sie Momente, die doch wieder im Metaphysischen verschwinden, und die Ausführungen der Aloger und Theodotianer kennen wir nicht⁴. Es ist vor Allem die bewusste Ablehnung der metaphysischen Speculation, die Paulus auszeichnet; an ihre Stelle hat er die geschichtliche Reflexion und die ethische Werthbeurtheilung allein gesetzt, indem er den Satz des Origenes: ὁ σωτὴρ οὐ κατ' μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός, umkehrte. Weil er den Platonismus von der Dogmatik fernhielt, so beginnt seine Differenz mit den Gegnern schon bei dem Gottesbegriff. Diese haben die Controverse sehr richtig bezeichnet, wenn sie sagen, Paulus habe „das Mysterium des christlichen Glaubens verrathen“⁵, d. h. den mystischen

¹ Ueber das entscheidende Interesse an der Einheit Gottes bei Paulus s. S. 685 Anmerk. 3, Epiph., l. c. c. 1.

² S. Euseb., h. e. VII 30 a.

³ S. Euseb., l. c. § 10.

⁴ Die drei von Mai, l. c. p. 68, mitgetheilten Fragmente „Ebion's“, die Hilgenfeld seltsamer Weise für echt hält (Ketzergeschichte S. 437f.), scheinen mir ebenfalls dem Paul anzu gehören, jedenfalls entsprechen sie seiner Lehre: Ὁ ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως. 1) Κατ' ἐπαγγελίαν μέγας καὶ ἐκλεκτὸς προφήτης ἐστίν, ἰσως μεσίτης καὶ νομοθέτης τῆς κρείττονος διαθήκης γενόμενος ὅστις ἑαυτὸν ἱερουργήσας ὑπὲρ πάντων μίαν ἐφάνη καὶ θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἔχων πρὸς τὸν θεόν, θέλων ὥσπερ θεὸς πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν τῆς δι' αὐτοῦ τῷ κόσμῳ δι' ὧν εἰγράσατο φανερωθείσης. — 2) Σχέσει γὰρ τῇ κατὰ δικαιοσύνην καὶ πόθῳ τῷ κατὰ φιλανθρωπίαν συναφθεὶς τῷ θεῷ, οὐδὲν ἔσχεν μεμερισμένον πρὸς τὸν θεόν, διὰ τὸ μίαν αὐτοῦ καὶ τοῦ θεοῦ γενέσθαι τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν τῶν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἀγαθῶν. — 3) Εἰ γὰρ ἐθέλησεν αὐτὸν θεὸς σταυρωθῆναι, καὶ κατεδέξατο λέγων· Μὴ τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω θέλημα, δῆλον ὅτι μίαν ἔσχεν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν καὶ τὴν πράξιν, ἐκεῖνο θελήσας καὶ πράξας, ὅπερ ἔδοξε τῷ θεῷ. Das 2. und 3. Fragment könnte von Theodor von Mopsv. sein, das 1. schwerlich.

⁵ Bei Euseb., h. e. VII 30 1a.

naturphilosophischen Gottes- und Christusbegriff, oder sich beschwerten, Paulus leugne, die Gottheit sei lediglich deshalb eine Einheit, weil der Vater trotz der Mehrheit der Personen die Quelle derselben bleibe¹. Was heisst das anders, als zugestehen, dass Paulus bei seinem Gottesbegriff nicht von der Substanz, sondern von der Person ausgeht. Es ist das theistische Interesse im Gegensatz zu dem akosmistisch-naturalistischen des Platonismus, welches P. hier vertritt. Und in der Schätzung der Person Jesu will er nicht in der „Natur“, sondern in der Gesinnung und Willensrichtung das Einzigartige und Göttliche erkennen. Deshalb ist ihm Christus als Person durchaus nicht *φιλὸς ἀνθρώπου*, sondern nur die Naturausstattung Christi gilt ihm als keine absonderliche. Aber wie Christus in einziger Weise Gegenstand der göttlichen Vorherbestimmung gewesen ist, so hat auch gemäss den Verheissungen der Geist und die Gnade Gottes in besonderer Weise auf ihm geruht, und so ist auch sein Wirken im Beruf und sein Leben mit und in Gott ein einzigartiges gewesen. Diese Anschauung lässt Raum für ein menschliches Leben, und hat Paulus auch schliesslich die Formel gebraucht, dass Christus Gott geworden sei, so zeigt seine Berufung auf Philipp. 2^a, in welchem Sinne dies gemeint war. Die Gegner haben ihm allerdings vorgeworfen, dass er seine wahre Meinung hinter orthodox klingenden Formeln sophistisch und täuschend verhüllt habe: es ist auch z. B. angesichts der Beobachtung, dass der unpersönliche Logos von Paulus „Sohn“ genannt wird, möglich, dass an der Beschuldigung etwas Wahres gewesen ist; indessen ist es nicht wahrscheinlich. Man hat den Paulus eben nicht verstanden oder vielmehr man hat ihn missverstanden. Wird doch noch heute die Christologie des Hermas von manchen Theologen für geradezu nicänisch angesehen, obgleich sie um Nichts orthodoxer ist als die des Paulus. Passirt solch' ein Missverständniss heute noch den Gelehrten — und Hermas heuchelte doch gewiss nicht —, warum konnte Firmilian nicht zeitweilig den Paulus für orthodox halten? Er lehrte doch einen ewigen Sohn Gottes, eine Einwohnung desselben in Jesus; er verkündete die Gottheit Christi, lehrte dyoprosopisch (Gott und Jesus) und lehnte mit den Alexandrinern den Sabellianismus ab. Ja in diesem Punkte scheint man ihm sogar auf der Synode eine Art von Concession gemacht zu haben. Wir wissen, dass die Synode den Terminus „*ὁμοούσιος*“ ausdrücklich verworfen hat², und zwar hat sie dies nach der Vermuthung des Athanasius gethan, um einem Einwurfe des Paulus zu begegnen. Dieser soll nämlich so argumentirt haben: ist Christus nicht, wie er lehre, wesentlich Mensch, so ist er *ὁμοούσιος* mit dem Vater. Gilt das aber, so ist nicht der Vater letztlich Urquell der Gottheit, sondern die *οὐσία*, und es entstehen drei *οὐσίαι*³, d. h. die Gottheit des Vaters wird selbst eine abgeleitete, der Vater mit dem Sohne in der Origination somit identisch („sie werden Brüder“). Dies kann ein Einwurf Paul's gewesen sein —

² Epiph., l. c. c. 3: Παῦλος οὐ λέγει μόνον θεὸν διὰ τὸ πηγὴν εἶναι τὸν πατέρα.

¹ Zur Zeit des arianischen Streites war dies eine bekannte Sache, auf die sich z. B. die Semiarianer zu Ancyra ausdrücklich berufen haben, s. Sozom., h. e. IV 15; Athanas., de synod. 43sq.; Basilius, ep. 52; Hilarius de synodis 81 86. Routh, l. c. p. 360—365, Hefele, Conciliengesch. I², S. 140f., Caspari, Quellen IV S. 170f.

³ Athanas. l. c.: ἀνάγκη τρεῖς οὐσίαι εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἀκρίνειας.

die aristotelische Fassung der οὐσία würde seiner Denkweise entsprechen, ebenso der Umstand, dass die Möglichkeit einer untergeordneten naturhaften Gottheit des Sohnes gar nicht in Anschlag gebracht wird —, auch kann die Synode sehr wohl in antisabellianischem Sinne das ὁμοούσιος abgelehnt haben¹; indessen ist es doch ebenso möglich, dass, wie Hilarius sagt, das ὁμοούσιος verworfen wurde, weil Paulus selbst Gott und den unpersönlichen Logos (Sohn) für ὁμοούσιος — d. i. „eiusdem substantiae, unius substantiae“, erklärt hatte². Wie dem auch sei, nachdem man einmal die Ansicht des Paulus durchschaut hatte, wurde sie von der Mehrheit als im höchsten Masse häretisch empfunden. Noch war man selbst darüber nicht im Klaren, welcher Art das Physisch-Göttliche in Christus sei — dass er eine Gottheit habe, zu der nicht gebetet werden dürfe, hatte noch Origenes gelehrt —³, aber für ein Attentat auf die Glaubensregel galt es, dem Erlöser die göttliche Physis abzusprechen⁴. Richtig fühlte man den wirklich schwachen Punkt in der Christologie Paul's heraus, dass er nämlich eigentlich zwei Söhne Gottes lehre⁵; so aber hatte auch schon Hermas gepredigt, und Paulus nahm es mit dem „ewigen Sohne“ nicht Ernst. Doch dies war nur eine Nebensache. Die entscheidende Differenz wurzelte in der Frage nach der göttlichen Physis des Erlösers. Hier ist es nun von höchstem Interesse, zu sehen, wie sehr in Palästina und Syrien bei vielen Bischöfen die speculative Deutung der Glaubensregel bereits an die Stelle der Glaubensregel selbst getreten ist. Vergleicht man den Brief des Hymenäus von Jerusalem und seiner fünf Collegen an Paulus mit der regula fidei — nicht etwa mit der des Tertullian und Irenäus — sondern mit der Glaubensregel, welche Origenes seinem grossen Werke: περὶ ἀρχῶν vorangestellt hat, so staunt man über den Fortschritt der Zeiten. Die sechs Bischöfe erklären im Eingange ihres Schreibens⁶, sie wollten darlegen ἔγγραψον τὴν πίστιν ἣν ἐξ ἀρχῆς παρελάβομεν καὶ ἔχομεν παραδοθεῖσαν καὶ τηρομένην ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ, μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων, οἱ καὶ αὐτόπται καὶ ὁπηρεῖται γεγονάσι τοῦ λόγου, καταγγελλομένην, ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης. Aber was sie als „den Glauben“ darlegen und mit Schriftbeweisen ausstatten, ist die speculative Theologie⁷. An keinem zweiten Schrift-

¹ Das ist auch die Meinung des Basilius (l. c.): ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι (scil. die gegen Paul versammelten Bischöfe) τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾶν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς, ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς εἰς αὐτὴν διηρέθη.

² Unmöglich, weil auf falscher Deutung des Wortes ὁμοούσιος ruhend, ist Dorner's Ansicht (a. a. O. I S. 513), Paul habe den Vater und Jesus für ὁμοούσιοι erklärt, sofern sie Personen seien, und deshalb habe die Synode den Ausdruck verworfen.

³ S. de orat. 15 16.

⁴ S. Euseb., h. e. VII 30 s 16.

⁵ S. Malchion bei Leontius (Routh, l. c. p. 312): Παῦλος φησὶν, μὴ δύο ἐπίστασθαι υἱούς · εἰ δὲ υἱὸς ὁ Ἰ. Χρ. τοῦ θεοῦ, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰ. Χρ., δύο ὁφίστανται υἱοί, s. auch Ephraem bei Photius, Biblioth. cod. 229. S. dazu die ep. II. Felicis II. papae ad Petrum Fullonem.

⁶ S. Routh, l. c. p. 289 sq.

⁷ Die πίστις ἐξ ἀρχῆς παραληφθεῖσα lautet (l. c.): Ὅτι ὁ θεὸς ἀγέννητος, εἰς ἄναρχος, ἀράτος, ἀναλλοίωτος, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται · οὐ

stück kann man den Sieg der philosophischen, origenistischen Theologie, d. h. des Hellenismus auf dem Gebiete des Glaubens so deutlich erkennen, wie an diesem Briefe, in welchem die philosophische Dogmatik als der Glaube selbst vorgestellt ist. Aber noch mehr — am Ende des 3. Jahrhunderts wurden die Taufbekenntnisse selbst, im Orient, durch Aufnahme von Sätzen, welche der philosophischen Theologie entnommen waren¹, erweitert, resp. es wurden in manchen orientalischen Gemeinden wahrscheinlich erst jetzt formulirte Taufbekenntnisse aufgestellt, welche nun auch die Logoslehre enthielten. Da diese neuen Festsetzungen sich eben so gegen den Sabellianismus wie gegen den „Ebionitismus“ richteten, so wird unten von ihnen die Rede sein.

Mit der Absetzung und Removirung des Paulus ist für die Berichterstatter seine Sache abgethan. Fortab war es nicht mehr möglich, sich auf dem grossen Markte des kirchlichen Lebens für eine Christologie Gehör zu verschaffen, in der von der persönlichen Präexistenz des Erlösers nicht die Rede war: Niemand durfte sich mehr damit begnügen, sich das gottmenschliche Leben Jesu an dem Wirken desselben klar zu machen; er musste an die göttliche Physis des Erlösers glauben². Die kleineren abgelegenen Gemeinden mussten nothgedrungen allmählich der Haltung der grösseren folgen. Wir wissen

τὴν δόξαν ἢ τὸ μέγεθος νοῆσαι ἢ ἐξηγήσασθαι καθὼς ἐστιν ἀξίως τῆς ἀληθείας. ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀνέψικτον· ἔννοιαν δὲ καὶ ὅπως οὖν μετρίαν περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, ἀγαπητόν, ἀποκαλύπτοντος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . τοῦτον δὲ τὸν υἱὸν γεννητόν, μονογενῆ υἱόν, εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ τυγχάνοντα, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν θεοῦ, πρὸ αἰώνων ὄντα, οὐ προγινώσκει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεὸν θεοῦ υἱόν, ἔν τε παλαιᾷ καὶ νέᾳ διαθήκῃ ἐγνωκότες ὁμολογοῦμεν καὶ κηρύσσομεν. ὅς δ' ἂν ἀντιμάχῃται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου (θεῖν) πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν, φάσκων δύο θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς κηρύσσῃται, τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγοῦμεθα, καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν. Nun wird die prähistorische Geschichte dieses Sohnes dargelegt, und dann heisst es weiter: τὸν δὲ υἱὸν παρὰ τῷ πατρὶ ὄντα θεὸν μὲν καὶ κύριον τῶν γεννητῶν ἀπάντων, ὑπὲρ δὲ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐν γυναικὶ γεννηθέντα. διόπερ καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα χωρῆσαν πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποιῆται und am Schluss: εἰ δὲ Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία πρὸ αἰώνων ἐστίν· οὕτω καὶ καθὼς Χριστὸς ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ὦν τῇ οὐσίᾳ· εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλὰς ἐπινοίας ἐπινοεῖται. S. auch Hahn, Bibl. d. Symbol. 2. Aufl. § 82.

¹ Die Sätze lauten in der Regel allerdings biblisch und sind es auch; aber es sind Sätze, welche die gelehrte Exegese des Alexandriner, die ja im engsten Bunde mit der philosophischen Speculation stand, bevorzugt und bearbeitet hat.

² Die Anhänger Paul's wurden schon im Anfang des 4. Jahrh. nicht mehr als Christen angesehen und daher wiedergebapt, s. den 19. Canon von Nicäa: Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἴτα προσφυρόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος.

jedoch aus dem Rundschreiben des Alexander von Alexandrien vom J. 321¹, dass die Lehre Paul's keineswegs spurlos untergegangen ist. Lucian und seine berühmte Gelehrtenschule, der Mutterschooss des Arianismus, ist vom Geiste des Paulus befruchtet worden². Lucian, selbst vielleicht ein Samosatener von Geburt, hat während der Dauer dreier antiochenischer Episkopate als Haupt einer Schule ausserhalb der grossen katholischen Kirche gestanden, wie einst Theodotus und sein Anhang zu Rom³. In seiner und des Arius Lehre ist die von Paul gelegte Grundlage unverkennbar⁴; aber indem sich Lucian zur Annahme eines, freilich | sehr untergeordneten, geschaffenen Logos bequemte und diesen an die Stelle des Menschen Jesus setzte, hat er den Grundgedanken des Paulus gefälscht, und seine Schüler, die Arianer, haben in dem Bilde, das sie von der Person Christi entwarfen, die Züge nicht mehr festhalten können, in denen Paulus es geschaut hat, wenn sie auch das Moment des Willens in Christus betont haben. Man muss aber urtheilen, dass der Arianismus überhaupt nichts anderes ist als ein Compromiss zwischen der adoptianischen und der Logos-Christologie, der da beweist, dass seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts jede Christologie, welche nicht die persönliche Präexistenz Christi anerkannte, in der Kirche unmöglich war.

Nahe ist dem Paul v. Samosata im 4. Jahrhundert Photinus gekommen; vor Allem aber die grossen antiochenischen Theologen stehen ihm nicht fern; denn die Voraussetzung des persönlichen Logos Homousios in Christus, die sie als kirchliche Theologen einfach ac-

¹ Theodoret, h. e. I 4.

² S. meinen Artikel „Lucian“ in Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. VIII S. 767 ff.

³ S. Theodoret, l. c.: αὐτοὶ γὰρ θεωρίδιδαστοι ἐστέ, οὐκ ἀγνοοῦντες ὅτι ἡ ἑναγχοῦς ἐπαναστάσα τῇ ἐκκλησιαστικῇ εὐσεβείᾳ διδασκαλίᾳ Ἐβίωνος ἐστὶ καὶ Ἀρτεμᾶ, καὶ ζῆλος τοῦ κατ' Ἀντιόχειαν Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, συνόδῳ καὶ κρίσει τῶν ἀπανταχοῦ ἐπισκόπων ἀποκηρυχθέντος τῆς ἐκκλησίας· ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετέας χρόνους. ὧν τῆς ἀσεβείας τὴν τρύγα ἐρροφηκότες (scil. Arius und seine Genossen) νῦν ἡμῖν τὸ Ἐξ οὐκ ὄντων ἐπεφύησαν, τὰ ἐκείνων κερκρομμένα μοσχεύματα.

⁴ S. besonders Athanas. c. Arian. I 5: „Arius sagt, dass es zwei Weisheiten gebe, eine, welche die eigentliche ist und zugleich in Gott existirt; durch diese sei der Sohn entstanden und durch die Theilnahme an ihr Weisheit und Wort bloss genannt worden; denn die Weisheit, sagt er, entstand durch die Weisheit nach dem Willen des weisen Gottes. So sagt er auch, dass ein anderes Wort ausser dem Sohne in Gott sei, und durch die Theilnahme daran sei wiederum der Sohn selbst aus Gnade Wort und Sohn genannt worden.“ Das ist die Lehre des Paulus von Samos., die Arius durch Vermittelung Lucian's überkommen hat; über den Unterschied s. oben.

ceptiren mussten, liess sich viel besser mit den Gedanken des Paulus vereinigen als die arianische Annahme eines Untergottes mit halb menschlichen, halbgöttlichen Eigenschaften. So sind denn auch die Ausführungen Theodor's von Mopsv. über das Verhältniss des Logos und des Menschen Jesus, über Natur, Willen, Gesinnung u. s. w. hie und da wörtlich identisch mit denen Paul's, und die Gegner, namentlich Leontius¹, haben mit der Beschuldigung nicht so Unrecht, dass Theodor wie Paul lehre². In den grossen Antiochenern ist Paulus in der That zum zweiten Male verdammt worden, und — merkwürdiger Weise — noch ein drittes Mal ist sein Name genannt worden in dem monotheistischen Streit. Hier wurden seine Sätze über die *μία θελησις* (scil. Gottes und Jesu) schnöde missbraucht, um den Gegnern zu zeigen, dass ihre Lehre bereits in dem Erzketzer gerichtet worden sei.

Wir besitzen aber noch eine alte Urkunde aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, die uns bezeugt, dass sich an der äussersten Grenze des Ostens der Christenheit, selbst bei katholischen Klerikern — wenn das Wort „katholisch“ hier gebraucht werden darf — christologische Vorstellungen erhalten haben, welche von der alexandrinischen Theologie unberührt geblieben sind und mit dem Adoptianismus zusammengestellt werden müssen — die Acta Archelai³. Was der Verf. über Christus ausgeführt hat, ist, soweit wir zu urtheilen vermögen, die Lehre Paul's von Samosata⁴. Hier zeigt sich uns deutlich, dass

¹ S. bei Routh, l. c. p. 347 sp.

² S. die sorgfältige und umsichtige Sammlung der auf die Christologie bezüglichen Ausführungen Theodor's bei Swete, Theodori Episcopi Mopsuesteni in epp. B. Pauli Commentarii Vol. II (1882) p. 289—339.

³ Zu vergleichen sind auch die kurz vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschriebenen Abhandlungen des Aphraates. Dieser schliesst sich wohl nach Joh 11 der Bezeichnung Christi als Logos an; aber „sehr auffallend ist, dass sich der Wiederhall der arianischen Streitigkeiten bei unserem persischen Autor auch nicht durch die leiseste Andeutung bemerklich macht“ (Bickell, Ausgewählte Schriften der syr. Kirchenväter 1874 S. 15); s. die Abhandl. 1 „über den Glauben“ und 17 „Beweis, dass Christus der Sohn Gottes ist“.

⁴ Ueber den Ursprung der Acta Archelai s. meine Texte und Unters. I 3 187 ff. Die Hauptstellen finden sich c. 49 50. Hier bekämpft der Kirchenmann die Ansicht des Mani, dass Jesus ein Geistwesen, dass er der ewige Sohn Gottes, dass er von Natur vollkommen gewesen sei: „Dic mihi, super quem spiritus sanctus sicut columba descendit? Si perfectus erat, si filius erat, si virtus erat, non poterat spiritus ingredi, sicut nec regnum potest ingredi intra regnum. Cuius autem ei caelitus emissa vox testimonium detulit dicens: Hic est filius meus dilectus, in quo bene complacui? Dic age nihil remoreris, quis ille est, qui parat haec omnia, qui agit universa? Responde itane blasphemiam pro ratione impudenter allegas, et inferre conaris?“ Dem Mani wird folgende

die Logoschristologie noch am Anfang des 4. Jahrhunderts nicht über die Grenzen der im römischen Reiche conföderirten Christenheit gereicht hat.

3. Die Ausscheidung des modalistischen Monarchianismus.

a) Die modalistischen Monarchianer in Kleinasien und im Abendland (Noëtus, Epigonus, Kleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus [Victor], Zephyrinus, Sabellius, Kallistus)¹. Der | eigentlich gefährliche Gegner der Logos-

Christologie in den Mund gelegt: „Mihi pium videtur dicere, quod nihil eguerit filius dei in eo quod adventus eius procuratur ad terras, neque opus habuerit columba, neque baptisate, neque matre neque fratribus“. Dagegen in Bezug auf die kirchliche Ansicht sagt Mani: „Si enim hominem eum tantummodo ex Maria esse dicis et in baptisate spiritum percepisse, ergo per profectum filius videbitur et non per naturam. Si tamen tibi concedam dicere, secundum profectum esse filium quasi hominem factum, hominem vere esse opinaris, id est, qui caro et sanguis sit“. Im Folgenden sagt Archelaus: „Quomodo poterit vera columba verum hominem ingredi atque in eo permanere, caro enim carnem ingredi non potest? sed magis si Jesum hominem verum confiteamur, eum vero, qui dicitur, sicut columba, Spiritum Sanctum, salva est nobis ratio in utraque. Spiritus enim secundum rectam rationem habitat in homine, et descendit et permanet et competenter hoc et factum est et fit semper... Descendit spiritus super hominem dignum se... Poterat dominus in caelo positus facere quae voluerat, si spiritum eum esse et non hominem dices. Sed non ita est, quoniam exinanivit semetipsum formam servi accipiens. Dico autem de eo, qui ex Maria factus est homo. Quid enim? non poteramus et nos multo facilius et lautius ista narrare? sed absit, ut a veritate declinemus iota unum aut unum apicem. Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est, voluit perferre certamen Jesus. Hic est Christus dei, qui descendit super eum, qui de Maria est... Statim (post baptismum) in desertum a Spiritu ductus est Jesus, quem cum diabolus ignoraret, dicebat ei: Si filius est dei. Ignorabat autem propter quid genuisset filium dei (scil. Spiritus), qui praedicabat regnum caelorum, quod erat habitaculum magnum, nec ab ullo alio parari potuisset; unde et affixus cruci cum resurrexisset ab inferis, assumptus est illuc, ubi Christus filius dei regnabat... Sicut enim Paracliti pondus nullus alius valuit sustinere nisi soli discipuli et Paulus beatus, ita etiam spiritum, qui de caelis descenderat, per quem vox paterna testatur dicens: Hic est filius meus dilectus, nullus alius portare praevaluit, nisi qui ex Maria natus est super omnes sanctos Jesus“. Bemerkenswerth ist, dass der Verfasser c. 37 den Sabellius als Häretiker neben Valentin, Marcion und Tatian gestellt hat.

¹ S. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 1853. Volkmar, Hippolyt und die röm. Zeitgenossen 1855. Hagemann, Die römische Kirche 1864. Langen, Gesch. d. römischen Kirche I, S. 192 ff. Zahlreiche Monographien über Hippolyt und den Ursprung der Philosophumena sowie über die Quellen der ältesten Ketzergeschichte schlagen hier ein; s. auch Caspari, Quellen II, vv. II. Quellen:

christologie in dem Zeitraum zwischen 180 und 300 ist nicht der Adoptianismus gewesen, sondern jene Lehre, nach welcher die Gottheit selbst in Christus incarnirt angeschaut, er selbst als der leibhaftige Gott, der fleischgewordene Vater, aufgefasst wurde. Gegen die Ansicht hauptsächlich haben die grossen Kirchenlehrer, Tertullian, Origenes, Novatian, vor Allem aber Hippolyt, kämpfen müssen. Ihre Vertreter werden von Tertullian, „Monarchiani“ und — nicht ganz mit Recht — „Patripassiani“ genannt, welche Namen im Occident später üblich geworden sind (s. z. B. Cyprian, ep. 73 4). Die Orientalen bezeichnen sie seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts insgemein als „Sabelliani“ nach dem berühmten Schulhaupt; doch ist ihnen der Name „Patripassiani“ nicht ganz unbekannt¹. Hippolyt erzählt

Für Noëtus Hippolyt's Syntagma (Epiph., Philaster, Pseudotertull.) und seine grosse antimonarchianische Schrift, als deren Schluss höchst wahrscheinlich die sog. Ὁμολογία Ἰππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός (Lagarde, Hippol. quae feruntur p. 43 sq.) gelten darf: beide Werke sind benutzt von Epiph., h. 57. (Wenn Epiph., l. c. c. 1 bemerkt, dass Noët vor \pm 130 Jahren aufgetreten sei so ist zu schliessen, dass er diese Zahl nach seiner Quelle bestimmt hat — die antimonarchianische Schrift Hippolyt's. Für diese muss er ein Datum besessen haben, das er einfach auf die Zeit Noët's übertragen zu dürfen glaubte, da dieser in der Schrift als οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνου γεγόμενος bezeichnet ist. Dann aber ist seine Quelle um das Jahr 230—240 geschrieben worden, d. h. ungefähr in derselben Zeit, wie das sog. kleine Labyrinth. Möglich ist aber auch, dass das Datum sich auf die Excommunication des Noët bezieht. Auch dann kann die Schrift, welche dieselbe mitgetheilt hat, frühestens im 4. Decennium des 3. Jahrhunderts geschrieben sein). Auf Epiphanius' Bericht gehen die meisten Späteren zurück. Selbständig ist der Abschnitt Philos. IX 7 sq. (X 27; davon abhängig Theodoret., h. f. III 3). — Für Epigonus und Kleomenes: Philos. IX 7 10 11 X 27; Theodoret., h. f. III 3. — Für Aeschines: Pseudotertull. 26; Philos. VIII 19 X 26. — Für Praxeas: Tertull. adv. Prax.; Pseudotertull. 30. Die späteren lateinischen Ketzerbestreiter sind hier alle von Tertullian abhängig; doch s. Optat., de schism. I 9. Lipsius hat den Nachweis zu führen versucht, dass Tertullian in der Schrift adv. Prax. die Schrift Hippolyt's gegen Noët benutzt habe (Quellenkritik S. 43; Ketzergeschichte S. 183 f.; Jahrb. f. deutsche Theologie 1868 S. 704); allein derselbe ist nicht gelungen (s. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 S. 200 f.). — Für Victorinus: Pseudotertull. 30. — Für Zephyrin und Kallist: Philos. IX 11 sq. Römische Monarchianer hat auch Origenes in manchen Ausführungen seiner Commentare im Auge gehabt. Ueber Origenes' römischen Aufenthalt und sein Verhältniss zu Hippolyt s. Euseb., h. e. VI 14; Hieron., de vir. inl. 61; Photius. Cod. 121; über seine Verurtheilung zu Rom Hieron. ep. 33. c. 4.

¹ S. Orig. in Titum, Lomm. V p. 287: „... sicut et illos, qui superstitiose magis quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, neque rursum negare salvatoris deitatem, unam eandemque substantiam patris ac filii asseverant, id est, duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientes, unam tamen ὁπότεσσιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subiacentem, qui

in den Philosophumenen, dass damals die monarchianische Controverse die ganze Kirche bewegt habe¹, und Tertullian und Origenes haben bezeugt, dass zu ihrer Zeit bei der Masse des christlichen Volkes die „ökonomische“ Trinität und die technische Anwendung des Logosbegriffes auf Christus für verdächtig galt². In Rom war, wie wir jetzt aus den Philosoph. wissen, fast ein Menschenalter hindurch der Modalismus die officiële Lehre. Dass er keine absolute Neuerung war, ist nachzuweisen³; aber andererseits ist es sehr wahr-

latine Patrippassiani appellantur“. Athanas., de synod. 7 nach der formula Antioch. macrostich.

¹ S. IX 6: μέγιστον τάραχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πᾶσιν τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν.

² Ad. Prax. 3: „Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper pars credentium est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομία esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν. . . . Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam iniquitatem tenemus.“ Orig., in Joh. II 3, Lomm. I p. 95: Ἕτεροι δὲ οἱ μὴδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίζαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων. Origenes hat anderswo vier Stufen unterschieden in der Religion, 1) solche, welche Götzen anbeten, 2) solche, welche Engelmächte anbeten, 3) solche, denen Christus der ganze Gott ist, 4) solche, welche sich bis zur unveränderlichen Gottheit aufschwingen. Schon Clemens (Strom. VI 10) hat erzählt, dass es Christen gebe, welche aus Furcht vor der Häresie fordern, man solle Alles, was nicht unmittelbar zur Seligkeit gehöre, als überflüssiges und fremdes aufgeben.

³ S. oben Buch I, c. 3 § 6 S. 187, wo einerseits auf den reflectirten Modalismus in gnostischen und enkratitischen Kreisen (Aegypterevangelium und Leuciusacten, Simonianer bei Iren. I 23 1), andererseits auf die modalistisch-lautenden oder modalistisch-deutbaren kirchlichen Formeln (s. den 2. Clemensbrief, Ign. ad Ephes., Melito [syr. Fragmente], dazu die Stellen vom Gott, der gelitten hat, gestorben ist u. s. w.) hingewiesen ist. Lehrreich ist, dass die Entwicklung in den marcionitischen Kirchen und in den montanistischen Gemeinden der Entwicklung in der grossen Kirche parallel gegangen ist. Marcion selbst, da er kein Dogmatiker gewesen, hat sich für die Frage nach dem Verhältniss des Christus zu dem oberen Gott nicht interessirt. Desshalb ist es nicht richtig, ihn, wie Neander gethan hat (Gnost. Systeme S. 294. Kirchengesch. I 2 S. 796), den Modalisten beizuzählen. Aber gewiss ist, dass spätere Marcioniten im Abendland patrippassianisch gelehrt haben (s. Ambros. de fide V 13 162, T. II, p. 579; Ambrosiaster ad I Cor 2 2 T. II, App. p. 117). Marcioniten und Sabellianer sind in späterer Zeit daher nicht selten zusammengestellt worden. Unter den Montanisten zu Rom gab es um 200 eine modalistisch und eine wie Hippolyt lehrende Partei; an der Spitze der ersteren stand Aeschines, an der Spitze der letzteren Proculus; von jenen sagt Hippolyt (Philos. X 26), sie lehrten wie Noët, αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον. Wiederum ist die Frage eine ziemlich müssige, ob Montan selbst

scheinlich, dass es eine modalistische Lehre, die jede andere auszuschliessen suchte, erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts gegeben hat. Erst im Gegensatz zum Gnosticismus hat man die Formeln eines naiven Modalismus theologisch zu fixiren gesucht und sie der Logoschristologie entgegengestellt, 1) um den Ditheismus abzuwehren, 2) um die volle Gottheit Christi zu behaupten, 3) um die Ansätze des Gnosticismus abzuschneiden. Man suchte aber auch den Modalismus exegetisch zu begründen. Damit ist es schon gesagt, dass diese Lehrweise, welcher die grosse Menge der Christen huldigte¹, seit dem Ende des 2. Jahrhunderts wissenschaftliche Gewährsmänner erhalten hat. Es lässt sich aber unschwer zeigen, wie schädlich der naiven Vorstellung von der Incarnation der Gottheit in Christus jede theologische Berührung werden musste, und man kann sagen, dass es um sie geschehen war — allerdings hat der Todeskampf lange gedauert —, als sie sich genöthigt sah, anzugreifen oder sich zu vertheidigen. Indem sie sich in ein theologisch-wissenschaftliches Gewand hüllen und über den Gottesbegriff reflectiren musste, entleerte sie sich selbst und verlor ihre ursprüngliche Orientirung; was sie aber noch zurückbehielt, das entstellten ihr die Gegner vollends. Hippolyt hat in den Philosophumenen die Lehre des Noët als von Heraklit übernommen

und die prophetischen Frauen modalistisch gelehrt haben. Gewiss brauchten sie Formeln, die modalistisch klangen, wohl aber auch solche, die nachmals „ökonomisch“ gedeutet werden konnten und mussten. Durch die christliche Bearbeitung der Testam. XII patriarch. mussten viele Stellen, in denen (in der jüdischen Grundschrift) von dem Erscheinen Jahveh's in seinem Volke die Rede war, nun ein modalistisches Gepräge annehmen; dass der im 3. Jahrhundert lebende Verfasser dies nicht gescheut hat, ist bemerkenswerth, s. Simeon 6: ὅτι ὁ κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραήλ, φαίνόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδὰμ . . . ὅτι ὁ θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους; Levi 5 Jud 22 Isachar 7: ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ, συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις; Sabul. 9: ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου; Dan 5; Naphth 8: ὁφθήσεται θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς; Asser 7: ἔως οὗ ὁ ὑψιστος ἐπικαλέσεται τὴν γῆν, καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων; Beniam. 10. Es lassen sich indess aus den Testamenten sehr verschiedene Christologien belegen. Was für eine Partei Philaster (h. 51) gemeint hat (s. Lipsius, Ketergesch. S. 99 f.), ist nicht sicher. Im 3. Jahrhundert hat der Modalismus verschiedene Spielarten gehabt, unter denen die Auffassung einer förmlichen Verwandlung der Gottheit in die Menschheit und eines realen Uebergangs der Einen in die Andere bemerkenswerth ist. Eine exclusive modalistische Lehre hat es in der Kirche erst in Folge des Kampfes mit dem Gnosticismus gegeben.

¹ Tertull. l. c. u. c. 1: „simplicitas doctrinae“, c. 9. Epiphan., h. 62 2: ἀφελέστατοι ἢ ἀκέραιοι. Philos. IX 7 11: Ζεφυρίνος ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος, l. c. c. 6: ἀμαθεῖς.

dargestellt. Das ist freilich eine Uebertreibung. Fasst man aber einmal das ganze Problem „philosophisch und wissenschaftlich“ — und so ist es auch von einigen wissenschaftlichen Vertretern des Monarchianismus gefasst worden —, so ähnelt es allerdings frappant der Controverse zwischen den genuinen Stoikern und den Platonikern über den Gottesbegriff. Wie diese dem heraklitisch-stoischen λόγος-θεός den transcendenten, apathischen Gott Plato's übergeordnet haben, so hat auch z. B. Origenes den Monarchianern vor Allem dies vorgeworfen, dass sie bei dem offenbaren, in der Welt wirksamen Gott stehen geblieben seien, statt zum „letzten“ Gott vorzuschreiten und so die Gottheit ökonomisch zu fassen. Es kann desshalb auch nicht auffallen, dass der modalistische Monarchianismus, nachdem wirklich einige seiner Vertreter die Wissenschaft, d. h. die Stoa, zu Hilfe gerufen hatten, sich in der Richtung auf einen pantheistischen Gottesbegriff bewegt hat. Aber es scheint dies doch nicht Anfangs und nicht in dem Masse geschehen zu sein, als die Gegner angenommen haben. Die ältesten litterarischen Vertreter des Modalismus — von den Idioten abgesehen — haben ein ausgeprägt monotheistisches und wirklich biblisch-christliches Interesse gehabt. Für die Gegner aber ist es charakteristisch, dass sie sofort den Gott Heraklit's und Zeno's gewittert haben — ein Beweis, wie tief sie selbst in der neuplatonischen Theologie steckten¹. Wie der Adop|tianismus zuerst in

¹ Dass die Methode der wissenschaftlichen Vertreter des Modalismus die stoische gewesen ist — ebenso wie die Methode der Theodotianer die aristotelische (s. oben) —, ist offenbar, und in diesen Sinn hat Hippolyt ganz Recht, den Noët mit Heraklit d. h. mit dem Vater der Stoa zusammenzustellen. Es ist Hagemann's Verdienst (Röm. Kirche S. 354—371), die Spuren der stoischen Logik und Metaphysik in den wenigen und schlecht überlieferten Sätzen der Modalisten nachgewiesen zu haben (s. dazu Hatch, The influence etc. p. 19f. über das συμπάσχειν und die substantielle Einheit von ψυχή und σῶμα). Namentlich aus der Widerlegung durch Novatian lässt sich die syllogistische Methode der Modalisten, die auf der nominalistischen d. h. stoischen Logik ruht, noch erkennen (s. z. B. den Satz: si unus deus Christus, Christus autem deus, pater est Christus, quia unus deus; si non pater sit Christus, dum et deus filius Christus duo dii contra scripturas introducti videantur“). Aber auch jene Aussagen, in denen widersprechende Eigenschaften Gott beigelegt wurden (unsichtbar—sichtbar u. s. w.), konnten vortrefflich durch die stoische Kategorienlehre gestützt werden. Diese unterscheidet ἰδιὰ (οὐσίᾳ, ὑποκείμενον) und συμβεβηκότα, resp. genauer 1) ὑποκείμενα (Substrate, Subjecte des Urtheils), 2) ποιὰ (Qualitatives), 3) πὼς ἔχοντα (bestimmte Modificationen) und 4) πρὸς τι πὼς ἔχοντα (relative Modificationen). Nr. 2—4 bilden die Qualitäten des Begriffs als ein συγκεχυμένον; aber 2 und 3 gehören noch zur Begriffssphäre des Subjects selbst, während Nr. 4 das wechselnde Verhältniss des Subjects zu anderen Subjecten umfasst. Die Bezeichnungen Vater und Sohn, sichtbar und unsichtbar u. s. w., müssen

Kleinasien in Spannung zu der Logoschristologie getreten ist, so scheint die kleinasiatische Kirche auch der Schauplatz der ersten

als solche relative accidentelle Eigenschaften aufgefasst werden. Dasselbe Subject kann in einer Beziehung Vater, in einer anderen Sohn, unter Umständen unsichtbar und unter Umständen sichtbar sein. Man sieht, dass diese logische Methode vortrefflich zur Begründung der naiven Sätze des alten Modalismus verwerthet werden konnte. Dass sie in den Schulen — um solche handelt es sich — des Epigonos und Kleomenes angewendet worden ist, zeigen manche Spuren, so z. B. die Anklage, die Origenes immer wieder gegen die Monarchianer erhebt, dass sie nur ein *ὁποκείμενον* annehmen und Vater und Sohn als Modalitäten zusammenfliessen lassen (Hagemann verweist auf Orig. in Mtt. XVI 14: *οἱ συγχέοντες πατὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν*, in Joh. X 21: *συγχέμενοι ἐν τῷ περὶ πατρός καὶ υἱοῦ τόπῳ* — *συγχέειν* ist aber der stoische Terminus). Auch der Satz, dass das eine *ὁποκείμενον* zwar einzutheilen sei (*διαίρειν*), aber nur in der subjectiven Vorstellung (*τῇ ἐπινόῳ μόνῃ*), so dass sich nur *ὀνόματα* ergeben (nicht Verschiedenheiten *καθ' ὁπόστασιν*), ist stoisch. Ferner ist die Auffassung des Logos als eines blossen Schalls (Tertull. adv. Prax. 7: „quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale?“ Hippolyt, Philos. X 33: *θεὸς λόγον ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν*. Novatian, de trinit. 31: „sermo filius natus est, qui non in sono percussi aëris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur“) wörtlich die der Stoiker, welche die *φωνή* (*λόγος*) definirten als *ἄῤῥο πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς*. Die Anwendung der nominalistischen Logik und der stoischen Metaphysik auf die Glaubenslehre wurde nun im Kampfe gegen die Modalisten ebenso discreditirt als „gottlose Wissenschaft“ oder als die „Wissenschaft der Ungläubigen“, wie die aristotelische Philosophie im Kampfe gegen die Adoptianer. Es ist daher bereits um d. J. 250 einer der boshaftesten Vorwürfe, den die Gegner gegen Novatian erhoben haben, gewesen, er sei Anhänger einer anderen, d. h. der stoischen Philosophie (s. Cornelius ap. Euseb., h. e. VI 43 16 Cypr. ep. 55 24 60 3). Diesen Vorwurf hat Novatian sich zugezogen, weil er die Monarchianer nach ihrer eigenen Methode d. h. der syllogistischen bekämpft hat, und weil er angeblich in stoischer Weise behauptet hat: „omnia peccata paria esse“. Ist nun die Philosophie der gelehrten Adoptianer die aristotelische, die der gelehrten Modalisten die stoische gewesen, so ist die Philosophie des Tatian, Tertullian, Hippolyt und Origenes in Bezug auf das Eine und Viele und die realen Selbstentfaltungen (*μερισμός*) des Einen zu dem Vielen unzweifelhaft als platonisch anzuerkennen. Hagemann (a. a. S. 182—206) hat gezeigt, in welchem Masse die Darlegungen des Plotin (resp. Porphyrius) nach Inhalt und Form, Methode und Ausdruck (s. besonders auch den Begriff der Hypostase bei Plotin) sich decken mit den Ausführungen der genannten christlichen Theologen, zu denen auch Valentin zu rechnen ist (s. auch Hipler i. d. östr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1869 S. 161 ff., citirt nach Löschke, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 S. 259). Als am Ende des 3. Jahrh. der Sieg der Logoschristologie in der Kirche entschieden war, da war auch der Sieg des Neuplatonismus über den Aristotelismus und Stoicismus in der kirchlichen Wissenschaft entschieden, und nur im Abendlande duldeten man noch Theologen (Arnobius), die christliche Wissenschaft trieben und dabei den Platonismus ablehnten.

modalistischen Controverse gewesen zu sein, und in beiden Fällen sollen Kleinasiaten den Streit nach Rom verpflanzt haben. Ist auch die Zeit des Noët nicht mehr näher zu ermitteln — möglich ist, dass er erst um das J. 230 excommunicirt wurde, s. oben —, so scheint es doch sicher zu sein, dass er zuerst als Monarchianer die Aufmerksamkeit erregt hat, wahrscheinlich im letzten Fünftel des 2. Jahrhunderts, vielleicht in seinem Geburtsort Smyrna¹, vielleicht in Ephesus². Seine Excommunication in Kleinasien wird erst erfolgt sein, nachdem in Rom die ganze Controverse bereits zu einem relativen Abschluss gekommen war³. So erklärt es sich, dass Hippolyt ihn in der grossen antimonarchischen Schrift als Letzten aufgezählt hat, während er ihn in den Philosoph. als den Urheber der Irrlehre (IX 6: ἀρχηγόν) bezeichnet⁴. Ein Schüler von ihm, Epigonus, kam nach Rom zur Zeit des Zephyrinus oder kurz vorher (+ 200) und soll dort die Lehre des Meisters ausgebreitet und eine besondere patripassianische Partei begründet haben. Als Haupt derselben galt anfangs Kleomenes, der Schüler des Epigonus, dann, und zwar seit c. 215, Sabellius. Gegen diese trat in der römischen Gemeinde namentlich der Presbyter Hippolyt auf und suchte die von ihnen verkündete Lehre als grundstürzenden Irrthum nachzuweisen. Allein die Sympathien der grossen Mehrzahl der römischen Christen, soweit sie überhaupt an dem Streite Theil nehmen konnten, waren auf Seiten der Monarchianer, und auch im Klerus war nur eine Minorität für Hippolyt. Der „ungebildete“ Bischof Zephyrin, berathen von dem klugen Kallist, neigte selbst, wie sein Vorgänger Victor (s. unten), der modalistischen Fassung zu; sein Hauptbestreben aber scheint gewesen zu sein, die streitenden Parteien zu beruhigen und um jeden Preis ein neues Schisma in der schon zerklüfteten römischen Christenheit zu vermeiden. Dieselbe Politik setzte nach seinem Tode der zum Bischof erhobene Kallist (217—222) fort. Allein als die Schulen nun

¹ Hippol., e. Noët. 1, Philos IX 7.

² Epiph., l. c. c. 1.

³ Nach Hippol., c. Noët. 1 wurde Noëtus auf Grund des ersten Verhörs noch nicht verurtheilt, sondern erst später in Folge eines zweiten — ein Beweis, wie unsicher man noch war. Was der Notiz zu Grunde liegt, Noët habe sich für Moses, seinen Bruder für Aaron ausgegeben (l. c.), lässt sich nicht mehr ermitteln.

⁴ Der Umstand, dass Noët lange Jahre in Kleinasien ungestört leben durfte, hat den Theodoret (l. c.) augenscheinlich zu dem Irrthum geführt, Noët sei ein späterer Monarchianer gewesen, der erst nach Epigonus und Kleomenes aufgetreten sei. Für Hippolyt ist übrigens in seiner Bestreitung des Noëtus dieser Name nur das Aushängeschild, um spätere Monarchianer zu bekämpfen (s. Ztschr. f. d. hist. Theol. 1874 S. 201), wie schon von c. 2 ab deutlich wird.

heftiger auf einander geriethen und eine Ausgleichung nicht mehr erhofft werden konnte, entschloss sich der Bischof, die Häupter der beiden streitenden Parteien, Sabellius und Hippolyt, zu excommuniciren¹. Die christologische Formel, welche | Kallist selbst aufstellte, sollte die weniger leidenschaftlichen Anhänger beider Parteien befriedigen, und sie hat dies auch, soviel wir vermuthen dürfen, gethan. Die kleine Partei des „Hippolyt, „die wahre katholische Kirche“, erhielt sich nur etwa noch 15 Jahre in Rom, die des Sabellius wahrscheinlich länger. Kallist's Formel ist die Brücke gewesen, auf der die ursprünglich monarchianisch gesinnten römischen Christen, dem Zuge der Zeit und der kirchlichen Wissenschaft folgend, zur Anerkennung der Logoschristologie übergegangen sind. Als Novatian seine Schrift *de trinitate* schrieb, muss diese Lehre in Rom bereits herrschend gewesen sein, und ist seitdem dort nicht mehr verdrängt worden. Ein Politiker hat sie daselbst begründet, der für seine Person, soweit er überhaupt dogmatisch interessirt war, dem modalistischen Lehrbegriff mehr zugeneigt gewesen ist².

¹ Philos. IX 12: Οὕτως ὁ Κάλλιστος μετὰ τὴν τοῦ Ζεφυρίνου τελευτὴν νομίζων τετυχηκέναι οὐ ἐθ-ηράτο, τὸν Σαβέλλιον ἀπέωσεν ὡς μὴ φρονούντα ὀρθῶς, δεδοικώς ἔμὲ καὶ νομίζων οὕτω δύνασθαι ἀποτρίψασθαι τὴν πρὸς τὰς ἐκκλησίας κατηγορίαν, ὡς μὴ ἄλλοτρίως φρονῶν. Hippolyt, der übrigens den Sabellius im Gegensatz zu Kallist anständig behandelt hat, sagt von seiner eigenen Excommunication nichts; es ist daher möglich, dass er und sein kleiner Anhang sich schon vorher von Kallist getrennt und ihn ihrerseits in den Bann gethan hatten. Dass dies schon unter Zephyrin geschehen, wird durch Philos. IX 11 direct ausgeschlossen, während aus c. 7 nur zu folgern ist, dass die Partei Hippolyt's nachträglich auch den Zephyrin nicht mehr als Bischof anerkannt hat; so mit Recht Döllinger a. a. O. S. 101f. 223f., anders Lipsius, Ketzergeschichte S. 150. Die Situation war unzweifelhaft diese, dass Epigonus und Kleomenes eine wirkliche Schule (διδασκαλεῖον) in der römischen Kirche — vielleicht im Gegensatz zu der der Theodotianer — gegründet hatten, und dass diese Schule von den römischen Bischöfen protegirt wurde (s. Philos. IX 7: Ζεφυρίνος [τῷ κέρδει προσφερομένῳ παιδόμενος] συνεχώρει τοῖς προσιοῦσι τῷ Κλεομένει μαθητεῦσθαι Τούτων κατὰ διαδοχὴν διέμεινε τὸ διδασκαλεῖον κρατυνόμενον καὶ ἐπαῖξον διὰ τὸ συναίρεσθαι αὐτοῖς τὸν Ζεφυρίνον καὶ τὸν Κάλλιστον). Hippolyt griff die Orthodoxie und Kirchlichkeit der Schule, welche die Sympathien der römischen Gemeinde hatte, an und setzte es auch, nachdem Sabellius an ihre Spitze getreten war, durch, dass Kallist den neuen Führer aus der Kirche ausschloss, wurde aber selbst seiner Christologie, seines „Rigorismus“ und seines leidenschaftlichen Treibens wegen ebenfalls ausgeschlossen. In dem Momente war ihm die Gemeinde des Kallist nicht mehr eine katholische Kirche, sondern ein διδασκαλεῖον (siehe Philos. IX 12 p. 458 i p. 462 42).

² In dem Obigen ist der Versuch gemacht worden, aus der tendenziösen Darstellung Hippolyt's in den Philos. den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Hippolyt's Bericht ist am correctesten von Caspari (Quellen III S. 325 ff.)

Wie dürftig unsere Quellen für die Geschichte des Monarchianismus in Rom — von anderen Städten zu schweigen — trotz der Auf-
findung der Philosoph. sind, zeigt wohl am deutlichsten der Umstand,
dass Tertullian die Namen Noët, Epigonus, Kleomenes, Kallistus
nie genannt hat, dagegen uns mit einem römischen Monarchianer
bekannt macht, dessen Name von Hippolyt in keiner seiner zahl-
reichen Streitschriften erwähnt wird — mit Praxeas. Man hat diese
Thatsache so auffallend gefunden, dass man sehr abenteuerliche Hypo-
thesen aufgestellt hat, um sie zu erklären. Man hat gemeint, der
Name „Praxeas“ sei ein Spottnamen (= Händelmacher) und unter
ihm sei in Wahrheit Noëtus¹ oder Epigonus² oder Kallistus³ zu ver-
stehen. Das Richtige findet sich bei Döllinger⁴ und Lipsius⁵.
Praxeas⁶ ist bereits vor Epigonus nach Rom gekommen in einer
Zeit, bis zu der die persönlichen Erinnerungen Hippolyt's nicht zurück-
reichten, also etwa gleichzeitig mit Theodotus oder etwas früher,
unter dem Episkopat des Victor, nach Lipsius — und das ist wahr-
scheinlich — bereits schon unter Eleutherus⁷. Er hat sich vielleicht
nur kurze Zeit in Rom aufgehalten, ohne dort auf Widerspruch zu
stossen, und hat keine Schule daselbst gegründet. Als c. 20 Jahre
später in Rom und Karthago die Controverse brennend wurde und
Tertullian sich genöthigt sah, wider den Patripassianismus aufzutreten,
war der Name des Praxeas bereits verschollen. Tertullian aber knüpfte
an ihn an, weil er der Erste gewesen, der auch in Karthago eine
Discussion erregt hatte, und weil Praxeas als entschiedener Anti-
montanist ihm antipathisch war. In der Polemik aber berücksichtigt

wiedergegeben. Hippolyt hat die Thatsache nicht verschleiert, dass die Bischöfe
die grosse Masse der römischen Gemeinde für sich gehabt haben (IX 11), aber
er hat überall Heuchelei, Ränke und Menschengefälligkeit gewittert, wo auch
jetzt noch ersichtlich ist, dass die Bischöfe die Einheit und den Frieden der
Gemeinde vor der rabies theologorum haben schützen wollen. Sie thaten damit
nur, was ihres Amtes war, und handelten im Geist ihrer Vorgänger, zu deren
Zeiten die Anerkennung des kurzen und weiten Gemeindebekenntnisses allein
entschied, und sonst Freiheit herrschte. Ersichtlich ist auch, dass Hippolyt den
Zephyrin und die Uebrigen desshalb für Idioten hält, weil sie auf die neue
Wissenschaft und deren „ökonomischen“ Gottesbegriff nicht eingehen wollen.

¹ Nach Pseudotertull. 30, wo in der That dem Noëtus der Name Praxeas
substituirt ist.

² S. de Rossi, *Bullet.* 1866 p. 170.

³ So z. B. Hagemann, *a. a. O.* S. 234 f., früher schon Semler ähnlich

⁴ *A. a. O.* S. 198.

⁵ *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1868 H. 4.

⁶ Der Name ist allerdings sonst bisher nicht nachgewiesen.

⁷ *S. Chronol. d. röm. Bischöfe* S. 173 f.

Tertullian die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, wie sie etwa um d. J. 210 bestanden haben mögen — um diese Zeit ist die Schrift *adv. Prax.* geschrieben —, ja er spielt augenscheinlich auch auf die römischen Monarchianer, d. h. auf Zephyrinus und die von ihm Protegirten, an. In dieser Beobachtung beruht die Wahrheit der Hypothese, Praxeas sei nur ein Name für einen anderen bekannten römischen Monarchianer.

Praxeas war ein kleinasiatischer Confessor, der erste, der die Controverse über die Christologie nach Rom getragen hat¹. Zugleich brachte er aus seiner Heimath den entschiedenen Eifer gegen die neue Prophetie mit. Wieder werden wir hier an die Partei jener kleinasiatischen „Aloger“ erinnert, die mit der Ablehnung der Logoschristologie den Widerwillen gegen den Montanismus verband (vgl. auch den römischen Presbyter Cajus). In Rom fanden seine Bestrebungen nicht nur keinen Widerspruch, sondern Praxeas veranlasste auch den Bischof durch die Mittheilungen, die er ihm über die neuen Propheten und ihre Gemeinden in Asien machte, die *litterae pacis*, die er diesen bereits ausgestellt hatte, zurückzunehmen und den Paraklet vertreiben zu helfen². Wenn dieser Bischof Eleutherus gewesen ist — und das ist nach Euseb., h. e. V 4 wahrscheinlich —, so haben vier römische Bischöfe nach der Reihe sich für die modalistische Christologie erklärt (Eleutherus, Victor, Zephyrin, Kallist); denn dass Victor für Praxeas eingetreten ist, hören wir von Pseudotertullian³. Es ist aber auch möglich, dass Victor jener Bischof gewesen ist, den Tertullian (*adv. Prax.* 1) im Sinne gehabt hat: dann fällt Eleutherus hier überhaupt weg. Sicher ist jedenfalls, dass der dynamistische Monarchianismus, indem er von Victor präscribirt wurde,

¹ *Adv. Prax.*: „Iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium.“

² L. c.: „Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit.“

³ Pseudotertull.: „Praxeas quidem haeresim introduxit quam Victorinus corroborare curavit.“ Dieser Victorin wird mit Recht von den meisten Gelehrten für den Bischof Victor gehalten; dafür spricht erstlich der Name (über Victor-Victorin s. Langen, a. a. O. S. 196; Caspari, Quellen III S. 323 n. 102), sodann die Zeit, drittens der Ausdruck „curavit“, der auf eine hochgestellte Persönlichkeit führt und seine genaue Parallele an dem *συναιρεσθαι* hat, welches Hippolyt in Bezug auf Zephyrin und Kallist gebraucht hat (s. S. 699, Anm. 1), endlich der Umstand, dass die Nachfolger des Victor, wie wir bestimmt wissen, monarchianisch gesinnt waren. Dass Victor den Theodotus excommunicirt hat, spricht natürlich nicht dagegen; denn der Monarchianismus dieses Mannes war ganz anderer Art als der des Praxeas.

nicht von einem Vertreter der Logoschristologie, sondern im Interesse einer modalistischen Christologie ausgeschlossen worden ist. Zu einer Controverse mit jener Lehre kam es aber in Rom durch die Wirksamkeit des Praxeas überhaupt noch nicht; er war nur der Vorläufer des Epigonus und Kleomenes daselbst. Von Rom begab sich Praxeas nach Karthago¹ und wirkte gegen die Annahme einer Unterscheidung Gottes und Christi. Er wurde aber von Tertullian, der damals noch der katholischen Kirche angehörte, bekämpft und zum Schweigen gebracht, ja gezwungen, schriftlich zu widerrufen. Damit endete die erste Phase des Streits². Praxeas' Name wird nun nicht weiter genannt. Aber erst mehrere Jahre später wurde die Controverse in Rom und in Karthago recht eigentlich brennend und veranlasste nun Tertullian zu seiner Streitschrift³. Ueber den Ausgang des Monarchianismus in Karthago und Afrika wissen wir nichts Sicheres (doch s. unten).

Eine einheitliche Darstellung der Lehre des älteren modalistischen Monarchianismus ist nach dem Stande der Quellen nicht möglich. Aber es sind wohl die Quellen daran nicht allein schuld. Sobald der Gedanke, in Christus sei Gott selbst incarnirt gewesen, theologisch vermittelt werden sollte, mussten sehr verschiedene Versuche erfolgen. Sie konnten einerseits zu abenteuerlichen Verwandlungsauffassungen, andererseits bis nahe an die Grenze des Adoptianismus führen und haben soweit geführt; denn sobald die Einwohnung der deitas patris in Jesus nicht im strengen Sinne als eine Incarnation gefasst wurde, sobald das personbildende Element in Jesus nicht ausschliesslich in der Gottheit des Vaters angeschaut wurde, war der Boden der artemonitischen Ketzerei betreten. Hippolyt hat denn auch dem Kallist vorgeworfen, er schwanke zwischen Sabellius und Theodotus⁴, und in der Schrift gegen Noët spielt er (c. 3) auf eine

¹ Dies ist aus den Worten Tertullian's (l. c.) bestimmt zu schliessen: „Fructificaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae“; s. Caspari, a. a. O.; Hauck, Tertullian S. 368; Langen, a. a. O. S. 199; anders Hesselberg, Tertullian's Lehre S. 24 und Hagemann, a. a. O.

² Tertull., l. c.: „avenae Praxeanae traductae dehinc per quem deus voluit (scil: per me), etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium.“

³ Tertull., l. c.: „Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus.“

⁴ S. Philos. IX 12 X 27. Epiph., h. 57 2.

gewisse Verwandtschaft zwischen diesem und dem Lederarbeiter an. In den Schriften des Origenes aber finden sich mehrere Stellen, betreffs deren man immer unsicher bleiben wird, ob sie sich auf Modalisten oder auf Adoptianer beziehen. Dies kann auch nicht auffallen; denn die Monarchianer aller Richtungen hatten ein gemeinsames Interesse gegenüber der Logoschristologie: sie vertraten die heilsgeschichtliche Auffassung der Person Christi gegenüber einer naturgeschichtlichen.

Unter den verschiedenen Referaten über die Lehre der älteren Modalisten zeigt uns das des Hippolyt in der Schrift gegen Noët sie in ihrer einfachsten Form. Die hier geschilderten Monarchianer werden als solche vorgeführt, welche lehren, Christus sei der Vater selbst, und der Vater selbst sei geboren, habe gelitten und sei gestorben¹. Ist Christus Gott, so ist er gewiss der Vater, oder er wäre nicht Gott. Hat Christus also wahrhaft gelitten, so hat der Gott, der es allein ist, gelitten². Aber es ist nicht nur ein | unterschiedenes monotheistisches Interesse, das sie geleitet hat³, und das sie bei ihren Gegnern, die sie διθεοι nannten, verletzt fanden⁴, sondern es ist auch das Interesse an der vollen Gottheit Jesu, die, wie sie meinten, nur durch ihre Lehre behauptet werden könne⁵. Für diese beriefen sie sich — wie die Theodotianer — vorzüglich auf die h. Schriften, und zwar auf den katholischen Kanon, so auf Exod. 3 6 20 2f. Jes 44 6 45 5 14f. Baruch 3 36 Joh 10 30 14 8f. Rom 9 5. Auch das Johannesevangelium ist anerkannt; aber — und dies ist die wichtigste Mittheilung, welche Hippolyt über die Schriftauslegung

¹ C. 1: ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννησθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνήκηναι.

² C. 2: Εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ θεόν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ πατήρ, εἴ γε ἐστὶν ὁ θεός. ἔπαθεν δὲ Χριστὸς, αὐτὸς ὢν θεός, ἄρα οὖν ἔπαθεν πατήρ, πατήρ γὰρ αὐτὸς ἦν.

³ Φάσκουσιν συνιστᾶν ἓνα θεόν (c. 2).

⁴ Hippolyt vertheidigt sich c. 11 14: οὐ δύο θεοὺς λέγω, s. Philos. IX 11 fin. 12: δημοσίᾳ ὁ Κάλλιστος ἡμῖν ἀνειδίξει εἰπεῖν· διθεοὶ ἐστε. Aus c. Noët 11 geht auch hervor, dass die Monarchianer die Logoslehre als zur gnostischen Aeonenlehre führend bekämpft haben; τίς — muss Hippolyt erwidern — ἀποφαίνεται πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρούς; Er suchte zu zeigen (s. c. 14 sq.) dass das von ihm gelehrtε μυστήριον οἰκονομίας der Dreiheit doch etwas anderes sei als die Aeonenlehre.

⁵ Hippolyt legt (c. Noët 1) dem Gegner das Wort in den Mund: τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; s. auch c. 2 sq.: Χριστὸς ἦν θεός καὶ ἔπασχεν δι' ἡμᾶς αὐτὸς ὢν πατήρ, ἵνα καὶ σῶσαι ἡμᾶς δυνηθῇ, ἄλλο οὐ δυνάμεθα λέγειν, siehe auch c. 9, wo Hippolyt den Gegnern sagt, dass man den Sohn verehren müsse nach der Weise der Verehrung, wie Gott sie in den h. Schriften bestimmt habe.

dieser Monarchianer gemacht hat — das Recht einen Logos einzuführen und ihn Sohn Gottes zu nennen, schien ihnen nicht aus dem Evangelium zu folgen. Der Prolog des Johannesevangeliums sei allegorisch zu verstehen, wie überhaupt so manche Stellen in diesem Buche¹. Der Gebrauch des Logosbegriffs in der Glaubenslehre wird also bestimmt abgelehnt. Mehr erfahren wir über die Noëtianer hier nicht. In den Philosoph. aber hat Hippolyt über ihren Gottesbegriff referirt und ihn (s. auch Theodoret) also dargestellt²: „Sie sagen, der eine und selbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater, er sei in seiner Güte den Gerechten der alten Zeit erschienen, obgleich er unsichtbar sei; wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, wenn er sich aber zu sehen giebt, ist er sichtbar; er ist unfassbar, wenn er nicht gefasst werden will, fassbar aber, wenn er sich zu fassen giebt. So ist er in gleicher Weise unüberwindlich und überwindlich, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich.“ Hippolyt fährt fort, Noët sage: „Sofern also der Vater nicht gemacht worden ist, ist er zutreffend Vater genannt worden; sofern er aber geruht hat, sich einer Geburt zu unterziehen, ist er selbst als geborener sein eigener, nicht eines Andern, Sohn.“ — „Auf diese Weise wollte er die Monarchie sicher stellen und sagen, was Vater und Sohn genannt wird, sei ein und derselbe, nicht einer aus dem anderen, sondern er selbst aus sich selbst; dem Namen nach werde er unterschieden als Vater und Sohn gemäss dem Wechsel der Zeiten; es sei aber der Eine, der da erschienen ist und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter den Menschen gewandelt ist. Er hat sich als Sohn bekannt denen, die ihn sahen, um seiner Geburt willen; dass er aber der Vater sei, hat er denen nicht verhüllt, die es fassen konnten³. Dass der an das Kreuzholz Genagelte, der, welcher sich selber seinen Geist befohlen hat, der Gestorbene und nicht Gestorbene, der sich selbst am dritten Tage erweckt hat, der im Grabe geruht hat, der mit der Lanze Gestochene und mit Nägeln Befestigte — dass dieser der Gott und Vater des Alls sei, behauptet

¹ S. c. 15: ἀλλ' ἐρεῖ μοι τις • Ἐόνον φέρεις λόγον λέγων οἶόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ.

² L. IX 10.

³ Hier erkennt man recht deutlich, dass nicht ein naiver Modalismus vorliegt, sondern ein reflectirter, theologischer. Wie in den Melchisedekspeculationen der Theodotianer hervortrat, dass sie, wie Origenes, von dem gekreuzigten Jesus zu dem ewigen, gottgleichen Sohne aufsteigen wollten, so haben auch diese Modalisten die Vorstellung, dass in Jesus der Vater selbst zu erkennen sei, für eine solche gehalten, die nur für die, welche sie fassen können, bestimmt sei.

Kleomenes und sein Anhang.“ — Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist also ein nomineller, insofern aber doch mehr als ein nomineller (nämlich ein heilsgeschichtlicher), als der eine Gott, sofern er Mensch geboren ist, als Sohn erscheint. Für die Identität des Erschienenen und des Unsichtbaren haben diese Monarchianer auf die ATlichen Theophanien verwiesen — mit demselben Recht, ja mit einem besseren, als sich die Vertreter der Logoschristologie auf diese beriefen. Was nun den Gottesbegriff betrifft, so hat man gesagt, „das Moment der Endlichkeit werde hier potentiell schon in Gott selbst hineingelegt“, diese Monarchianer seien stoisch beeinflusst u. s. w. Indessen dürfte das Erstere dem Texte fremd sein; das Letztere, der stoische Einfluss, ist dagegen nicht zu leugnen¹. Aber als auf die Grundlage ist auf jene alten liturgischen Formeln zu verweisen, wie sie Ignatius, der Verf. des II. Clemensbriefes und selbst Melito gebraucht haben² — | der Letztere, obgleich er eine Schrift *περὶ κρίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ* geschrieben hat. Ferner kennt auch Ignatius, obgleich er Christus für präexistent gehalten, nur eine Geburt des Sohnes, nämlich die Gottes aus der Jungfrau³. Wir haben hier die Vorstellung anzuerkennen, nach der Gott kraft seines Willens auch endlich, leidensfähig u. s. w. werden, sich selbst somit zum Menschsein bestimmen kann und bestimmt hat, ohne seine Gottheit dabei aufzugeben. Es ist der alte, religiöse und naive Modalismus, der hier mit den Mitteln der Stoa zur theologischen Lehre erhoben und exclusiv geworden ist. In der Formel aber: „der Vater hat gelitten“, wo sie gebraucht wurde, liegt allerdings ein Moment der Neuerung; denn sie lässt sich im nachapostolischen Zeitalter nicht nachweisen. Es ist aber sehr fraglich, ob sie je von den theologischen Vertretern des Modalismus rund gebraucht worden ist. Sie werden wohl nur gesagt haben: „der Sohn, der gelitten hat, ist derselbe mit dem Vater.“

In welcher Weise diese Monarchianer die menschliche *σάρξ* Jesu gefasst und welche Bedeutung sie ihr gegeben haben, erfahren wir

¹ S. oben S. 696 Anm. 1. Dazu Philos. X 27: τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν νομίζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα.

² S. Ignat. ad Ephes. 72: εἷς ἱατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός, und für Clemens die Zusammenstellung oben S. 177f.

³ Interessant ist, dass in der heutigen abessinischen Kirche eine theologische Schule eine dreifache Geburt Christi lehrt, von dem Vater in Ewigkeit, von der Jungfrau, von dem h. Geist bei der Taufe; s. Herzog's R.-Encykl. 2. Aufl. Bd. I S. 70.

nicht. Complicirter sind bereits die monarchianischen Formeln, welche Tertullian in der Schrift *adv. Prax.* bekämpft, Hippolyt dem Kallist in den Mund gelegt hat. Man erkennt leicht, dass sie geprägt sind in einer Controverse, in welcher die theologischen Schwierigkeiten, die der modalistischen Lehre anhaften, bereits offenkundig geworden sind. Die Monarchianer Tertullian's halten noch streng an der vollen Identität des Vaters und des Sohnes fest¹; sie wollen von der Verwerthung des Logos in der Christologie nichts wissen; denn das „Wort“ ist keine Substanz, sondern nur ein „Schall“²; sie theilen mit den Noëtianern das monotheistische Interesse³ — das an der vollen Gottheit Christi tritt nicht so deutlich hervor —; sie befürchten wie jene die Wiederkehr des Gnosticismus⁴; sie haben dieselbe Ansicht über die Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit Gottes⁵; sie berufen sich auf die h. Schriften, z. Th. auf dieselben Stellen wie die Gegner des Hippolyt⁶; aber sie haben sich genöthigt gesehen, sich mit den Zeugnissen auseinanderzusetzen, in denen der Sohn als ein eigen-

¹ C. 1: „Ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum ipsum denique esse Jesum Christum.“ c. 2: „post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur“; s. auch c. 13.

² C. 7: „Quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vanum nescio quid.“

³ C. 2: „Unicum deum non alias putat credendum, quem si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum s. dicat.“ c. 3: „Duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt . . . monarchiam, inquit, tenemus.“ c. 13: „inquis, duo dii praedicuntur.“ c. 19: „igitur si propterea eundem et patrem et filium credendum putaverunt, ut unum deum vindicent etc.“ c. 23: „ut sic duos divisos diceremus, quomodo iactitatis etc.“

⁴ C. 8: „hoc si qui putaverit me *προβολήν* aliquam introducere“, sagt Tertullian, „quod facit Valentinus etc.“

⁵ S. c. 14 15: „Hic ex diverso volet aliquis etiam filium invisibilem contendere, ut sermonem, ut spiritum . . . Nam et illud adiciunt ad argumentationem, quod si filius tunc (Exod. 33) ad Moysen loquebatur, ipse faciem suam nemini visibilem pronuntiaret, quia scil. ipse invisibilis pater fuerit in filii nomine. Ac per hoc si eundem volunt accipi et visibilem et invisibilem, quomodo eundem patrem et filium . . . Ergo visibilis et invisibilis idem, et quia utrumque, ideo et ipse pater invisibilis, qua et filius, visibilis . . . Argumentantur, recte utrumque dictum, visibilem quidem in carne, invisibilem vero ante carnem, ut idem sit pater invisibilis ante carnem, qui et filius visibilis in carne.“

⁶ So auf Exod. 33 (c. 14), Apoc. 1¹⁸ (c. 17), Jes 24²⁴ (c. 19), namentlich Joh 10³⁰; 14^{9 10} (c. 20), Jes 45⁵ (c. 20). Sie geben zu, dass in den h. Schriften bald von Zweien, bald von Einem die Rede sei; aber sie argumentirten (c. 18): „Ergo quia duos et unum invenimus, ideo ambo unus atque idem et filius et pater.“

thümliches Subject dem Vater gegenübergestellt ist. Sie thun das nicht nur in der Weise, dass sie sagen, Gott hat sich selbst zum Sohn gemacht durch Annahme des Fleisches¹, resp. der Sohn ist aus sich selbst hervorgegangen² — denn bei Gott ist kein Ding unmöglich —³, sondern sie haben bestimmter erklärt, das Fleisch mache den Vater zum Sohne, oder auch: in der Person des Erlösers ist das Fleisch (der Mensch, Jesus) der Sohn, der Geist (der Gott, der Christus) aber der Vater⁴. Hierfür beriefen sie sich auf Luc 1 35. Sie fassten den heiligen Geist identisch mit der Kraft des Allerböchsten, d. h. mit dem Vater selbst und betonten, dass das, was geboren wird, also das Fleisch — nicht der Geist — Sohn Gottes zu nennen ist⁵. Der Geist (Gott) hat überhaupt nicht leiden können; sofern er sich aber in das Fleisch begeben hat, hat er mitgelitten. Gelitten hat der Sohn⁶; aber „mitgelitten“ (stoischer Ausdruck) hat der Vater⁷. Daher sagt Tertullian (c. 23): „Ut sic duos divisos diceremus, quomodo iactitatis, tolerabilius erat, duos divisos quam unum deum versipellem praedicare.“

Es ist leicht ersichtlich, dass, sobald die Unterscheidung von caro (filius) und spiritus (pater) ernsthaft genommen wird, die Lehre sich der artemonitischen nähert; sie ist in der That „versipellis“. Dass sie aber auch in dieser Fassung die Vertreter der Logoschristologie nicht befriedigen konnte, liegt auf der Hand; denn die persönliche Identität zwischen dem Vater und dem Christusgeist wird noch immer festgehalten. Ueberhaupt muss jeder Versuch, auf dem Boden des Modalismus der Logoschristologie gerecht zu werden, folgerecht stets zum dynamistischen Monarchianismus führen. Von den Formeln des Zephyrin und Kallist wissen wir bestimmt, dass sie aus Compromissversuchen entstanden sind⁸, wenn

¹ C. 10: „Ipse se sibi filium fecit.“

² C. 11: „Porro qui eundem patrem dicis et filium, eundem et protulisse ex semetipso facis.“

³ Darauf haben sich die Monarchianer nach c. 10 berufen und als Parallele die Geburt aus der Jungfrau angeführt.

⁴ C. 27: „Aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, discentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum.“ Hierzu bemerkt Tertullian: „et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, iam incipiunt dividere illos potius quam unare; talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Jesum et Christum.“ Tertullian versucht also, den Vorwurf der Auflösung der Monarchie seinen Gegnern zurückzugeben; s. schon c. 4. Die Polemik gegen die Annahme einer Verwandlung des Göttlichen in das Menschliche trifft übrigens diese Monarchianer nicht (c. 27 ff.).

⁵ S. c. 26 27: „propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius dei; caro itaque nata est, caro itaque erit filius dei.“

⁶ C. 29: „mortuus est non ex divina, sed ex humana substantia.“

⁷ L. c.: „Compassus est pater filio.“

⁸ Philos. IX 7 p. 440³⁵ sq. 11 p. 450⁷² sq.

auch der Vorwurf der Zweigötterei gegen Hippolyt und seinen Anhang erhoben wurde. Zephyrin's Satz (IX 11): Ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδέναν γενητὸν καὶ παθῆτὸν, den er mit der Einschränkung vortrug: οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, stimmt mit den Lehren des „Praxeas“, ist aber, wie aus den Philosoph. deutlich ist, eben schon als Compromissformel zu verstehen. Noch weiter ist Kallist gegangen, indem er es für angezeigt befand, nach der Excommunication des Sabellius und Hippolyt in die christologische Eintrachtsformel den Begriff des Logos aufzunehmen, wofür er von Hippolyt besonders geschmäht, aber auch von Sabellius des Abfalls geziehen worden ist¹; Gott an sich ist ein untheilbares Pneuma, welches Alles erfüllt, oder, was dasselbe besagt, er ist Logos; als Logos ist er dem Namen nach zweierlei, Vater und Sohn. Das in der Jungfrau fleischgewordene Pneuma ist somit wesentlich vom Vater nicht verschieden, sondern mit ihm identisch (Joh 14 11). Das, was in die Erscheinung tritt, d. h. der Mensch, ist der Sohn, der Geist aber, der in den Sohn eingegangen ist, ist der Vater. „Denn der Vater, der in dem Sohne ist, vergöttlichte das Fleisch, nachdem er es angenommen hatte und vereinigte es mit ihm selber und stellte so ein Einiges her, also dass | nun Vater und Sohn ein Gott genannt wird, und dass diese einzige Person unmöglich mehr in eine Zweiheit getrennt werden kann, dass vielmehr der Satz gilt: der Vater hat mit dem Sohne gelitten“ (nicht der Vater hat gelitten²).

Hippolyt hat in dieser Formel ein Gemisch aus sabellianischen und theodotianischen Gedanken gefunden, und er hat Recht³. Die Annäherung an die Hypostasenchristologie und die Entfernung vom älteren Monarchianismus kommt hier in der That nur dadurch zu Stande, dass Kallist auch einen theodotianischen Gedanken verwerthet hat⁴. Von dem platonischen Gottesbegriff hält er

¹ L. c. IX 12 p. 458 18: ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν. Wahrscheinlich ist es eben die Formel: „Compassus est pater filio“, die den strengen Monarchianern unannehmbar erschienen ist.

² Philos. IX 12 p. 458 80: Κάλλιστος λέγει τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλοῦμενον, ἐν δὲ ὃν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν. καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θεοῦ πνεύματος τὰ τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό. Καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· Joh 14 11. Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γάρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἓνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἓν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἓνα θεόν, καὶ τοῦτο ἐν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἐν εἶναι πρόσωπον. . . [hier fehlt im Texte etwas].

³ Katholische Theologen bemühen sich, die Sätze Kallist's nicänisch zu deuten und Hippolyt zum Ditheisten zu machen; s. Hagemann, a. a. O.; Kuhn, Theol. Quartalschr. 1885 II; Lehir, Etudes bibliques II p. 383; de Rossi u. v. A.

⁴ So urtheilt auch Zahn, Marcell. S. 214. Die Lehre des Kallist ist übrigens — und daran scheint nicht nur der Berichterstatter schuld zu sein — so unklar, dass man, von ihr zur Logoschristologie übergehend, wahrhaft

sich noch fern, ja es klingt wie eine stoische Reminiscenz, wenn er zur Begründung der Menschwerdung Gottes auf das Pneuma verweist, welches das All erfüllt, das Obere und das Untere. Dass aber in Rom seine Formel trotzdem den Werth einer Eintrachtsformel hat gewinnen können, ist nicht nur in der Zulassung des Logosbegriffs begründet, sondern vielmehr in dem ausgesprochenen Gedanken, dass Gott im Momente der Menschwerdung das Fleisch vergöttlicht habe, und dass der Sohn, sofern er die wesenhaft vergöttlichte $\sigma\alpha\rho\acute{\varsigma}$ repräsentirt, als ein zweiter und doch als ein real mit Gott geeinter aufgefasst werden solle¹. Hier trat das letzte katholische Interesse an der Christologie, das wir sonst bei den Monarchianern nicht deutlich gewahren, correct zu Tage. So beruhigte man sich in Rom allmählich, und nur die wenigen Extremen von links und rechts leisteten Widerstand. Die Formel war aber auch durch ihre Unklarheit ausserordentlich geeignet, das Mysterium beim gläubigen Volke aufzurichten, unter dessen Schutz die Logoschristologie allmählich ihren Einzug gehalten hat.

Diese ist im Gegensatz zum Modalismus von Tertullian, Hippolyt und Novatian im Abendland ausgebildet worden². Während der Adoptianismus für die Ausbildung der Logoschristologie in der Kirche wahrscheinlich wenig in's Gewicht fällt, sind die christologischen Thesen Tertullian's u. s. w. von dem Gegensatz gegen die Modalisten durchweg abhängig³. Dies zeigt sich namentlich in der strengen Subordination des Sohnes unter den Vater. Nur durch solche Subordination vermochte man den Vorwurf der Gegner abzuwehren, dass man zwei Götter lehre. Man stellte jenen philosophischen Gottesbegriff nun bestimmt als Kirchenlehre auf und setzte ihn auseinander, nach welchem die Einheit Gottes lediglich als „*unicum imperium*“ zu fassen ist, welches Gott durch beliebige Officialen verwalten lassen könne, und man suchte nachzuweisen, dass der Monotheismus durch die allein dem Vater zukommende Urcausalität genügend gewährleistet sei⁴. Aber indem man so den Vorwurf ablehnte, dass Vater und Sohn „Brüder“ seien, näherte man sich der gnostischen Aeonenlehre, und Tertullian hat die Gefahr, dass man in das Fahrwasser der Gnostiker gerathe selbst gefühlt und nicht zu verwischen vermocht⁵. Seine Ausführungen in der Schrift *adv. Prax.* sind von halben Concessionen und Unsicherheiten nicht frei, wie denn überhaupt die Haltung der ganzen Schrift bedeutend absticht gegen die der antignostischen Tractate. Tertullian muss in der Schrift *adv. Prax.* immer wieder aus der Offensive in die Defensive übergehen, und die Zugeständnisse, die er macht, dass man nicht von zwei Herren und zwei Göttern

aufathmet, und es wohl begreift, dass diese soviel einfachere und geschlossene Lehre schliesslich den Sieg über die abgequälten Sätze des Kallist gewonnen hat.

¹ S. die Christologie des Origenes.

² S. oben S. 532f.

³ Man kann das an einer Vergleichung der Christologie des Tertullian und Hippolyt mit der des Irenäus deutlich erkennen.

⁴ S. Tertull. *adv. Prax.* 3; Hippol. c. Noët. 11.

⁵ *Adv. Prax.* 8 13; nicht anders steht es bei Hippolyt; Beide haben in ihrer Polemik gegen die Modalisten Valentin relativ in Schutz genommen. Dies ist wiederum ein Zeichen dafür, dass die Kirchenlehre bedingter Gnosticismus ist.

reden dürfe, dass auch der Sohn unter Umständen allmächtig, ja Vater genannt werden könne, dass der Sohn am Ende dem Vater Alles zurückgeben und, wie es scheint, in dem Vater aufgehen werde, endlich — vor Allem — dass der Sohn nicht nur nicht aliud a patre, sondern in gewisser Weise auch nicht alius a patre sei¹, zeigen die Unsicherheit. Dennoch sind Tertullian und seine Genossen gegenüber den Monarchianern keineswegs im Nachtheil; sie konnten sich erstlich auf die Glaubensregel berufen, in der der persönliche Unterschied von Vater und Sohn anerkannt sei², sodann auf die h. Schriften, von denen aus in der That die Monarchianer leicht ad absurdum zu führen waren³, ferner auf den Unterschied von Christen und Juden, der eben darin bestehe, dass jene auch an den Sohn glauben⁴, endlich — und das war das Wichtigste — speziell für die Logoslehre auf die johanneischen Schriften. Es ist von der höchsten Bedeutung im Streite gewesen, dass die Bezeichnung λόγος für Christus in dem Johannesevangelium und der Apokalypse nachgewiesen werden konnte⁵. Bei dem damaligen Stande der Schriftausnutzung in der Kirche waren jene Stellen dem Monarchianismus tödtlich. Die Versuche, sie symbolisch zu deuten⁶, mussten schliesslich ebenso fehlschlagen, wie die anderen, den Ausdruck „Logos“ zwar zu benutzen — so Kallist und Paul von Samosata —, aber die philonisch-apologetische Fassung desselben abzulehnen. Indessen ist es allem Anschein nach dem Tertullian und Hippolyt noch nicht gelungen, ihre Lehrweise in den Gemeinden durchzusetzen. Der Gott des Geheimnisses, den sie lehrten, erschien als ein unbekannter Gott, und auch ihre Christologie entsprach den Bedürfnissen nicht. Der Logos soll zwar wesenseins mit Gott sein; aber er ist doch durch seine Organisation, die behufs der Weltschöpfung erfolgte, ein inferiores göttliches Wesen, oder vielmehr beides, inferior und nicht inferior. Diese Auffassung aber stritt mit der cultischen Ueberlieferung, die Gott selbst in Christus anschauen lehrte, ebenso sehr, wie der Versuch, den Sohn-Gottesnamen für Christus nicht von seiner wunderbaren Geburt, sondern von einem vorweltlichen Acte abzuleiten, die Tradition gegen sich hatte⁷. Einen gemeinsamen Boden mit ihren Gegnern behaupten übrigens die älteren Bestreiter des Monarchianismus dadurch noch, dass für sie die Selbstentfaltung Gottes zu mehreren Hypostasen

¹ S. c. 18; an anderen Stellen anders.

² Tertull. adv. Prax. 2; Hippol. c. Noët. 1.

³ Der monarchianische Streit ist von beiden Seiten überhaupt mit exegetischen Nachweisungen geführt worden. Tertullian hat sich übrigens auch in der Schrift adv. Prax. für die ökonomische Trinität auf Aussprüche des Parakleten berufen.

⁴ S. ad. Prax. 21: „Ceterum Judaicae fidei ista res, sic unum deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus evangelii, si non exinde pater et filius et spiritus, tres crediti, unum deum sistunt?“

⁵ Πιστεύομεν, sagt Hippolyt, c. Noët. 17 — κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων ὅτι θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατέβη, s. schon Tatian, Orat. 5 auf Grund von Joh 1: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν.

⁶ S. oben S. 704.

⁷ Im Symbolum ist das „γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου“ als die Erklärung für das „τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ“ zu verstehen.

durchaus kosmos- und in diesem Sinn offenbarungsgeschichtlich bedingt ist. Der Unterschied zwischen ihnen und den Monarchianern, wenigstens den späteren, ist hier nur ein gradueller. Diese beginnen bei der Menschwerdung (resp. bei den Theophanien im A. T.) und datiren von ihr ab eine nominelle Mehrheit, jene lassen die „ökonomische“ Selbstentfaltung Gottes unmittelbar vor der Welt-schöpfung ihren Ursprung nehmen. Es ist das kosmologische Interesse, welches auch hier wieder bei den Kirchenvätern hervortritt und das geschichtliche verdrängt, indem es dasselbe angeblich auf eine höhere Stufe hebt. Soweit sich die Logoslehre im 3. Jahrh. durchsetzte, wurde die Frage, ob das Göttliche, welches auf Erden erschienen ist, mit der Gottheit identisch sei, im negativen Sinne beantwortet¹. Dieser gnostischen Ansicht gegenüber, die erst im 4. Jahrhundert ihre Correctur erhalten sollte, haben die Monarchianer ein uraltes und werthvolles Interesse festgehalten, indem sie an der Identität der ewigen Gottheit und der auf Erden geoffenbarten festhielten. Aber zeigt nicht das Dilemma, entweder die Identität zu bewahren, dann aber auch den absurden und mit dem Evangelium streitenden Satz zu vertheidigen, Christus sei der Vater selber gewesen, oder mit dem Evangelium die Unterschiedenheit von Vater und Sohn festzuhalten, dann aber in gnostisch-polytheistischer Weise einen Untergott zu verkündigen —, dass die Speculation hier und dort eine ebenso unhaltbare wie unevangelische gewesen ist? In Ansehung der Religion war unzweifelhaft ein sehr grosser Fortschritt erzielt, als Athanasius durch die exclusive Formel vom *Λόγος ὁμοούσιος* sowohl den Modalismus als den subordinatianischen Gnosticismus ausschloss, aber die hellenische Grundlage der ganzen Speculation blieb conservirt und für die verständige Betrachtung war nur ein zweites Scandalon auf ein erstes gethürmt. Indessen unter den damaligen Verhältnissen der wissenschaftlichen Speculation war jene Formel das rettende Wort, nachdem man sich einmal vom Adoptianismus abgekehrt hatte, dessen Lehre von einer Vergottung Jesu allerdings die bedenklichsten Erinnerungen wachrufen musste.

b) Die Ausgänge des Modalismus im Abendland und der Zustand der Glaubenslehre. Ueber die Schicksale des Monarchianismus in Rom und im Abendlande nach Ablauf des ersten Drittels des 3. Jahrhunderts und über die allmähliche Einbürgerung der Logoschristologie sind wir sehr schlecht unterrichtet. Die Excommunication des Sabellius durch Kallist in Rom hatte zunächst die Folge, dass dieser Monarchianer im Abendland keinen Anhang mehr fand, und dass der strenge, aggressive Modalismus überhaupt bald ganz zurücktrat². Kallist selbst hat übrigens der Folgezeit kein ganz reines Gedächtniss in Bezug auf seine Christologie hinterlassen, obgleich er sich durch seine Eintrachtsformel in der Hauptsache gedeckt hatte³. Hippolyt's Secte hat um 250 nicht mehr existirt; ja

¹ S. adv. Prax. 16.

² Aus diesen Gründen wird die Lehre des Sabellius unten in der Geschichte des morgenländischen Modalismus dargestellt werden.

³ In gefälschten Synodalacten des 6. Jahrhunderts heisst es (Mansi, Concil. II p. 621): „qui se Calistus ita docuit Sabellianum, ut arbitrio suo sumat unam personam esse trinitatis.“ Die später folgenden Worte: „in sua extollentia

es ist sogar nicht ganz unwahrscheinlich, dass sich Hippolyt selbst mit der grossen Kirche kurz vor seinem Tode versöhnt hat¹. Um 250 muss es in Rom, wie man der bedeutenden Schrift Novatian's de trinitate entnehmen kann, anerkannt gewesen sein², 1) dass Christus nicht erst zum Gott geworden sei, 2) dass nicht der Vater gelitten habe, 3) dass Christus präexistirt habe und wahrer Gott und Mensch sei³. Aber nicht nur in Rom haben diese Sätze gegolten, sondern auch in vielen Provinzen. Wenn der römische Bischof Dionysius in einer eigenen Schrift gegen die Sabellianer schreiben konnte: Σαβέλλιος βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα⁴, so muss man schliessen, dass diese Lehre damals im Abendland für unerträglich galt, und wenn Cyprian (ep. 73 4) sich also ausgedrückt hat: „Patripassiani, Valentiniani, Appelletiani, Ophitae, Marcionitae et ceterae haereticorum pestes“, so hat man zu urtheilen, dass der strenge modalistische Lehrbegriff damals fast allgemein im Abendland verworfen ist. Von den Schwierigkeiten, welche die Ausscheidung gemacht hat, haben wir keine Kunde, ebensowenig von den Mitteln, die man anwandte. An dem überlieferten Symbol änderte man nichts — ein

separabat trinitatem“ sind ohne Grund Döllinger (a. a. O. S. 247) und Langen (a. a. O. S. 215) besonders schwierig erschienen. Dem Sabellianismus ist ja häufig eine Zerreissung der Monas schuld gegeben worden (s. Zahn, Marcell. S. 211).

¹ S. Döllinger, a. a. O. Hippolyt wurde zusammen mit dem römischen Bischof Pontian unter Maximin nach Sardinien verbannt; s. den Catal. Liber. sub „Pontianus“ (Lipsius, Chronologie S. 194 275).

² Diese Schrift zeigt einerseits, dass es noch Adoptianer und Modalisten in Rom gab und dass sie gefährlich waren, andererseits, dass sie nicht innerhalb der römischen Gemeinde standen. Ueber die Bedeutung der Schrift s. S. 585 ff.

³ Römische Lehre von Christus war damals: er ist immer beim Vater gewesen (sermo dei), ist aber erst vor der Welt zum Zweck der Weltschöpfung aus der Substanz des Vaters (ex patre) hervorgetreten; er ist in's Fleisch geboren und hat damit als filius dei et deus einen homo angenommen, ist somit auch filius hominis. „Filius dei“ und „filius hominis“ sind in ihm somit als zwei Substanzen (substantia divina — homo) zu unterscheiden, aber er ist eine Person; denn er hat in sich die zwei Substanzen völlig verbunden, vereinigt und vermischt. Am Ende der Dinge, wenn er sich Alles unterworfen haben wird, wird er sich selbst dem Vater wieder unterwerfen und in ihn zurückfliessen. Vom h. Geist gilt auch, dass er Person (Paraklet) ist, und dass er aus der Substanz des Vaters stammt; aber er empfängt von dem Sohne den Inhalt seiner Wirksamkeit; er ist somit geringer als der Sohn, wie dieser geringer als der Vater ist. Aber alle drei Personen sind als Inhaber derselben Substanz und durch Liebe und Eintracht verbunden. Somit ist nur ein Gott, aus dem die zwei anderen Personen stammen.

⁴ S. bei Routh, Reliq. S. III p. 373.

beachtenswerther und folgenreicher Unterschied von den orientalischen Kirchen! Aber von einem Falle wissen wir doch, in welchem eine bedeutende Aenderung vorgenommen wurde. Das Symbol der Kirche von Aquileja begann (im 4. Jahrh.) mit den Worten: „Credo in deo patre omnipotente, invisibili et impassibili“, und Rufin, der es uns bewahrt hat, berichtet¹, dass der Zusatz — jedenfalls schon im 3. Jahrhundert — erfolgt sei, um die Patripassianer auszuschliessen.

Aber der Ausschluss der strengen Modalisten bedeutete weder deren sofortiges Ende noch die runde Annahme der Lehrweise des Tertullian und Hippolyt resp. der philosophischen Logoslehre. Was die Letztere betrifft, so schloss die Anerkennung des Logosnamens für Christus neben anderen Namen noch nicht sofort die Reception der Logoslehre ein, und eben der Umstand, dass man das Symbol nicht veränderte, zeigt, wie wenig man geneigt war, philosophischen Speculationen über ein nothwendiges Minimum hinaus Raum zu geben. Man begnügte sich mit der aus dem Symbol abstrahirten Formel „Jesus Christus, deus et homo“, und mit der Aufführung der biblischen Prädicate Christi, unter denen man auch des Logos gedachte. In dieser Hinsicht ist das zweite Buch der Testimonien des Cyprian von hoher Wichtigkeit. Hier wird in den 6 ersten Capp. nach der h. Schrift die Gottheit Christi unter folgenden Rubriken abgehandelt: 1) Christum primogenitum esse et ipsum esse sapientiam dei, per quem omnia facta sunt, 2) quod sapientia dei Christus, 3) quod Christus idem sit et sermo dei, 4) quod Christus idem manus et brachium dei, 5) quod idem angelus et deus, 6) quod deus Christus; dann folgt, nach einigen Abschnitten über die Erscheinung Christi, 10) quod et homo et deus Christus. Die spätere nicänische und chalcedonensische Lehre ist, nicht als philosophisch technische Speculation, sondern als unvermittelter, symbolmässiger Ausdruck des Glaubens, Eigenthum der abendländischen Kirche seit dem 3. Jahrh. gewesen (s. die Schrift Novatian's de trinitate, in der die Logoslehre zurücktritt), und es ist demgemäss die Nachricht des Sokrates² nicht

¹ Expos. Symboli Apost. c. 19. Die sonst nachweisbaren Veränderungen des Symbols im Abendland — s. namentlich die afrikanischen Zusätze — im ersten Artikel gehören wohl erst dem 4. Jahrhundert an. Sollten sie aber auch älter sein, so sind sie doch, wie es scheint sämmtlich, antignostisch zu verstehen, resp. enthalten nur Explicationen und plerophorische Erweiterungen. Dass die römische Kirche und nach ihr die abendländischen ein ursprünglich im Symbol beim ersten Artikel stehendes *ἐν α*, um den Monarchianern zu begegnen, im Anfang des 3. Jahrh. getilgt haben sollen (so Zahn), ist an sich unglaublich und unerweislich.

² H. e. III 7.

unglaublich, dass der Abendländer Hosius die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* (substantia und persona) bereits vor dem Nicänum vorgetragen habe¹. Das Abendland kam im 4. Jahrhundert allen Feststellungen entgegen, welche die volle Gottheit Christi enthielten, ohne sich um den Apparat viel zu kümmern, und der Streit der beiden Dionyse in der Mitte des 3. Jahrhunderts (s. unten) beweist, dass man als Erbe aus der monarchianischen Zeit in Rom ein ausgesprochenes Interesse für die volle Gottheit Christi bewahrt hatte². Ja es ist sogar ein latentes, monarchianisches Element in der abendländischen Kirche geblieben; man kann es an den Gedichten Commodian's³ studiren; man vgl. Instruct. II 1 (Aufschrift): „De populo absconso sancto omnipotentis Christi dei vivi;“ II 1 p. 28 22 ed. Ludwig): „omnipotens Christus descendit ad suos electos;“ II 23 p. 43, 11 sq.: „Unde deus clamat: Stulte, hac nocte vocaris.“ II 39 1 p. 52. Carmen apolog. 91 sq.: „Est deus omnipotens, unus, a semetipso creatus, Quem infra reperies magnum et humilem ipsum. Is erat in verbo | positus, sibi solo notatus, Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus“; 276: „Hic pater in filio venit, deus unus ubique“ (s. auch die folgenden Verse nach der Ausgabe von Dombart): 285: „hic erat Omnipotens“; 334: „(ligno) deus pependit dominus“; 353: „deum talia passum, Ut enuntietur crucifixus conditor orbis“; 359 sq.: „Jdcirco nec voluit se manifestare, quid esset, Sed filium dixit se missum fuisse a patre“; 398: „Praedictus est deus carnaliter nasci pro nobis“; 455: „quis deus est ille, quem nos crucifiximus“; 610: „ipsa spes tota, deo credere, qui ligno pependit“; 612: „Quod filius dixit, cum sit deus pristinus ipse“; 625: „hic erat venturus, conmixtus sanguine nostro, ut videretur homo, sed deus in carne latebat . . . dominus ipse veniet“. 630; 764: „Unus est in caelo deus dei, terrae marisque, Quem Moyses docuit ligno pependisse pro nobis“; etc. etc. Commodian hat auch die Speculationen über die „volle“ Menschheit Jesu noch nicht gekannt; er begnügt sich mit dem als Hülle vorgestellten Fleische Christi (v. 224: „Et patitur, quomodo voluit, sub imagine nostra“; andererseits v. 280: „iam caro

¹ S. Bd. II S. 229f.

² Aus welchen Gründen der römische Bischof die Excommunication des Origenes gebilligt hat, resp. ob die Subordinationslehre des O. als häretisch in Rom angesehen wurde, wissen wir leider nicht.

³ Er wird gewöhnlich in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts gesetzt; allein in neuerer Zeit sind Bedenken gegen diese Datirung geäußert worden. — Jacobi, Commodian u. d. altkirchl. Trinitätslehre, in der deutschen Ztschr. f. christl. Wissensch. 1853, S. 203 ff.

deus erat, in qua dei virtus agebat“). Aber das sind nur Symptome eines christlichen Standpunktes, der von dem der orientalischen Theologen grundverschieden ist, und mit dem Commodian keineswegs allein steht. Er, Lactantius und Arnobius¹ sind unter sich als Theologen sehr verschieden: Commodian ist praktischer Kirchenmann; Arnobius ist Empirist, in gewisser Weise auch Skeptiker und entschiedener Gegner des Platonismus²; Lactantius ist Schüler Cicero's und auch der griechisch-christlichen theologischen Speculation wohl kundig. Aber den griechischen Theologen aus Origenes' Schule gegenüber gehören sie enge zusammen; sie haben nichts Mystisches, sie sind keine Neuplatoniker. Wohl hat Lactantius so gut wie ein Grieche die Lehre von Christus, dem menschengewordenen Logos, dargelegt — als professionsmässigem Lehrer war ihm Alles bekannt und geläufig³ —; aber wie er nirgendwo in der Christologie auf Probleme stösst, wie er fast spielend, als könnte es nicht anders sein, die Lehren mit sehr wenigen theologisch-philosophischen Formeln auseinandersetzt, so gewahrt man auch, dass sein eigentliches Interesse nicht an ihnen hängt. Das liegt vielmehr ebendort, wo es bei Arnobius und Commodian liegt, die denn auch kein Bedürfniss zeigen, über die einfachsten christologischen Formeln — dass Christus Gott sei, dass er aber auch Fleisch angenommen, resp. sich mit einem Menschen verbunden habe, da wir sonst die Gottheit nicht hätten ertragen können oder: „et fuit homo deus, ut nos in futuro haberet“⁴ — hinauszugehen⁵. Das Christenthum und die Theologie, welche

¹ S. die schöne Untersuchung Francke's, Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius (Leipzig 1878).

² Man erinnere sich der römischen Theodotianer.

³ S. Inst. IV 6—30. Die Logoslehre ist natürlich subordinatianisch durchgeführt. Ausserdem findet sich noch Vieles, was den lateinischen Vätern 60 Jahre später sehr bedenklich erscheinen musste: „Utinam“, sagt Hieronymus, „tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit“.

⁴ Commod., Carmen apolog. 761.

⁵ S. die z. Th. höchst bedenklichen christologischen Ausführungen des Arnobius I 39 42 53 60 62 und sonst. Das Prädicat der vollen Gottheit für Christus fordert Arnobius der göttlichen Lehre Christi wegen (II 60). In der eigentlichen Theologie läuft noch viel Antikes mitunter; ja Arnobius vertritt die Anschauung, dass der höchste Gott nicht als Schöpfer dieser Welt und der Menschen aufgefasst werden dürfe (s. das merkwürdige 46. Capitel des 2. Buches, welches an Marcion und wiederum an Celsus erinnert). Viele kirchliche Lehren weiss sich Arnobius nicht zu erklären und lässt sie als Räthsel gelten, deren Lösung nur Gott bekannt sei (s. z. B. II 74). Auch in der Lehre von der Seele, die ihm sterblich ist und nur durch die Aufnahme der von Christus gebrachten Lehre zur Dauer gelangt, ist antik-empiristisches und christliches

diese Lateiner gegenüber dem Polytheismus mit Energie vertreten, erschöpft sich in dem Monotheismus, in einer kräftig ausgeführten Moral, in der Hoffnung auf die Auferstehung, die durch das Werk des Gottes Christus, der die Dämonen niedergeschlagen hat, beschafft ist, und — in dem massiven Chiliasmus¹. Monotheismus — im Sinne der Schrift Cicero's *de natura deorum* —, Moralismus und Chiliasmus: das sind hier die klar erkannten und streng festgehaltenen Momente, und zwar nicht nur zum Zweck der Apologetik, sondern, wie namentlich das zweite Buch der *Instructiones* Commodian's beweist, auch in den thetischen Ausführungen. Diese *Instructiones* sind neben dem *Carmen apolog.* für die Beurtheilung des abendländischen Christenthums in der Zeit von c. 250—315 von höchster Bedeutung. Es zeigt sich hier 100 Jahre nach dem gnostischen Kampf ein Christenthum, das weder von der Theologie der antignostischen Kirchenväter, noch speciell von der der Alexandriner berührt ist, an welchem die dogmatischen Kämpfe und Errungenschaften der Jahre 150—250 fast spurlos vorübergezogen sind, zu dessen Erklärung der Historiker, in der Zeit Justin's seinen Standort nehmend, fast lediglich des Recurses auf die in etwas geänderten Dispositionen der römischen Culturwelt und auf die Ausbildung des Kirchensystemes als einer praktischen Macht, einer politisch-socialen Grösse, bedarf². Auch in der Schriftbenutzung zeigt dieses Christenthum des Abendlandes sich conservativ. Die Schriften des A. T. und die Apokalypse sind noch immer die am meisten gebrauchten³. Commodian steht nicht allein, noch sind die in seinen *Instructiones* vorliegenden Merkmale zufällig. Man braucht auch nicht nur an die Apologeten Arnobius und Lactantius zu erinnern: aus den Werken Cyprian's, ja aus der theologischen Haltung des Bischofs selbst lässt sich für das afrikanische Christenthum ungefähr dasselbe ermitteln, was sich aus Commodian's Gedichten erschliessen lässt, und andererseits zeigen uns noch Schriften lateinischer Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, so die des Zeno und des Hilarius, dass die theologischen

seltsam gemischt. Gemessen an dem Lehrbegriff des 4. Jahrhunderts ist Arnobius heterodox fast auf jedem Blatte.

¹ S. das *Carmen apolog.* mit seinen detaillirten Ausführungen über das Drama des Endes, den Antichrist (Nero) u. s. w.; Lactant., IV 12 VII 21sq.; Victorin, *Comm. in Apoc.*

² Der Einfluss des Bussinstituts, dieses Gradmessers für das Mass der Verflechtung von Kirche und Welt, ist bei Commodian überall zu bemerken; s. z. B. *Instruct.* II 8.

³ Der älteste Commentar, der uns z. Th. erhalten ist, ist der des Victorin von Pettau zur Apokalypse.

Interessen des Abendlandes dort nicht lagen, wo die des Morgenlandes zu suchen sind, ja dass das Abendland streng genommen eine specifisch kirchliche „Theologie“ gar nicht besessen hat¹. Erst seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist die platonische Theologie in das Abendland eingezogen, die Hippolyt, Tertullian und Novatian allem Anschein nach ohne durchschlagenden Erfolg cultivirt hatten. Man acceptirte einige ihrer Resultate, aber man acceptirte nicht sie selbst. In gewisser Weise ist das auch später nicht anders geworden, als das abendländische Gebilde des Monotheismus, der kräftigen, praktischen Moral und des conservirten Chiliasmus der Vernichtung anheimfiel. Die mystischen Stimmungen resp. die Erkenntnisse, die zu denselben führten, fehlten eben. Aber doch ist andererseits nicht zu verkennen — was die Institutiones des Lactantius so gut wie die Tractate Cyprian's lehren —, dass in Folge der Ablehnung des Modalismus und durch die Anerkennung Christi als des Logos auch dem Abendland die Nothwendigkeit aufgezwungen worden ist, von dem Glauben zu einer philosophischen und zwar speciell neuplatonischen Dogmatik aufzusteigen. Wann | dieser Aufstieg erfolgen sollte, war nur eine Frage der Zeit. Ueberall musste die Anerkennung des Logos schliesslich als ein Gährungsferment wirken, welches die Glaubensregel in das Compendium einer wissenschaftlichen Religion verwandelte. Wie lange und wo sich Monarchianer im Abendlande als besondere Secte erhalten haben, darüber sind kaum Vermuthungen möglich. Dass es in Rom im 4. Jahrhundert Patripassianer gegeben hat, ist noch das wahrscheinlichste. Die abendländischen Väter und Ketzerbestreiter seit der Mitte des 4. Jahrhunderts sprechen nicht selten von Monarchianern (Sabellianern); aber sie haben in der Regel nur griechische Quellen ausgeschrieben und aus ihnen die Confusionen übernommen, die bei den griechischen Vertretern des Sabellianismus, in noch höherem Masse freilich bei den Berichterstatlern, den Gegnern, herrschend gewesen sind². |

¹ In dieser Hinsicht ist das Werk des Arnobius sehr lehrreich. Dieser Theologe lehnt sich als Theologe nicht an den Neuplatonismus an, zu einer Zeit, wo im Orient die Verwerthung jeder anderen Philosophie als der neuplatonischen in der christlichen Dogmatik factisch als häretisch untersagt war.

² Epiphanius (h. 621) berichtet, dass es zu seiner Zeit zu Rom Sabellianer gebe. Da er sonst keine Gemeinde oder Provinz des Abendlandes nennt, so darf man ihm vielleicht Glauben schenken. Die Nachricht scheint bestätigt zu werden durch eine im J. 1742 von Marangoni gemachte Entdeckung. „Er fand bei Tor Marancia an dem nach S. Paolo führenden Wege eine s. Z. verschlossene Treppe, welche zu einem Cubiculum, wie der Entdecker glaubte, von S. Callisto

c) Die modalistischen Monarchianer im Morgenland, der Sabellianismus und die Geschichte der philosophischen Christologie und Theologie nach Origenes¹. Da der Name

führte, und in welchem das (constantinische) Monogramm in sehr grossem Massstabe, dann Christus zwischen Petrus und Paulus, auf einer Himmelskugel sitzend, gemalt waren. An der Decke stand in musivischer Arbeit von grünen Steinen die Inschrift: „Qui et filius diceris et pater inveniris“. (Kraus, Rom. sott. 2. Aufl. S. 550). De Rossi, Kraus und Schultze (Katakomben S. 34) haben angenommen, dass hier eine Grabstätte modalistischer Monarchianer entdeckt worden sei und zwar solcher des 4. Jahrhunderts, wie das Monogramm beweise. Die Grabkammer ist wieder verschollen, und wir sind allein auf den Bericht Marangoni's angewiesen, der keine Facsimile's mitgetheilt hat. Dass unmittelbar neben der Domitillakatakombe im 4. Jahrhundert eine sabellianische Grabstätte gelegen hat, und dass man überhaupt die Grabstätte einer Secte conservirt hat, ist nicht wahrscheinlich. Ist bei der Unsicherheit der ganzen Nachricht überhaupt ein Urtheil erlaubt, so erscheint es glaublicher, dass die Inschrift dem 3. Jahrhundert angehört, und dass das Monogramm zugesetzt ist, um ihr den häretischen Charakter zu nehmen. — Ob Ambrosius (de fide V 13¹⁶² edit. Bened. II p. 579: „Sabelliani et Marcionitae dicunt, quod haec futura sit Christi ad deum patrem subiectio, ut in patrem filius refundatur“) und Ambrosiaster (in ep. ad Cor 2² edit. Bened. App. II p. 117: „quia ipsum patrem sibi filium appellatum dicebant, ex quibus Marcion traxit errorem“) sich auf römische resp. abendländische, zu ihrer Zeit existirende Monarchianer beziehen, ist mindestens fraglich. — Optatus (I 9) berichtet, dass in den africanischen Provinzen nicht nur die Fehler, sondern auch die Namen des Praxeas und Sabellius verschollen seien (I 10 IV 5 V 1 handelt er kurz von den Patripassianern, ohne Neues zu bringen). Auch aus Hilar., de trinitate VII 39; ad Constant. II 9 kann man nicht schliessen, dass es im Abendland damals noch Monarchianer gegeben hat. Augustin sagt (Ep. 118 c. II [12] ed. Bened. II p. 498): „dissensiones quaestionesque Sabellianorum silentar“. Abgeleitete Nachrichten über sie bei Augustin, tract. in Joh. (passim) und haer. 41 (hier sind die Bemerkungen über das Verhältniss des Sabellius zu Noët interessant. Augustin vermag nicht einzusehen, warum die Orientalen den Sabellianismus neben dem Monarchianismus als besondere Häresie zählen), Praedest., h. 41 (h. 70 werden Priscillianer und Sabellianer zusammengestellt; so schon bei Leo I), Isidor, h. 43, Gennadius, eccl. dogm. 1 4 („Pentapolitana haeresis“; Pseudohieron., h. 26 „Unionita“) etc. etc. In den Consult. Zacch. et Apollon. I. II 11sq. (Gallandi T. IX, p. 231sq.) — das Buch ist um 430 geschrieben — wird zwischen Patripassianern und Sabellianern unterschieden. Ueber jene wird Richtiges berichtet, diese werden mit den Macedonianern verwechselt. Vigilus, Dial. adv. Arian. (Bibl. Lugd. T. VIII).

¹ S. Schleiermacher i. d. Theol. Zeitschr. 1822 H. 3; Lange i. d. Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1832 II 2 S. 17—46; Zahn, Marcell. 1867. — Quellen: Orig., περὶ ἀρχ. I 2; in Joh. I 23 II 2 3 X 21; in ep. ad Titum fragm. II; in Mt. XVI 8 XVII 14; c. Cels. VIII 12 etc. Für Sabellius ist Philosoph. IX trotz der Dürftigkeit von grundlegender Bedeutung. Hippolyt hat ihn in einer Weise eingeführt, die es offenbar macht, dass Sabellius damals der römischen Gemeinde hinreichend bekannt war, daher keiner näheren Cha-

„Sabellianer“ seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts im Orient die allgemeine Bezeichnung für die modalistischen Monarchianer geworden ist — auch im Occident wird er hie und da in dieser Bedeutung im 4. und 5. Jahrhundert gebraucht —, so ist die Ueberlieferung über die Lehrweise des Sabellius und seiner nächsten Schüler sehr getrübt. Es ist Zahn's Verdienst, gezeigt zu haben, dass namentlich Sätze, welche Marcell von Ancyra zuerst aufgestellt hat, von den Gegnern als sabellianisch, weil als monarchianisch bezeichnet und nun in der Folgezeit dem älteren Theologen imputirt worden sind. Aber nicht nur Marcellisches geht unter dem Namen des Sabellius bis heute noch: der Monarchianismus hat im Orient in dem Zeitalter zwischen Hippolyt und Athanasius unzweifelhaft sehr verschiedene Formen angenommen; er ist von der philosophischen Speculation durchtränkt worden; kenotische und Verwandelungs-Lehren sind ausgebildet worden — und das alles haben die Berichterstatter mit einer und derselben Etiquette versehen; sie haben zugleich Consequenzmacherei getrieben und so Lehrformen geschildert, die in dieser Weise höchst wahrscheinlich gar nicht existirt. Es ist desshalb auch bei sorgfältigster Beachtung und Unterscheidung der überlieferten Nachrichten leider nicht mehr möglich, eine Geschichte des Monarchianismus von Sabellius bis auf Marcell zu schreiben; denn die Berichte sind nicht nur verworren, sondern auch abgerissen und kurz. Ebenso wenig kann eine zusammenhängende Geschichte der Logoschristologie von

rakterisirung bedurfte (s. Caspari, Quellen III S. 327). Aus guten Quellen schöpfte Epiphanius (h. 62). Die wichtigsten Urkunden über S. und seinen libyschen Anhang würden die Briefe des Dionysius von Alex. sein, wenn wir dieselben noch besäßen. Aber wir haben nur Fragmente, theils bei Athanasius (de sentent. Dionysii), theils bei Späteren (nicht vollständig gesammelt von Routh, Reliq. S. III p. 371—403). Fragmentarisch aber doch unentbehrlich ist Alles, was Athanasius mittheilt (namentlich in den Schriften de synod.; de decret. synod. Nic. und c. Arian. IV. Diese Rede ist durch unvorsichtige Benutzung Anlass zur Entstellung der sabell. Lehre geworden; doch s. Rettberg, Marcell. Praef.; Kuhn, Kath. Dogmatik II S. 344; Zahn, Marcell. S. 198f.). Einzelne wichtige Angaben bei Novatian, de trinit. 12sq.; Method., Conviv. VIII 10; Arius in ep. ad Alex. Alexandriae (Epiph., h. 69 v); Alexander von Alex. (bei Theodoret., h. e. I 3); Eusebius, c. Marcell. und Praepar. evang.; Basilius, ep. 207 210 214 235; Gregor v. Nyssa, λόγος κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου (Mai. V. P. Nova Coll. VIII 2 p. 1sq.) — vorsichtig zu benutzen —; Pseudogregor (Apollinaris) bei Mai, l. c. VII 1 p. 170sq.; Theodoret., h. f. II 9; Anonymus, πρὸς τοὺς Σαβελλιζόντας (Athanas. Opp. ed. Montfaucon II, p. 37sq.); Joh. Damascenus; Nicephorus Call., h. e. VI 25. Für den Monarchianismus kommen noch einige Stellen bei Gregorius Thaumaturg. in Betracht. Die nachorigenistischen Theologen vor Arius werden unten aufgeführt werden.

Origenes bis Arius-Athanasius gegeben werden, obgleich die Ueberlieferung hier etwas reichhaltiger ist. Aber da die Orthodoxen des 4. und 5. Jahrhunderts an der Logoslehre jener älteren Schüler des Origenes wenig Freude fanden, so haben sie die Schriften derselben zum kleinsten Theil der Nachwelt überliefert. Soviel steht aber fest, dass im Orient der Kampf wider den Monarchianismus in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts heftig war, und dass selbst die Ausbildung der (origenistischen) Logoschristologie durch diesen Gegensatz direct und nachhaltig beeinflusst worden ist¹. Der Umstand, dass der Name „Sabellianismus“ fast der einzige ist, unter welchem der Orient den Monarchianismus kennt, weist übrigens darauf hin, dass es erst durch das Auftreten und die Wirksamkeit dieses Mannes im Orient, resp. seit derselben, zu Kirchenspaltungen gekommen ist, daher frühestens seit c. 230—240. Solange Origenes in Alexandrien gewilt hat, hat es in Aegypten keine Kirchenspaltung in Bezug auf die christologische Frage gegeben².

¹ Correcturen im sabellianischen und antisabellianischen Interesse sind an den geschätzten Werken der Vergangenheit vorgenommen worden, sowohl an NTlichen als an anderen der christlichen Urlitteratur angehörigen Schriften; vgl. den Excurs von Lightfoot zu I Clem. 2, wo Cod. A τοῦ θεοῦ, C und S τοῦ Χριστοῦ lesen — letzteres eine Correctur in antimonarchianischem, resp. antimonophysitischem Interesse (S. Clement of Rome. Appendix p. 400sq.). Die alten Formeln τὸ αἶμα, τὰ παθήματα τοῦ θεοῦ u. ä. kamen seit dem 3. Jahrh. in Misscredit. Athanasius selbst hat sie gemissbilligt (c. Apollin. II 13¹⁴ I p. 758), und im monophysitischen Streit wurden sie vollends verdächtig. So ist Ignat. ad Eph. 1 ἐν αἵματι θεοῦ, Ignat. ad Rom. 6 τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου corrigirt worden. Andererseits ist II Clem. 9 das Prädicat πνεῦμα für Christus in λόγος geändert worden. Im N. T. sind nicht wenige Stellen, deren Varianten ein monarchianisches, resp. antimonarchianisches, monophysitisches, resp. dyophysitisches Interesse zeigen; über die bedeutendsten derselben hat Esra Abbot in der „Bibliotheca Sacra“ und in der „Unitarian Review“ in mehreren Aufsätzen gehandelt. Aber schon bis in das 2. Jahrhundert zurück lassen sich gewisse Varianten, die aus christologischem Interesse entsprungen sind, zurückführen; so vor Allem das berühmte ὁ μονογενὴς υἱός für μονογενὴς θεός Joh 1¹³; s. darüber Hort, Two Dissertations, I. On MONOGENΗΣ ΘΕΟΣ in Scripture and tradition 1876; Abbot in der Unitarian Rev. 1875 Juni. Da die Mehrzahl der wichtigen Varianten des N. T. dem 2. und 3. Jahrh. angehören, so wäre eine zusammenhängende Untersuchung derselben vom dogmengeschichtlichen Standpunkt sehr wichtig. Für dogmatische Veränderungen in den abendländischen Texten kommt namentlich die merkwürdige Stelle bei Ambrosiaster zu Röm 5¹⁴ in Betracht.

² S. Dionys. Alex. bei Euseb. VII 6. Dionysius thut sogar so, als sei das Auftreten der sabellianischen Lehre in der Pentapolis zu seiner Zeit etwas ganz Neues und Unerhörtes.

Sabellius, vielleicht von Geburt ein Libyer (aus der Pentapolis)¹, scheint nach seiner Excommunication als Haupt einer kleinen Gemeinde in Rom geblieben zu sein. Als Hippolyt die Philosophumenen schrieb, befand er sich allem Anschein nach noch daselbst. Wir wissen auch nicht, dass er die Stadt je verlassen hätte; denn nirgendwo wird es berichtet. Doch muss Sabellius mindestens eine bedeutende Wirkksamkeit nach Aussen von Rom aus entfaltet und namentlich Beziehungen mit dem Orient gepflegt haben. Als mehrere Jahre nach dem Tode des Origenes, um das Jahr 260, in der Pentapolis die monarchianische Lehre die dortigen Gemeinden — sie hatten zum Theil lateinische Cultur, was bedeutsam ist — gewann (Dionys., l. c.), war Sabellius schwerlich mehr am Leben, und doch ist sein Name damals an die Spitze gestellt worden². Es scheint aber, als sei dies um 260 zum ersten Mal geschehen. Origenes wenigstens hat m. W. den Namen des Mannes bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Monarchianismus nicht erwähnt. Diese beginnen schon um das Jahr 215. Damals, noch unter dem Episcopat des Zephyrin, ist Origenes in Rom gewesen. Aus den Beziehungen, in welche er dort mit Hippolyt getreten ist, hat man mit Recht geschlossen, dass er den Kämpfen in Rom nicht fern geblieben ist und für Hippolyt Partei ergriffen hat. Auf die spätere Verdammung des Origenes durch Pontian (231 oder 232) in Rom, mag dieses sein Verhalten nicht ohne Einfluss gewesen sein. Wir lesen aber auch bei Origenes manchen scharfen Tadel über Bischöfe, die, um Gott zu verherrlichen, den Unterschied von Vater und Sohn zu einem nur nominellen machen. Das scheint auch nicht ohne Beziehungen auf römische Verhältnisse gesagt zu sein. Die Theologie des Origenes machte ihn zu einem besonders energischen Gegner der modalistischen Lehrweise; denn auch die neuen, von ihm aufgestellten Lehrsätze, dass der Logos, auf den Inhalt seines Wesens gesehen, die volle Gottheit besitze und dass er von Ewigkeit her aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei, näherten sich zwar scheinbar einer monarchianischen Denkweise, wiesen sie aber in Wahrheit viel energischer ab, als dies Tertullian und Hippolyt möglich gewesen war. Wer der philosophischen Theologie des Origenes folgte, war gegen allen Monarchianismus gefeit. Es ist aber wichtig zu bemerken, dass an allen Stellen, wo Origenes auf Monarchianer zu sprechen kommt, er ihre Lehrweise lediglich

¹ Doch taucht diese Nachricht erst bei Basilius auf, dann bei Philaster, Theodoret und Nicephorus; sie rührt möglicherweise daher, dass die Lehre des Sabellius in Libyen und der Pentapolis grossen Anklang gefunden hat.

² Athanas., de sentent. Dionysii 5.

in einer höchst einfachen Form ohne jede speculative Verbrämung zu kennen scheint. Immer sind es Leute, welche „leugnen, dass Vater und Sohn zwei Hypostasen sind“ (sie sagen: ἐν οὐ μόνον οὐσία, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ), welche Vater und Sohn „verschmelzen“ (συγχέειν), welche nur in der „Auffassung“ und im „Namen“, nicht in der „Zahl“ Unterschiede in Gott zulassen wollen, u. s. w. Origenes hält sie darum auch für untheologische Köpfe, für bloss „Glaubende“. Er hat also die Lehre des Sabellius nicht gekannt und hatte wohl auch auf syropalästinensischem Boden keine Gelegenheit, sie kennen zu lernen.

Diese Lehre war unzweifelhaft, wie auch Epiphanius richtig gesehen hat (h. 62 1), der des Noët sehr verwandt; sie unterschied sich aber von ihr sowohl durch sorgfältigere theologische Ausführung als durch die Berücksichtigung des heiligen Geistes¹. Die Annahme von Nitzsch und Anderen, man müsse zwischen zwei Stadien in der Theologie des Sabellius unterscheiden, wird unnöthig, sobald nur die unzuverlässigen Quellen ausgeschieden sind. Der Hauptsatz auch des Sabellius lautete, dass derselbe der Vater, derselbe der Sohn, derselbe der h. Geist sei. An einem und demselben Wesen haften also drei Namen. Es ist das monotheistische Interesse, das auch Sabellius geleitet hat: τί ἂν εἴπωμεν, sagen die Sabellianer bei Epiphanius (c. 2), ἓνα θεὸν ἔχομεν, ἢ τρεῖς θεούς; — „οὐ πολυθεῖάν εἰσηγήομεθα“, erwiedert Epiphanius (c. 3). Ob Sabellius den Vergleich mit dem trichotomischen Wesen des Menschen und mit der Sonne (ein Wesen, drei Energien: τὸ φωτιστικόν, τὸ θάλλον, τὸ σχῆμα) selbst gebraucht hat, steht dahin². Das eine Wesen ist von Sabellius auch υἱοπάτωρ genannt worden³, ein Ausdruck, der sicherlich gewählt worden ist, um jedes Missverständniss, als handle es sich doch irgendwie um eine Zweiheit, abzuschneiden. Dieser υἱοπάτωρ

¹ Dies geht auch aus dem ältesten Zeugniß, dem Briefe des Dionysius (Euseb., h. e. VII 6), hervor: περὶ τοῦ νῦν κινήθεντος ἐν τῇ Πτολεμαίδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος, ὅντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίας πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

² Epiph., l. c.: Δογματίζει γὰρ οὗτος καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Σαβελλιανοὶ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα. Καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα ὡς εἰπεῖν τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ ὡς εἰπεῖν τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι. Ἡ ὡς εἶναι ἢ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνέργειας κτλ. Method. Conviv. VIII 10 (ed. Jahn p. 37): Σαβέλλιος λέγει τὸν παντοκράτορα πεπονθέναι.

³ S. Athanas., de synod. 16; Hilar., de trin. IV 12.

ist nach Sabellius letzte Bezeichnung für Gott selbst gewesen und nicht etwa nur für gewisse Erscheinungen einer im Hintergrunde ruhenden μονάς. Wohl aber lehrte Sabellius — nach Epiphanius und Athanasius —, dass Gott nicht gleichzeitig Vater und Sohn sei; vielmehr sei er in drei aufeinanderfolgenden Energien wirksam gewesen, zuerst im Prosopon des Vaters (Prosopon = Erscheinungsform, Gestalt, nicht = Hypostase) als Schöpfer und Gesetzgeber, so dann im Prosopon des Sohnes als Erlöser — dieses beginnt mit der Menschwerdung und findet sein Ende in der Himmelfahrt —, endlich und bis heute im Prosopon des Geistes als Lebendigmacher und Lebensspender¹. Ob es dem Sabellius möglich gewesen ist, den Gedanken der strengen Succession der Prosopen, so dass das eines die Grenze des anderen ist, wirklich streng durchzuführen, wissen wir nicht. Möglich, ja nicht unwahrscheinlich ist, dass er nicht umhin gekonnt hat, eine fortgehende Energie Gottes als des Vaters in der Natur anzuerkennen². Dass die Sabellianer den katholischen Kanon gebilligt haben, versteht sich von selbst, wird aber von Epiphanius noch ausdrücklich constatirt. Auf Stellen wie Deut 6 4 Exod 20 3 Jes 44 6 Joh 10 38 sollen sie sich besonders berufen haben³. Epiphanius bemerkt aber ausserdem noch, dass die Sabellianer ihre ganze Irrlehre und die Kraft derselben aus gewissen Apokryphen schöpfen, hauptsächlich aus dem sog. Aegypterevangelium⁴. Diese Notiz ist lehrreich; denn sie ruft nicht nur eine verschollene Litteratur des 2. Jahrhunderts in das Gedächtniss zurück, speciell das Aegypterevangelium⁵, sondern sie zeigt auch, dass sich in der Pentapolis resp. in Aegypten, bei Katholiken, der Gebrauch eines akano-

¹ Epiph., h. 62, c. 1: Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτέ, ὡς περ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὐθις εἰς οὐρανόν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν. Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον, καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιωμένων κτλ. C. 3 sagt Epiphanius: Οὐχ ὁ υἱὸς ἑαυτὸν ἐγέννησεν, οὐδὲ ὁ πατήρ μεταβέβηται ἀπὸ τοῦ „πατῆρ“ τοῦ εἶναι „υἱός“ κτλ. . . . πατήρ ἀεὶ πατήρ, καὶ οὐκ ἦν καιρὸς ὅτε οὐκ ἦν πατήρ πατήρ.

² S. Zahn, Marcell. S. 213.

³ Epiph., l. c. c. 2.

⁴ L. c.: Τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἐξ Ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. Ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύσπῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

⁵ Im 2. Clemensbrief, wo es mehrfach gebraucht ist (doch wird das von Einigen bestritten), finden sich modalistische Formeln.

nischen Evangeliums lange erhalten hat¹, und sie bestätigt endlich, dass die Christologie des Sabellius nicht wesentlich von der älteren, sog. patripassianischen, verschieden gewesen sein kann. Von dieser unterscheidet sie sich nicht durch die Annahme einer hinter den Prosopon ruhenden transcendentalen Monas, auch nicht durch die Einführung des Logosbegriffs, der vielmehr von Kallist, nicht aber von Sabellius verwerthet worden ist, ferner nicht durch eine speculative, der Stoa entlehnte Theorie über die verschlossene und wiederum sich entfaltende Gottheit, endlich auch nicht durch eine irgendwie geartete Trinitätslehre, (da vielmehr eine Trias bei Sabellius ausdrücklich nicht zu Stande kommen soll) oder durch den Ausdruck *ὁπαῖτωρ*, der im Sinne des S. doch nur die Einpersönlichkeit Gottes constatirt. Die allein beachtenswerthen und realen Unterschiede liegen vielmehr 1) in dem Versuche, die Succession der Prosopon nachzuweisen, 2) — wie oben bemerkt — in der Reflexion auf den heiligen Geist, 3) in der formellen Parallelisirung des Prosopon des Vaters mit den beiden anderen Prosopon. Jener Versuch (ad 1) darf als eine Rückkehr zu der strengen Form des Modalismus gelten, die durch Formeln wie die „*compassus est pater filio*“, als verletzt erscheinen konnte. In der Reflexion | auf den h. Geist (ad 2) ist Sabellius lediglich der neuen Theologie gefolgt, die den Geist eingehender zu berücksichtigen begann. Am wichtigsten ist der sub 3) genannte Punkt. Denn indem das Prosopon und die Energie des Vaters in eine Reihe mit den beiden anderen gestellt wird, ist nicht nur die Kosmologie in die modalistische Doctrin als eine Parallele zur Soteriologie eingeführt, sondern es ist auch mit der Bevorzugung des Vaters vor den anderen Prosopon im Princip gebrochen und damit in eigenthümlicher Weise die athanasianische und noch mehr die augustinisch-abendländische Christologie vorbereitet. Hier liegt ohne Zweifel der entscheidende Fortschritt, den der Sabellianismus innerhalb des Monarchianismus bezeichnet. Er hat das exclusive *ὁμοούσιος* vorbereitet; denn dass sich Sabellianer dieses Ausdrucks bedient haben, ist wahrscheinlich². Sie konnten ihn mit vollem Rechte anwenden. Ferner, während innerhalb der modalistischen Theologie bisher kein deutliches Band Kosmologie und Soteriologie verknüpfte, wird nun durch Sabellius die Welt- und Heilsgeschichte zu einer Geschichte des sich in ihr offenbarenden Gottes. Anders ausgedrückt: dieser Monarchianismus wird der den Logosbegriff ver-

¹ Clemens Alex. hat es gekannt; s. Hilgenfeld, Nov. Testam. extra can. recept. 2 edit. fasc. 4 p. 42sq.

² S. oben S. 687.

wendenden Theologie formell ebenbürtig, und hierin nicht zum mindesten mag die nicht geringe Anziehungskraft bestanden haben, die der Sabellianismus bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts und weiter noch ausgeübt hat¹. Indessen ist nicht zu verhehlen, dass gerade die auf das Prosopon des Vaters sich beziehenden Lehren des Sabellius ganz besonders undeutlich sind. Ja der Satz, den Athanasius dem Sabellius in den Mund gelegt hat²: ὡςπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτός μὲν ἐστὶ, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, scheint auf den ersten Blick dem zu widersprechen, was oben ausgeführt ist. Indessen die verschiedenen Charismen sind ja der Geist selbst, der sich in ihnen so entfaltet, dass er nicht ein hinter denselben ruhendes bleibt, sondern total in ihnen aufgeht. Ebenso entfaltet sich der Vater in den Prosopen. Die Zeugnisse für die Succession der Prosopen bei Sabellius sind zu stark, als dass man aus dieser Stelle folgern dürfte, dass der Vater nach dem πλατυσμός zum Sohne noch Vater bliebe. Wohl aber zeigt diese Stelle, dass sich an die einfache Theorie des Sabellius philosophische Speculationen leicht anheften konnten. Marcellus hat die Lehre des Sabellius, die er genau kannte, verworfen. Es war die Anerkennung des Logos, die er bei S. vermisste; desshalb sei auch der Gottesbegriff von ihm nicht richtig gefasst worden³. Allein die Gestalt, die Marcellus dem Monarchianismus gegeben hat⁴, hat dieser Lehrform wenig Freunde erworben. Bereits hatten alexandrinische Theologen, resp. abendländische, die ihnen zu Hülfe kamen, die Combination der origenistischen Logoslehre mit dem monarchianischen ὁμοούσιος vollzogen, resp. diesen bereits von Origenes gebrauchten Begriff gegen die λόγος-κτίσμα-Vorstellung desselben Origenes gekehrt. Die rettende Formel: λόγος ὁμοούσιος ὃ ποιηθεὶς, war bereits gesprochen, und so bedenklich monarchianisch sie anfangs klang, ist sie eben desshalb das Mittel geworden, um den Monarchianismus in der Kirche überflüssig zu machen und zum Aussterben zu bringen⁵.

Aber das geschah erst nach grossen Kämpfen. Einen derselben kennen wir: es ist der Streit der beiden Dionyse, ein Vorspiel des

¹ Zur Zeit des Basilius gab es in Neo-Cäsarea noch Sabellianer; Epiphanius weiss von solchen nur in Mesopotamien (h. 62 c. 1). Dort hat sie auch der Verfasser der Acta Archelai (c. 37) kennen gelernt, der sie wie Valentinianer, Marcioniten und Tatianer als Häretiker behandelt hat.

² Orat. c. Arian. IV 25.

³ Euseb., c. Marcell. p. 76 sq.

⁴ S. darüber Band II dieses Werkes.

⁵ Um 300 scheint Sabellius überall im Orient als Häretiker gegolten zu haben; s. die Acta Archelai, Methodius u. s. w.

arianischen Streites¹. In der Pentapolis hatte bald nach dem Tode des Origenes die sabellianische Lehre selbst unter den Bischöfen grossen Anhang gewonnen, „so dass der Sohn Gottes nicht mehr verkündigt wurde“. Der alexandrinische Dionysius verfasste deshalb verschiedene Briefe, in denen er die Irregeleiteten zurückzubringen und den Sabellianismus zu widerlegen versuchte². In einem derselben, der an Euphranor und Ammonius gerichtet war, führte er die origenistische Lehre von der Subordination des Sohnes in schärfter Weise durch. Dieser Brief erschien einigen (wahrscheinlich alexandrinischen, vielleicht pentapolitanischen) Christen sehr bedenklich. Sie verklagten den alexandrinischen Bischof in Rom bei dem Bischof Dionysius (bald nach 260)³. Dieser versammelte eine Synode zu Rom, welche die von dem Alexandriner gebrauchten Ausdrücke missbilligte, und er selbst erliess ein Lehrschreiben gegen die Sabellianer und ihre subordinatianisch gesinnten Gegner nach Alexandrien. In diesem Schreiben schonte der Bischof seinen Kollegen insofern, als er seinen Namen nicht nannte; aber privatim liess er ihm einen Brief zukommen, in welchem er ihn zu Erklärungen aufforderte. Der alexandrinische Bischof suchte sich in einer längeren Schrift in vier Büchern (ἐλεγχος καὶ ἀπολογία) zu rechtfertigen, behauptete, dass seine Ankläger in

¹ Hagemann, a. a. O. S. 411ff.; Dittrich, Dion. d. Gr. 1867; Förster, i. d. Ztschr. f. d. histor. Theol. 1871 S. 42ff.; Routh, Reliq. S. III, p. 373—403. Hauptquelle ist die Schrift des Athanasius de sentent. Dionysii, eine Vertheidigung des Bischofs, da die Arianer sich auf ihn beriefen; s. auch Basilius, de spiritu s. 29; Athanas., de synod. 43—45.

² S. Euseb., h. e. VII 26 1: Ἐπὶ ταύταις τοῦ Διονυσίου φέρονται καὶ ἄλλαι πλείους ἐπιστολαί, ὥσπερ αἱ κατὰ Σαβελλίου πρὸς Ἀμμωνα τῆς κατὰ Βερενίκην ἐκκλησίας ἐπίσκοπον, καὶ ἡ πρὸς Τελέσφορον καὶ ἡ πρὸς Εὐφράνορα, καὶ πάλιν Ἀμμωνα καὶ Εὐπορον. Συντάττει δὲ περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως καὶ ἄλλα τέσσαρα συγγράμματα, ἃ τῷ κατὰ Ῥώμην ὁμωνύμῳ Διονυσίῳ προσφωνεῖ. Schon den Vorgänger des römischen Dionysius, Sixtus II., hatte Dionysius auf den Abfall in der Pentapolis aufmerksam gemacht (Euseb. VII 6).

³ Dass sie sich zuerst an den alexandrinischen Bischof selbst gewandt haben und dass dieser ein vermittelndes Schreiben, welches ihnen aber noch nicht genügte, erlassen habe, behauptet Hagemann; es lässt sich aber nicht erweisen (Athanas., de sentent. Dion. 13 spricht dagegen). Auf welchem Standpunkt die Ankläger gestanden haben, ergibt sich aus ihrer Appellation an den römischen Bischof, aus der Thatsache, dass dieser ihre Sache zu der seinigen gemacht hat, und aus dem Zeugnis des Athanasius, der sie als kirchlich rechtgläubige Männer bezeichnet hat (de sentent. Dion. 13) — sie waren rechtgläubig im römischen Sinn. Ganz verkehrt ist es, mit Dörner (Entwicklungsgesch. I S. 748f.) und Baur (Lehre v. d. Dreieinigkeit I S. 313) die Ankläger mit den Häretikern zu identificiren, die nach dem Brief des Dionysius drei Götter lehren; denn diese Häretiker sind nach Dionysius vielmehr die alexandrinischen Theologen.

böswilliger Weise Sätze aus dem Zusammenhang gerissen hätten, und gab Erklärungen ab, die den römischen Bischof befriedigt zu haben scheinen und die jedenfalls Athanasius als völlig orthodox anerkannt hat. Aber auf die weitere Entwicklung der Theologie in Alexandrien scheint das Schreiben des römischen Bischofs in nächster Zeit nicht von Einfluss gewesen zu sein (s. unten); der allgemeine Zerfall des Reiches in den folgenden Decennien gestattete den alexandrinischen Theologen ihre Speculationen fortzusetzen, ohne zunächst weitere Mahnungen römischer Bischöfe befürchten zu müssen.

Das, was dem Streit der beiden Dionyse besonderes Interesse verleiht, ist die Beobachtung, erstlich, dass man in Rom trotz der Reception der heiligen Trias einfach an der Einheit der Gottheit ohne speculative Vermittelung festgehalten und die origenistisch-subordinatianische Lehre als Tritheismus empfunden hat, sodann, dass man in Alexandrien sich nicht gescheut hat, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater bis zur Entfremdung durchzuführen, dass man aber dabei wohl wusste, nur die Philosophie und nicht die kirchliche Ueberlieferung für sich zu haben. Die Ankläger des alexandrinischen Dionysius haben ihm vorgeworfen, dass er Vater und Sohn von einander trenne¹, dass er die Ewigkeit des Sohnes | leugne², dass er, wenn er den Vater nenne, nicht auch den Sohn nenne und umgekehrt³, dass er das Wort ὁμοούσιος nicht gebrauchte⁴, und endlich dass er den Sohn als Geschöpf betrachte, welches sich zum Vater verhalte wie der Weinstock zum Gärtner und wie der Kahn zum Schiffsbaumann⁵. In diesen Vorwürfen, die nicht unrichtig waren, tritt hervor, dass Dionysius, die neuplatonische Speculation seines

¹ De sentent. 10 16.

² De sentent. 14: οὐκ αἰετὴν ὁ θεὸς πατήρ, οὐκ αἰετὴν ὁ υἱός, ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου, αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, ἀλλ' ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ αἰδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν.

³ De sententia 16: πατέρα λέγων Διονύσιος οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱόν, καὶ πάλιν υἱόν λέγων οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα, ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱόν ἀπὸ τοῦ πατρός.

⁴ L. c. 18: προσφέρουσιν ἑγκλημα κατ' ἐμοῦ ψεῦδος ὃν ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ.

⁵ L. c. 18: πλὴν ἐγὼ γενητά τινα — sagt Dion. Alex. — καὶ ποιητά τινα φήσας νοεῖσθαι, τῶν μὲν τοιούτων ὡς ἀχρειστέρων ἐξ ἐπιδρομῆς εἶπον παραδείγματα, ἐπεὶ μήτε τὸ φυτὸν ἔφην (τὸ αὐτὸ εἶναι) τῷ γεωργῷ, μήτε τῷ ναυπηγῷ τὸ σκάφος. — Ἐνα τῶν γενητῶν εἶναι — sagen die Gegner von Dion. — τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί. Die Stelle in dem Brief an Euphranor lautete (c. 4): ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὦν οὐκ ἦν πρὶν γένεσθαι.

Lehrers fortführend, den λόγος als portio und derivatio der μονάς aufgefasst, ihn somit, um dem Sabellianismus zu begegnen, wirklich von der Gottheit geschieden hat. Dionysius suchte sich nun in seinem ἔλεγχος zu entschuldigen und betonte hier ausschliesslich die andere Seite des origenistischen Lehrbegriffs, indem er zugleich zugestand, dass er in dem incriminirten Schriftstück minder passende Gleichnisse beiläufig gebraucht habe. Jetzt sagte er, dass der Vater immer Vater, und dass Christus als Logos und Weisheit und Kraft Gottes immer gewesen sei, dass der Sohn aus dem Vater das Sein habe, und dass er sich wie die Ausstrahlung zum Lichte so zum Vater verhalte¹. Er erklärte, dass er zwar das Wort ὁμοούσιος nicht gebraucht habe, weil es sich in den h. Schriften nicht finde, dass sich aber bereits in seinen früheren Schreiben Bilder fänden, die dem Worte entsprächen, das Bild von Eltern und Kindern, von Samen (Wurzel) und Pflanze, von Quelle und Fluss²; der Vater sei die Quelle alles Guten, der Sohn der Ausfluss, der Vater der νοῦς, der Sohn der λόγος — das erinnert freilich sehr stark an den Neuplatonismus — oder der νοῦς προπηδῶν, während der νοῦς selbst bleibt καὶ ἔστιν οἷος ἦν. Ὁ δὲ ἐξέπτυ προπεμφθεὶς καὶ φέρεται πανταχοῦ, | καὶ οὕτως ἐστὶν ἑκάτερος ἐν ἑκατέρῳ ἕτερος ὧν θατέρου, καὶ ἕν εἰσιν, ὄντες δύο³. Aber er ging nun noch weiter: jede Trennung des Vaters und Sohnes soll abgelehnt werden: „Ich sage Vater, und bevor ich noch den Sohn hinzufüge, habe ich auch ihn schon in dem Vater mitgesetzt und bezeichnet“⁴. Dasselbe gilt von dem h. Geist. Schon in den Benennungen sind sie stets alle zusammen als unzertrennlich gesetzt: πῶς οὖν ὁ τούτοις χρώμενος τοῖς ὀνόμασι, μεμερίσθαι ταῦτα καὶ ἀφωρίσθαι παντελῶς ἀλλήλων οἴομαι⁴; damit ist der Rückzug ausgesprochen; denn das, was der römische Bischof ablehnte, was aber die alexandrinische Theologie nie ganz ausschliessen durfte, war das μερίζεσθαι⁵. Der

¹ L. c. 15.

² L. c. 18.

³ L. c. 23. Die Ausführungen über νοῦς und λόγος, die sich sowohl im 2. als im 4. Buche des Dionysius fanden, erinnern ganz an Porphyrius: καὶ ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατήρ ὁ νοῦς τοῦ λόγου, ὧν ἐφ' ἑαυτοῦ, ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς ὁ λόγος τοῦ νοῦ. πρὸ ἐκείνου μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' οὐδὲ ἕξωθέν ποθεν, σὺν ἐκείνῳ γινόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ. οὕτως ὁ πατήρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἐρμηνεία καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει.

⁴ L. c. 17.

⁵ Aus der von Basilius angeführten Stelle ersieht man, dass Dionysius zwar an dem Ausdruck „τρεῖς ὑποστάσεις“ festgehalten, aber das μερισμένως εἶναι abgelehnt hat, während seine Ankläger auch jenen Ausdruck beanstandet haben müssen: Εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις μεμερισμένως εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσὶ, καὶ μὴ

Vorbehalt liegt in dem „παντελῶς“. Wenn nun Dionysius abschliessend hinzufügte: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα, so hat er sich mit dieser Formel einer Betrachtungsweise anbequemt, die er nur durch eine Mentalreservation, wie bei dem παντελῶς, für die seinige ausgeben konnte; denn die Begriffe πλατύνειν und συγκεφαλαιοῦσθαι sind nicht die in der origenistischen Schule geläufigen und lassen eine verschiedene Interpretation zu. Endlich hat Dionysius den Vorwurf der „Sykophanten“, dass er den Vater den Schöpfer Christi sein lasse, abgelehnt¹.

Zwischen diesen beiden, so verschiedenen Kundgebungen des alexandrinischen Bischofs liegt das Schreiben des römischen Dionysius mitten inne. Wir müssen es auf's tiefste bedauern, dass uns Athanasius nur ein, allerdings umfangreiches Fragment dieses Schriftstücks erhalten hat². Es sucht — schon dies ist für den römischen Bischof ausserordentlich charakteristisch — die gesunde Lehre dadurch zu fixiren, dass es sie als die richtige Mitte zwischen der falschen Einheitslehre (Sabellianismus) und der falschen Dreieitslehre (Alexandrinismus) darstellt³. Dass die alexandrinische Lehre als Dreigötterei aufgefasst und mit der Drei-Principienlehre der Marcioniten parallelisirt wird, ist das zweite charakteristische Merkmal des Briefs. Es beweist, dass sich der römische Bischof um die Speculation der Alexandriner gar nicht gekümmert, ihre complicirten Thesen bei Seite gelassen und sich lediglich an das Ergebniss — wie er es auffasste — dreier geschiedener Hypo-

θέλωσιν, ἢ τὴν θείαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. Das wird also zu übersetzen sein: „Wenn sie behaupten, dass in dem Ausdruck „drei Hypostasen“ eine Trennung derselben nothwendig liege, so sind es doch drei — mögen sie es auch nicht gelten lassen wollen —, oder sie müssen die göttliche Trias überhaupt gänzlich aufheben“.

¹ L. c. 20 21. Sehr beachtenswerth ist, dass sich Dionysius zu dem Ausdruck ὁμοούσιος auch in seinem ἔλεγχος nicht entschlossen hat. Hätte er ihn gebraucht, so hätte Athanasius in seinen Excerpten dies mitgetheilt. Uebrigens ist der Versuch des Athanasius, die bedenklichen Aeusserungen des Dionysius durch Beziehung auf die menschliche Natur Christi wegzudeuten, eine Auskunft der Verlegenheit.

² De decret. synod. Nic. 26 (s. dazu de sentent. Dion. 13).

³ Nur die Polemik gegen die letztere ist uns von Athanasius sammt der Schlussausführung erhalten; sie ist also eingeleitet: Ὅτι δὲ οὐ ποίημα οὐδὲ κτίσμα ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα ἀδιαίρετόν ἐστιν, ὡς ἔγραψεν ἡ μεγάλη σύνοδος, ἰδοὺ καὶ ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος Διονύσιος γράφων κατὰ τῶν τὰ τοῦ Σαβελλίου φρονούντων, σχετλιάζει κατὰ τῶν ταῦτα τολμώντων λέγειν, καὶ φησιν οὕτως.

stasen gehalten hat¹. Endlich — | und das ist das dritte charakteristische Merkmal — zeigt das Schreiben, dass Dionysius positiv nichts weiter zu sagen hatte, als dass man an dem alten Symbol festhalten müsse mit der bestimmten Interpretation, dass die drei, Vater, Sohn und Geist, gleich Eins seien. Zu einem Ausgleich dieses Paradoxons oder einer Begründung ist schlechterdings gar kein Versuch gemacht². Aber hierin

¹ 'Εξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τοὺς διαιροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνύτατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὴν μοναρχίαν — so beginnt das von Athanasius mitgetheilte Fragment —, εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς. πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παρ' ἡμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον, ταύτης ὀφηγήτας τῆς φρονήσεως· οἱ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίῳ γνώμῃ· ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαιον· οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων, παντάπασι κεχωρισμένας, διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα. ἡνωσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὄλων τὸν θεῖον λόγον, ἐμφιλοχεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιατάσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἥδη καὶ τὴν θεῖαν τριάδα εἰς ἓνα, ὥσπερ εἰς κορυφὴν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὄλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαι τε καὶ συνάγεσθαι πάντα ἀνάγκη. Μαρκίανος γὰρ τοῦ ματαιόφρονος δίδαγμα εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομὴν καὶ διαίρεσιν (διορίζει), παίδευμα ὃν διαβολικόν, οὐχὶ δὲ τῶν ὄντως μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ . . . οὗτοι γὰρ τριάδα μὲν κηρυττομένην ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς σαφῶς ἐπίστανται, τρεῖς δὲ θεοὺς οὔτε παλαιὰν οὔτε καινὴν διαθήκην κηρύττουσαν. Nach Dionysius lehren also einige alexandrinische Lehrer „τρόπον τινά“ — das ist die einzige Einschränkung — einen Tritheismus. Nur diesen abzuwehren, ist das Bestreben des römischen Bischofs. Man erkennt hier wieder das alte römische Interesse an der Einheit Gottes, wie es Victor, Zephyrin und Kallist vertreten haben; aber Dionysius mag sich auch erinnert haben, dass seine Vorgänger, Pontian und Fabian, in die Verurtheilung des Origenes gewilligt haben. Sollte der böse Vorwurf, der den alexandrinischen Lehrern gemacht wird, sie seien Tritheisten, nicht mit dem Vorwurf zusammenhängen, den Kallist dem Hippolyt gemacht hat, er sei Ditheist, und darf man nicht vielleicht schliessen, dass auch dem Origenes selbst in Rom Tritheismus zur Last gelegt worden ist?

² Der positive Schluss lautet: Οὐτ' οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θεῖαν μονάδα, οὔτε ποιῆσει κωλύειν τὸ ἄξιωμα καὶ τὸ ὑπέρβαλλον μέγεθος τοῦ κυρίου· ἀλλὰ πεπιστευμένοι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡνωσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὄλων τὸν λόγον· ἐγὼ γάρ, φησί, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν. καὶ θεὸς ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί — das sind die alten monarchianischen Beweisstellen — οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριάς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο. Man sieht: Dionysius stellt „die heilige Verkündigung von der Monarchie“ und „die göttliche Trias“ einfach nebeneinander: „stat pro ratione voluntas.“ Zwischen diesem Schluss und dem in der vorigen Anmerkung mitgetheilten Anfang des von Athanasius erhaltenen Fragmentes liegt eine ausführliche Polemik gegen die, welche den Sohn für ein ποῖημα halten wie die anderen Creaturen, „während die h. Schriften ihm eine angemessene und passende Geburt, nicht aber eine Art von Bildung und Schöpfung bezeugen.“ Die Polemik gegen das „ἦν ὅτε οὐκ ἦν“

liegt unzweifelhaft die Stärke der Position des römischen Bischofs. Vergleicht man sein Schreiben mit dem Briefe Leo's I. an Flavian und dem Agatho's an den Kaiser, so staunt man über die innere Verwandtschaft dieser drei römischen Kundgebungen. Sie sind formell vollkommen identisch. Die drei Päpste haben, ohne sich um Begründungen zu bekümmern, lediglich die Consequenzen — oder was ihnen als Consequenzen erschien — strittiger Lehren in's Auge gefasst. Sie widerlegen von den Folgerungen aus die Lehren rechts und links und poniren einfach eine mittlere Lehre, die es nur in Worten giebt, da sie einen Widerspruch enthält. Diese begründen sie formell durch ihr altes Symbol, ohne auch nur den Versuch einer Durchführung zu machen: ein Gott — Vater, Sohn und Geist; eine Person — volle Gottheit und volle Menschheit; eine Person — zwei Willen. Dass sie sich mit der Feststellung einer Mittellinie begnügt haben, die die Eigenschaft der mathematischen Linie besitzt, ist aber ein Beweis, dass ihr religiöses Interesse positiv an diesen Speculationen gar nicht betheiligt gewesen ist, sondern nur negativ, andernfalls hätten sie sich nicht mit einer unvorstellbaren Fixirung begnügt; denn keine Religion lebt in unvollziehbaren Vorstellungen. Ihr religiöses Interesse war der Gott Jesus, der die substantia humana angenommen.

Der Brief des römischen Bischofs hat nur vorübergehend Eindruck in Alexandrien gemacht. Man hätte die Wissenschaft abdanken müssen, wenn man ihm gefolgt wäre. Wenige Jahre später hat man sogar auf der grossen Synode zu Antiochien den Terminus ὁμοούσιος als missverständlich ausdrücklich abgelehnt¹. Die Nachfolger des Origenes in der Katechetenschule haben die Arbeit des Meisters fortgesetzt und sind, wie es scheint, bis gegen den Schluss des 3. Jahrhunderts in Alexandrien selbst nicht behelligt worden. Ueberschaute man die grosse litterarische Thätigkeit des Dionysius, die uns leider nur in Fragmenten vorliegt, und seine Haltung in den kirchlichen Streitfragen der Zeit, so gewahrt man überall, wie treu er sich in

trifft aber die alexandrinischen Gelehrten im Grunde so wenig wie die Polemik gegen drei Götter; denn Dionysius begnügt sich damit, auszuführen, dass Gott ohne Verstand gewesen wäre, wenn der Logos nicht immer bei ihm war, was kein Alexandriner bezweifelt hat. Die subtile Unterscheidung von Logos und Logos lässt Dionysius ganz bei Seite, und die Erklärung des römischen Bischofs zu Proverb. 8³² (κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ): ἔκτισε ἐνταῦθα ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις, γεγονόσι δὲ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ — wird bei den alexandrinischen Theologen wohl nur mitleidiges Lächeln erregt haben.

¹ S. oben S. 687.

den Spuren der Origenes gehalten hat. Nur in der grösseren Laxheit in Bezug auf disciplinäre Fragen zeigt sich ein Unterschied¹. In seiner Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* hat er den Eifer gegen allen Chiliasmus und die kritisch-exegetische Tüchtigkeit der origenistischen Schule bewährt², und in seiner Schrift *περὶ φύσεως* hat er in den Umkreis der christlich-theologischen Wissenschaft eine neue Aufgabe eingeführt und sie zu lösen versucht, die systematische Widerlegung des Materialismus d. h. der Atomtheorie³. Von den | späteren Vorstehern der Katechetenschule wissen wir nur sehr wenig; aber das Wenige genügt, um zu erkennen, dass sie die Theologie des Origenes treu bewahrt haben. Pierius, der auch als strenger Asket gelebt hat, schrieb gelehrte Commentare und Abhandlungen. Photius⁴ bezeugt, dass er über den Vater und Sohn fromm gelehrt habe, πλὴν ὅτι οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο λέγει· τῷ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως ὀνόματι, ὡς δῆλον, ἕκ τε τῶν ἐπομένων καὶ προηγούμενων τοῦ χωρίου ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως καὶ οὐχ ὡς οἱ Ἀρείφ προσανακείμενοι, χρώμενος. Diese Erklärung ist schwerlich glaubwürdig; Photius selbst muss hinzufügen, dass Pierius über den h. Geist unfromm gelehrt und ihn dem Vater und Sohn tief untergeordnet habe. Da er nun noch ausdrücklich bezeugt, dass Pierius wie Origenes die Präexistenz der Seelen angenommen und einige Stellen im A. T. „ökonomisch“ erklärt d. h. ihren Wortsinn bestritten habe, so leuchtet ein, dass sich Pierius von Origenes nicht

¹ S. den Brief an Fabius von Antiochien und die Haltung des Dionysius in dem novatianischen Streit, in welchem er übrigens zuerst ebenso zu vermitteln gesucht hat wie in dem Ketzertaufstreit (Euseb., h. e. VI 41 42 44—46 VII 2—9).

² S. die Fragmente bei Euseb., h. e. VII 24 25. Die Kritik der Apokalypse ist ein Meisterstück.

³ S. Euseb., h. e. VII 26 2; die Fragmente der Schrift bei Routh, Reliq. S. IV p. 393 sq. Dazu Roch, die Schrift des alex. Bischofs Dionysius d. Gr. über die Natur (Leipzig 1882) und meine Anzeige dieser Dissertation i. d. Th. L. Z. 1883 Nr. 2. Die Schrift des Dionysius könnte, einige die Ausführungen nicht bestimmende Bibelsprüche abgerechnet, auch von einem neuplatonischen Philosophen abgefasst sein; sehr charakteristisch ist der Anfang des ersten, von Eusebius erhaltenen Fragments: Πότερον ἐν ἑστὶ συναφὴς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς συφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἑρακλείτῳ φαίνεται; da ist die ganze heilige Gesellschaft, denen Epikur und die Atomistiker gegenüber stehen, bei einander. Von Justin an bemerken wir, dass Epikur und Genossen von den christlichen Theologen auf das äusserste verabscheut werden, und dass sie sich in diesem Abscheu eins wissen mit den Platonikern, Pythagoräern und Stoikern; aber erst Dionysius hat diesen Philosophen als Christ die Aufgabe der systematischen Widerlegung abgenommen.

⁴ Photius, Cod. 119.

entfernt hat¹, wie er denn auch „Origenes iunior“ genannt worden ist². Er ist der Lehrer des Pamphilus gewesen, und dieser hat von ihm die unbedingte Hingebung an die Theologie des Origenes übernommen. Dem Pierius ist Theognost an der alexandrinischen Schule (z. Z. Diocletian's) gefolgt. Dieser verfasste ein grosses dogmatisches Werk in sieben Büchern: Hypotyposen. Es ist uns von Photius³ beschrieben worden, und wir erkennen aus dieser Beschreibung, dass es streng systematisch angelegt war und sich darin von dem Hauptwerke des Origenes unterschied, dass nicht in jedem Theile das Ganze von einem Hauptgedanken aus erörtert, sondern dass in fortschreitender Darstellung das Lehrsystem vorgeführt worden ist⁴. Somit hat Theognost diejenige Form der wissenschaftlichen, kirchlichen Dogmatik gefunden, welche in der Folgezeit — doch dauerte es lange, bis man den Muth zur Aufstellung eines kirchlichen Lehrgebäudes fasste — massgebend werden sollte. Athanasius hat nur Worte des Lobes für das Werk des Theognost gehabt und eine Stelle aus dem 2. Buch desselben angeführt, die allerdings beweist, dass Theognost auch die homousische Seite der origenistischen Christologie hat zu ihrem Rechte kommen lassen⁵. Aber schon die Kappadocier

¹ S. Routh, Reliq. S. III p. 425—435.

² Hieron., de vir. inl. 76, s. auch Euseb., h. e. VII 32.

³ Cod. 106.

⁴ Das erste Buch handelte von dem Vater und Schöpfer, das zweite von der Nothwendigkeit, dass Gott einen Sohn habe, und von dem Sohne, das dritte von dem h. Geist, das vierte von den Engeln und Dämonen, das fünfte und sechste von der Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Menschwerdung des Sohnes, das siebente von der Schöpfung Gottes. Aus der Schilderung des Photius geht hervor, dass Theognost hauptsächlich auf die Widerlegung zweier Ansichten Gewicht gelegt hat, nämlich dass die Materie ewig, und dass die Menschwerdung des Logos eine Unmöglichkeit sei. Das sind aber die beiden Thesen, die die neuplatonischen Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts der christlichen Wissenschaft entgegengehalten haben, und in deren Behauptung im Grunde der ganze Unterschied zwischen Neuplatonismus und kirchlich-alexandrinischer Dogmatik besteht. Es ist sehr lehrreich zu sehen, dass schon am Ende des 3. Jahrhunderts der so fixirte Gegensatz deutlich hervorgetreten ist. Wenn Theognost übrigens die Ansicht, dass Gott Alles aus einer ihm gleichewigen Materie geschaffen habe, abgelehnt hat, so braucht er damit noch nicht die These des Origenes von der Ewigkeit der Materie preisgegeben zu haben; doch ist es immerhin möglich, dass er an diesem Punkte die Lehre des Meisters vorsichtiger gefasst hat.

⁵ Das von Athanasius (de decr. Nic. syn. 25) mitgetheilte Fragment lautet: *Ὅτι ἐξωθέν τις ἐστὶν ἐφευρεθεῖσα ἢ τοῦ υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς· οὐτε γὰρ τὸ ἀπαύγασμα οὐτε ἡ ἀτμίς αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος, οὔτε ἀλλό-*

sind auf gewisse Verwandtschaften zwischen Arius und Theognost aufmerksam geworden¹, und Photius theilt uns mit, dass er den Sohn ein „κτίσμα“ genannt und so schlimme Dinge von ihm gesagt habe, dass man vielleicht annehmen können, er habe die Meinungen Anderer, um sie zu widerlegen, wiedergegeben; auch über den heiligen Geist habe er, wie Origenes, heterodox gelehrt, und die Begründung der Möglichkeit der Menschwerdung sei leer und nichtig. Dass Theognost sich in der That auf das Engste an Origenes angeschlossen hat, zeigt seine Ausführung über die Sünde wider den heiligen Geist. Denn dieser liegt der von dem Meister her wohlbekannte Gedanke zu Grunde, dass der Vater den grössten, der Sohn den mittleren und der Geist den kleinsten Kreis umfasse, dass der Kreis des Sohnes aber alle vernünftigen (einschliesslich der unvollkommenen) Wesen enthalte, der des Geistes nur die τελειούμενοι, und dass desshalb die Sünde wider den Geist, als die Sünde der τελειούμενοι, nicht vergeben werden könne². Neu ist nur, dass sich Theognost veranlasst gesehen hat, ausdrücklich gegen die Meinung zu polemisieren, τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν ὑπερβάλλειν τῆς τοῦ υἱοῦ διδαχῆς. Vielleicht ist das im Gegensatz zu einem anderen Schüler des Origenes geschehen, dem Hierakas, der sich Speculationen über Melchisedek, als sei er der h. Geist, hingegeben und die Verehrung des h. Geistes gesteigert hat³. Dieser Kopte, der am Ende des 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt hat, kann desshalb in der Dogmengeschichte nicht übergangen werden, weil er, ein Gelehrter wie Origenes⁴, einer-

τριον· καὶ οὐτε αὐτός ἐστιν ὁ πατήρ οὔτε ἀλλότριος ἀλλὰ ἀπὸρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, οὗ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· ὡς γὰρ μένων ὁ ἡλίος ὁ αὐτός οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ ἀγχαῖς, οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν, εἰκόνα ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν υἱόν. Man beachte, dass hier der μερισμός ausgeschlossen ist; aber dieser Ausschluss muss durch andere Bestimmungen begrenzt worden sein. Immerhin aber darf man vielleicht in Theognost ein Mittelglied zwischen Pierius und Alexander von Alex. erkennen.

¹ S. Gregor von Nyssa, c. Eunom. III bei Routh, l. c. p. 412; hier wird der Satz des Theognost präscribirt: τὸν θεὸν βουλόμενον τόδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι, πρῶτον τὸν υἱὸν οἶόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προὑποστήσασθαι. Stephanus Gobarus hat es ausdrücklich angemerkt als ein Skandalon, dass Athanasius dennoch den Theognost gelobt habe (bei Photius, Cod. 282). Hieronymus hat den Lehrer nicht in seinen Schriftstellercatalog aufgenommen, und merkwürdigerweise hat ihn auch Eusebius — was indess Zufall sein kann — verschwiegen.

² S. Athanas., Ep. ad Serap. IV c. 11, s. Routh, l. c. p. 407—422, wo die Fragmente des Theognost gesammelt sind.

³ S. Epiph., h. 67 s 55 s.

⁴ Epiphanius (h. 67) spricht von den Kenntnissen, der Gelehrsamkeit und der Kraft des Gedächtnisses des Hierakas in den höchsten Ausdrücken.

seits gewisse Lehren des Meisters modificirt und verschärft¹, andererseits dessen praktische Grundsätze gesteigert und die Ehelosigkeit als christliches Gesetz gefordert hat². Hierakas ist für uns das Mittelglied zwischen Origenes und den koptischen Mönchen; der Asketenverein, den er gegründet hat, mag den Uebergang bezeichnen zwischen den gelehrten Schulen der Theologen und den Mönchsverein. Mit der These aber, dass in praktischer Hinsicht die Unterdrückung des Geschlechtstriebes die entscheidende, neue Forderung des Logos Christus sei, hat Hierakas das grosse Thema der Kirche des 4. und des folgenden Jahrhunderts aufgestellt.

In Alexandrien verschmolz die Glaubenslehre und die Theologie des Origenes immer inniger, und es ist nicht nachweisbar, dass die nächsten Schüler des Origenes, die Vorsteher der Katechetenschule, ihren Meister corrigirt haben³. Der erste, der dies in Alexandrien gethan hat, ist der Bischof und Märtyrer Petrus⁴ gewesen. In seinen

¹ Die Auferstehung hat H. rein geistig gefasst und die restitutio carnis abgelehnt. Von einem sinnlichen Paradiese wollte er nichts wissen; auch andere Heterodoxien deutet Epiphanius an, für welche H. in umfassender Weise den Schriftbeweis zu liefern versucht habe. Am wichtigsten ist, dass er auf Grund von II Tim 2:5 die Seligkeit auch der getauft sterbenden Kinder in Abrede stellte; denn „ohne Erkenntniss kein Kampf, ohne Kampf kein Lohn“. Die Orthodoxie in der Trinitätslehre bescheinigt ihm Epiphanius ausdrücklich; in der That hat Arius in seinem Brief an Alexander von Alexandrien (Epiph., h. 69:7) neben der Christologie des Valentin, Mani und Sabellius die des Hierakas ausdrücklich verworfen. Aus seiner kurzen Beschreibung derselben (οὐδ' ὡς Ἱεράκας λόχον ἀπὸ λόχου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο — es sind das Bilder, die schon Tatian gebraucht hat) ist aber nur zu schliessen, dass H. die οὐσία des Sohnes für identisch mit der des Vaters erklärt hat. Er mag die Christologie des Origenes in der Richtung auf Athanasius hin ausgebildet haben.

² S. meinen Art. in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. VI S. 100f. Hierakas erkannte in den Geboten der ἀγνεία, ἐγκράτεια, vor Allem der Ehelosigkeit den wesentlichen Unterschied zwischen dem A. und N. T.: „Was hat denn der Logos Neues gebracht?“ so sagt er, „oder was ist denn das Neue, was der Eingeborene verkündet und eingesetzt hat? Etwa über die Furcht Gottes? das hatte schon das Gesetz. Oder über die Ehe? von ihr haben schon die Schriften (= das A. T.) gekündet. Oder über Neid, Habsucht und Ungerechtigkeit? das Alles enthielt schon das A. T. Ἐν δὲ μόνον τοῦτο κατορθῶσαι ἤλθε, τὸ τὴν ἐγκράτειαν κηρύξαι ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἑαυτῷ ἀναλεῖσθαι ἀγνείαν καὶ ἐγκράτειαν. Ἄνευ δὲ τούτου μὴ δύνασθαι ζῆν (Epiph., h. 67 c. 1). Er berief sich hiefür auf I Cor 7 Hebr 12:14 Mt 19:12 25:21.

³ Allerdings behauptet Procop (Comm. in Genes. c. 3 p. 76 bei Routh, Reliq. S. IV p. 50), dass Dionysius Alex. in seinem Commentar zum Ecclesiastes der allegorischen Erklärung von Gen 2:3 widersprochen habe; aber worin dieser Widerspruch bestand, wissen wir nicht.

⁴ Euseb., h. e. IX 6: Petrus ist wohl 311 Märtyrer geworden.

Schriften „περὶ θεότητος“, „περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας“, und namentlich in den Büchern „περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι“, hat er die volle Menschheit des Erlösers, die Schöpfung der Seelen gleichzeitig mit den Leibern und die Thatsächlichkeit der Genes. 3 erzählten Vorgänge gegen Origenes behauptet und die Lehre von einem vorzeitlichen Sündenfall bezeichnet als ein μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ξένης καὶ ἁλλοτριᾶς οὐσίας τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θεολόντων ζῆν¹. Dieser Ausdruck beweist, dass Petrus in scharfe Opposition gegen Origenes getreten ist²; aber andererseits zeigen seine eigenen Ausführungen, dass er eben nur die Spitzen der origenistischen Lehren abgebrochen, aber sonst diese Lehren, soweit sie nicht direct mit der Glaubensregel stritten, selbst behauptet hat. Die Correcturen an dem Lehrbegriff des Origenes sind also auch in Alexandrien nicht stillschweigend vorgenommen worden. Ein Ausgleich zwischen der wissenschaftlichen Theologie und dem alten, antignostisch bestimmten kirchlichen Glauben resp. dem Buchstaben der h. Schriften hat stattgefunden, dem alle die Lehren des Origenes zum Opfer fielen, welche den Wortlaut der heiligen Ueberlieferung verleugneten³. Vor Allem aber war die Unterscheidung, die Origenes gemacht hatte, zwischen der christlichen Wissenschaft der Vollkommenen und dem Glauben der Einfältigen zu beseitigen. Jener musste etwas abgezogen, diesem etwas zugesetzt werden: so bahnte sich als Ergebniss ein einheitlicher Glaube an, der zugleich kirchlich und wissenschaftlich sein sollte. Nach einer Zeit der Freiheit für die Theologie — der vier letzten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts — scheint im Anfang des 4., resp. noch am Schluss des 3., eine Reaction in Alexandrien eingetreten zu sein. Aber der Mann fehlte noch, der die Theologie vor Versumpfung und vor dem Zerfliessen in die Zeitbegriffe bewahren sollte. Bereits waren alle Begriffe, mit denen die Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts operirt haben, in der Theologie in Curs⁴,

¹ S. die Fragmente der Schriften des Petrus bei Routh, Reliq. S. IV p. 21—82, namentlich p. 46—50. Dazu Pitra, Analecta Sacra IV p. 187 sq. 425 sq.

² Doch ist das Fragment aus einer angeblichen Μυσταγωγία des Petrus, in welchem die Worte vorkommen: τί δὲ εἶπω Ἑρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἷους πειρασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὁριγένους, καὶ αὐτοῦ σχίσματα βαλλόντος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τὰ ἕως σήμερον ταραχὰς αὐτῇ ἐγείραντα, entschieden unecht (Routh, l. c. p. 81).

³ Genauerer über die Haltung des Petrus wissen wir leider nicht; wir werden sie aber nach der des Methodius bestimmen dürfen (s. unten).

⁴ So μονάς — τριάς — οὐσία — φύσις — ὑποκείμενον — ὑπόστασις —

aber es fehlte ihnen noch das bestimmte Gepräge und der feste Werth¹. Auch die Schriftstellen, die im 4. und 5. Jahrhundert pro et contra besonders ausgenutzt worden sind, sind schon im 3. gesammelt worden. Bereits der alexandrinische Dionysius hat monirt, dass das Wort ὁμοούσιος | nicht in den h. Schriften stände, und dieser Gesichtspunkt scheint überhaupt schon im 3. Jahrhundert ein recht entscheidender gewesen zu sein².

In den Zustand der Glaubenslehre um die Mitte des 3. Jahrhunderts und später verschaffen uns die Werke eines Mannes einen Einblick, der zu den hervorragendsten Schülern des Origenes gehörte, und dessen Einfluss in den kleinasiatischen Provinzen sich tief bis in das 4. Jahrhundert erstreckt hat — Gregor der Wunderthäter³. Dieser

πρόσωπον — περιγραφή — μερίζεσθαι — διαίρειν — πλατύνειν — συγκεφαλαιοῦσθαι — κτίζειν — ποιεῖν — γίγνεσθαι — γεννᾶν — ὁμοούσιος — ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς — διὰ τοῦ θελήματος — θεὸς ἐκ θεοῦ — φῶς ἐκ φωτός — γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα — ἦν ὅτε οὐκ ἦν — οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν — ἦν ὅτε οὐκ ἦν — ἕτερος κατ' οὐσίαν — ἄτρεπτος — ἀναλλοίωτος — ἀγέννητος — ἀλλότριος — πηγὴ τῆς θεότητος — δύο οὐσίαι — οὐσία οὐσιωμένη — ἐνανθρώπησις — θεάνθρωπος — ἔνωσις οὐσιώδης — ἔνωσις κατὰ μετουσίαν — συνάφεια κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν — συγκράσις — ἐνωκεῖν u. s. w. Hipler in der Oesterr. Vierteljahrschrift für kathol. Theol. 1869 S. 161 ff. (citirt nach Lösche, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 S. 259) behauptet, dass sich bei Numenius und Porphyrius in der Speculation über das Wesen Gottes Ausdrücke fänden, welche in der Kirche erst durch das Nic. Concil aufgekommen seien. Diejenigen termini technici der religionsphilosophischen Speculation, welche den Neuplatonikern des 3. Jahrh., den Gnostikern und den katholischen Theologen gemeinsam sind, sind neu zu untersuchen. Es wird sich dabei vielleicht ergeben, dass die Philosophie eines Plotin und Porphyrius von der christlichen (gnostischen und origenistischen), die sie bekämpft haben, nicht unbeeinflusst ist. Näheres haben wir darüber von Dr. Carl Schmidt zu erwarten.

¹ Der Inhalt, den die recipirten Begriffe nachmals bekommen sollten, war ein vorstellbarer und entsprach keiner der Bestimmungen völlig, welche die philosophischen Schulen vorher getroffen hatten. Aber eben daran machte man sich klar, dass das Christenthum eine geoffenbarte Lehre sei, die sich von den philosophischen Systemen durch geheimnissvolle Begriffe unterscheide.

² Nur jene Methode der späteren Zeit ist noch nicht nachweisbar, die Stimmen der älteren Väter zu sammeln und sie als Instanz vorzuführen; doch ist es bemerkenswerth, dass sich bereits Irenäus und Clemens mit Vorliebe auf die πρεσβύτεροι berufen haben — ihnen bedeutete das aber eine Berufung auf Apostelschüler — und dass dem Paulus von Samosata in dem antiochenischen Synodalschreiben zur Last gelegt wird, dass er die alten Erklärer des göttlichen Worts schmähe (Euseb. VII 30).

³ S. Caspari, Quellen IV S. 10 ff.; Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 1880, dazu Overbeck i. d. Th. L.-Z. 1881 Nr. 12 und Dräseke i. d. Jahrb. f. protest. Theol. 1881 H. 2. Ausgabe von Fronto-Ducäus 1621. Pitra, Analecta Sacra III, dazu Loofs, Theol. L.-Z. 1884 Nr. 23.

Gelehrte und Bischof, der den ersten christlichen Panegyricus — auf Origenes — gehalten und in ihm seine Selbstbiographie gegeben hat, ist als Theologe zeitlebens ein begeisterter Anhänger des Origenes geblieben und hat auch im wesentlichen die Trinitätslehre des Origenes festgehalten¹. Aber im Gegensatz zu Christen, welche die Dreiheit geradezu polytheistisch gefasst haben, sah sich Gregor genöthigt, die Einheit besonders zu betonen, so schon in dem „Glaubensbekenntniss“² und in noch höherem Grade nach dem Zeugniß des Basilius in der verlorenen Schrift *διάλεξις πρὸς Ἀλιανόν*³, in der ein Satz gestanden hat, auf den sich später die Sabellianer berufen haben, ungefähr folgenden Inhalts: *πατήρ καὶ υἱὸς ἐπινοία μὲν εἰσι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν*. Da Gregor aber andererseits auch den Logos als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet hat (so nach dem Zeugniß des Basilius), so lässt sich jene Ausdrucksweise wahrscheinlich so erklären, dass im Gegensatz zu einer dem Tritheismus sich nähernden Ansicht von den göttlichen Hypostasen | Gregor auf Grund des origenistischen Gedankens von der Homousie des Sohnes die substantielle Einheit der Gottheit auf diese Weise und „ἀγωνιστικῶς“ hervorheben zu müssen gemeint hat. Es ist aber überhaupt unumgänglich anzunehmen, dass in der Zeit, in der die Theologie in den Glauben eingeführt wurde — daran hat sich Gregor vor Allem betheiligt — und demgemäss sich die ärgsten Confusionen einstellten⁴, die Neigung zu heidnischem Tritheismus gewachsen ist, und die Theologen sich darum in steigendem Masse genöthigt gesehen haben, das *κῆρυγμα τῆς μοναρχίας* zu behaupten. Die Correspondenz der Dionyse, die Theologie des Hierakas und die Haltung des Bischofs Alexander von Alexandrien beweist dies; aber auch Gregor bezeugt es uns. Zwar ist die Echtheit der ihm beigelegten Schrift über die Wesensgleichheit⁵ noch nicht entschieden, sie gehört aber jedenfalls der

¹ S. die Nachweisungen Caspari's (a. a. O.) betreffs des Glaubensbekenntnisses des Gregorius, dessen Echtheit mir erwiesen zu sein scheint. Die origenistische Trinitätslehre tritt in dem Panegyricus deutlich hervor. Das von Ryssel S. 44f. abgedruckte Stück ist nicht von Gr. Thaumaturgus.

² S. Caspari, a. a. O. S. 10: *τριὰς τέλεια, δόξῃ καὶ ἀιδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὕτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε ἐπίσαστον, ὡς πρότερον μὲν οὐκ ὑπαρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρί, οὔτε υἱὸς πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς ἀεί.*

³ Basil., ep. 210.

⁴ Im Orient ist es bis über den Anfang des 4. Jahrhunderts hinaus schwankend geblieben, ob man von drei Hypostasen (Wesen, Naturen) oder von einer Hypostase zu sprechen habe.

⁵ Ryssel, S. 65f. 100f.; s. Gregor Naz., Ep. 243, Opp. p. II p. 196 sq. ed. Paris. 1840.

Zeit vor Athanasius an. In dieser Abhandlung sucht der Verfasser die Einfachheit und Einzigartigkeit Gottes zu begründen unter der Voraussetzung einer gewissen hypostatischen Verschiedenheit. Er nähert sich aber dabei zusichtlich monarchianischen Gedanken, ohne doch in sie einzumünden. In dem sehr merkwürdigen Tractat ferner über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit¹ an Theopompus wird sogar über dieses Thema gehandelt, ohne dass eine Scheidung zwischen Vater und Sohn in diesem Zusammenhang auch nur angedeutet wird — der Verfasser stellt sie freilich auch nicht in Abrede. Der Zustand theologischer Versumpfung bei der Flüssigkeit aller dogmatischen Begriffe und die Gefahr, ganz auf das abstract-philosophische Gebiet überzutreten und die Verbindung der Speculation mit der Exegese der h. Schriften zu lockern, lässt sich an den Werken des Gregor und an den beiden eben genannten Abhandlungen (s. auch den Gregor beigelegten *Sermo de incarnatione*, Pitra III p. 144sq, 395sq.), die unter seinem Namen stehen, studiren; die Probleme blieben auf dem Boden der origenistischen Theologie festgebannt; aber bei der Elasticität dieser Theologie drohten sie vollständig zu verwildern und vollends zu verweltlichen². Ueberschaut man z. B. die christologischen Sätze des Eusebius von Cäsarea, eines der begeistertsten Anhänger des Origenes, so fällt es auf, wie hohl und leer, wie unsicher und wechsellvoll hier Alles ist. Mit dem grössten Apparate von Bibelsprüchen und der Aufwendung aller möglichen Formeln ist der Monotheismus zwar behauptet, aber factisch ein geschaffener Untergott zwischen die Gottheit und Menschheit geschoben.

Aber es gab auch im Orient eine Theologie, welche zwar die

¹ Ryssel, S. 71f. 118f. Die Echtheit des Tractats ist keineswegs so sicher wie sein Ursprung im 3. Jahrhundert; doch s. Loofs a. a. O.

² Origenes selbst hat in seinem unbedingten Biblicismus stets eine Art von Correctiv gegenüber der Gefahr, völlig auf das philosophische Gebiet überzugehen, besessen. Ausgerüstet mit der philosophischen Wissenschaft, hat er doch niemals etwas anderes sein wollen als Schrifttheologe und bei seinen Schülern darauf gedrungen (s. seinen Brief an Gregor Thaum.), die Beschäftigung mit den philosophischen Wissenschaften zu beendigen und sich ganz den h. Schriften zu widmen. Es finden sich daher m. W. bei Origenes selbst überhaupt keine abstract-philosophischen Ausführungen, wie seine Schüler solche geliefert haben. Für diese ist namentlich das umfangreiche 32. Capitel des 7. Buches der Kirchengeschichte des Eusebius sehr lehrreich. Wir lernen hier Bischöfe kennen, die viel mehr Gelehrte als Kleriker gewesen zu sein scheinen. So muss denn auch Eusebius (§ 22) von Einem berichten: λόγων μὲν φιλοσόφων καὶ τῆς ἄλλης παρ' Ἑλλήσι παιδείας παρὰ τοῖς πολλοῖς θαυμασθεῖς, οὐχ ὁμοίως γε μὴν περὶ τὴν θεῖαν πίστιν διατεθειμένους.

Philosophie verwerthen, aber dabei die im Kampfe gegen den Gnosticismus festgestellten Glaubenswahrheiten in ihrer realistischen Fassung bewahren wollte. Es gab Theologen, welche, in den Spuren des Irenäus und Hippolyt wandelnd, die Wissenschaft keineswegs verachteten, aber in den Sätzen der kirchlichen Ueberlieferung selbst die höchste Wahrheit ausgeprägt fanden und der philosophischen Gnosis daher nicht das Recht einräumten, die Glaubenssätze zu bearbeiten, sondern nur sie zu stützen, zu verbinden und zu verdeutlichen. Diese Theologen mussten nothwendig Gegner der in Alexandrien gepflegten Glaubenswissenschaft sein, und sie mussten den Vater derselben, Origenes, bekämpfen. Ob Origenes schon bei Lebzeiten im Orient auf Gegner gestossen ist, die ihn im Geiste eines Irenäus bekämpft haben, wissen wir nicht¹ — nach seinen eigenen Aeusserungen muss man annehmen, dass er es nur mit ungebildeten Gegnern zu thun gehabt hat —; aber in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und zu Anfang des 4. hat es kirchliche Bestreiter der origenistischen Theologie gegeben, welche in den philosophischen Wissenschaften trefflich bewandert waren, und die nicht nur die *φιλῆ πίστις* gegen ihn ausgespielt, sondern mit den Waffen der Wissenschaft die Sätze der kirchlichen Ueberlieferung vor Spiritualisirung und Umdeutung geschützt haben². Der bedeutendste unter ihnen, ja eigent-

¹ Wer der *καλλίων ἡμῶν προσβύτης καὶ μακαριστὸς ἀνὴρ* ist, auf den sich Epiphanius (h. 64 c. 8 und 67) als auf einen Gegner des Origenes berufen hat, ist unbekannt.]

² Neben diesen standen Theologen im Orient, welche gegen Origenes zwar nicht polemisiert haben, deren Schriften aber keine Beeinflussung seitens der alexandrinischen Theologie verrathen, vielmehr in ihrer Haltung den Werken des Irenäus und Hippolyt ähneln. Hier ist vor Allem der Verfasser der fünf Dialoge gegen die Gnostiker zu nennen, die unter dem Titel „de recta in deum fide“ den Namen des Adamantius tragen; s. die editio princeps von Wetstein 1673 und die von Caspari entdeckte Version des Rufin (Kirchenhistorische Anecdota 1883; dazu Th. L.-Z. 1884 Nr. 8), welche zeigt, dass der griechische Text interpolirt ist. Der Verfasser, der vielleicht im Kreise des Methodius zu suchen ist, jedenfalls ihm (auch der Schrift des Theophilus gegen Marcion?) nicht Weniges entlehnt hat (s. Jahn, Methodii Opp. I p. 99, II Nr. 474 542 733—749 771 777. Möller in Herzog's R.-Encyklop. 2. Aufl. IX S. 725. Zahn, Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. IX S. 193 ff.: „Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern“), hat ± 300 geschrieben, wahrscheinlich irgendwo im Osten Kleinasiens oder in Westsyrien (nach Zahn um 300—313 im griechischen Syrien, resp. Antiochien). Seine Dialoge sind geschickt geschrieben und lehrreich; von der philosophischen Theologie ist ein sehr massvoller Gebrauch gemacht. Vielleicht stammt auch die Ep. ad Diogn. aus dem Kreise des Methodius. — Auch in der Grundschrift der ersten 6 Bücher der apostolischen Constitutionen (s. Lagarde in Bunsen's Analecta Ante-Nicaena T. II), die dem 3. Jahrhundert angehört,

lich der | einzige, den wir neben Petrus von Alexandrien (s. oben) etwas genauer kennen, ist Methodius¹. Aber aus der grossen Zahl von Abhandlungen dieses originalen und fruchtbaren Schriftstellers ist uns im Original bisher nur eine vollständig (Conviv. decem virg.), eine zweite zum grössten Theile (de resurr.) erhalten². Anderes ist in slavischer Sprache erhalten und jüngst zugänglich gemacht worden. Die Persönlichkeit des Methodius selbst ist in seiner geschichtlichen Stellung dunkel³. Aber was wir wissen, genügt, um zu erkennen, dass er mit dem eingehendsten Studium der platonischen Schriften und der pietätvollen Aneignung platonischer Gedanken — er lebte in ihnen⁴ — die Vertheidigung der Glaubensregel im Sinne des Irenäus, Hippolyt und Tertullian zu verbinden verstanden hat⁵. Demgemäss hat er einerseits gegen Origenes in energischer Polemik „die populäre Auffassung des kirchlichen Gemeinglaubens“ vertheidigt und alle die origenistischen Lehren abgelehnt, welche eine Umdeutung der überlieferten Sätze enthielten⁶, andererseits aber doch die Grundlagen der origenistischen Speculation nicht entfernt, vielmehr mit den Vor-

ist von philosophischer Theologie wenig zu spüren. Der Verfasser steht noch auf dem Standpunkt des Ignatius resp. der alten antignostischen Lehrer. Das Theologisch-Dogmatische, welches sich in der längeren, griechisch erhaltenen Recension jenes Werkes findet, ist durchweg Eigenthum des in oder nach der Mitte des 4. Jahrhunderts lebenden Uebersetzers (so App. Const. II 24 VI 11 14 41 [Hahn, Bibliothek der Symbole. 2 Aufl. § 10 11 64]; s. meine Ausgabe der *Διδαχῆ* S. 241 ff.) — Dass Aphraates und der Verfasser der *Acta Archelai* von der origenistischen Theologie unberührt sind, wird nach dem oben S. 691f. Mitgetheilten deutlich sein.

¹ Jahn, *S. Methodii Opp.* 1865; Pars II: *S. Methodius Platonizans* 1865. Bonwetsch, *M. von Olympus* I 1891. Dazu Pitra, *Analecta Sacra* T. III IV (s. Loofs, *Th. L.-Z.* 1884 Nr. 23 Col. 556 ff.). Möhler, *Patrologie* S. 680—700. Möller, *a. a. O.* S. 724 ff. Salmon, *Dict. of Christian Biogr.* III p. 909 sq.

² Ausserdem finden sich kleinere Fragmente, die Pitra vermehrt hat.

³ S. Jahn, *Ztschr. f. Kirchengesch.* Bd. VIII S. 15 ff. Ort: Olympus in Lycien.

⁴ S. Jahn, *a. a. O.*

⁵ Mit Irenäus und Hippolyt ist er in der Folgezeit zusammengestellt worden (s. Andreas Caes. in praef. in Apoc. p. 2), und zwar als Zeuge für die Theopneustie der Apokalypse Johannis.

⁶ S. die grossen Fragmente der Schrift *de resurrectione*, die gegen Origenes gerichtet war (ebenso die Schrift *περὶ τῶν γεννητῶν*). Methodius hat den Origenes „Centaur“ genannt (Opp. I 100 101) d. h. „Sophist“ und seine Lehre mit der Hydra verglichen (I 86); s. den heftigen Ausfall gegen die neumodischen Exegeten und Lehrer *de resurr.* 8 9 (Opp. I 67 sq.) auch 20 (p. 74), wo über die *ἁπλὰ νοητά* und *ἀόρατα νοητάς* der Origenisten gespottet wird; c. 21 p. 75; 39 p. 83.

aussetzungen und der Methode derselben ein dem Gemeinglauben entsprechendes Ergebniss zu erreichen versucht. Dass er sich an dem grossen Werke des Irenäus gebildet hat, scheint keinem Zweifel zu unterliegen; denn die Art, wie Methodius es versucht hat, den Dualismus und Spiritualismus zu überwinden und einen speculativen Realismus zu begründen, erinnert frappant an das Unternehmen des Irenäus. Wie dieser, so hat auch Methodius die ewige Bedeutung der von Gott geschaffenen Creaturen in ihrem Wesensbestande nach Geist und Leib nachzuweisen versucht und die Erlösung nicht als Entkörperung, überhaupt nicht als Trennung und Scheidung, sondern als Verklärung des Leiblichen und als Verbindung des wider-natürlich Getrennten gefasst. Dem Pessimismus, mit dem Origenes (wie die Gnostiker) die Welt, wie sie ist, die *συστασις τοῦ κόσμου* — ein wohlgeordnetes und nothwendiges Gefängniss, aber ein Gefängniss — betrachtet hat, hat Methodius die optimistische Ueberzeugung entgegengesetzt, dass Alles, was Gott geschaffen hat und wie er es geschaffen hat, der Dauer und der Verklärung fähig ist¹. Demgemäss hat dieser Theologe die Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen, von dem Wesen und dem Zweck der Welt und der Leiblichkeit, von der Ewigkeit der Welt, von dem vorzeitlichen Sündenfall, von der Auferstehung als Aufhebung der Leiblichkeit u. s. w. bekämpft, allerdings auch entstellt (so des Origenes Lehre von der Sünde p. 68sq.). Wie Irenäus hat Methodius zur Begründung des Realismus, d. h. der Aufrechterhaltung des Wortlautes der heiligen Geschichte eigenthümliche Adamspeculationen eingeführt. Adam ist ihm die ganze natürliche Menschheit, und über Irenäus hinausgehend hat er angenommen, dass der Logos den Protoplasten selbst mit sich vereinigt habe². Diese Vereinigung hat er als die innigste In-

¹ S. die kurze Ausführung gegen Origenes de resurr. 28 p. 78: *Εἰ γὰρ χρῆσταν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι τὸν κόσμον, διὰ τί τὸ χεῖρον ἤρῃτο ποιήσας τὸν κόσμον ὁ θεός; ἀλλ' οὐδὲν ὁ θεὸς ματαιῶς ἢ χεῖρον ἐποίησεν. οὐκοῦν εἰς τὸ εἶναι καὶ μένειν τὴν κτίσιν ὁ θεὸς διακοσμήσασατο.* Folgt Sap. 1 14 und Rom. 8 19. Der Kampf des Methodius gegen Origenes stellt sich als eine Fortsetzung des Kampfes des Irenäus gegen die Gnostiker dar, und z. Th. handelt es sich auch um dieselben Probleme und dieselben Beweismittel. Das Mass von Hellenisirung der christlichen Ueberlieferung, welches sich bei Origenes findet, hat man schliesslich in der Kirche ebensowenig ertragen, wie das der Gnostiker. Aber während die Ausscheidung des Gnosticismus in zwei bis drei Menschenalter vollzogen wurde, bedurfte es einer viel längeren Zeit, um den Origenismus abzuthun. Daher ist von der Theologie des Origenes noch mehr in die kirchliche, „geoffenbarte“ Glaubenslehre übergegangen als von der Theologie der Gnostiker.

² S. Conviv. III 6 (p. 18 sq.): *ταύτη γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ὁ λόγος, ὥπως δὴ δι' αὐτοῦ καταλόγηται τὴν ἐπ' ὁλέθρῳ γεροντυᾶν καταδικήν, ἡρώτας τὸν ὕμν.*

einbildung angeschaut: „Gott umfasst und begriffen im Menschen“, und eben von dieser Ineinsbildung aus die Erlösung mystisch-realistisch zu begreifen versucht. Sie vollzieht sich nicht in der Gnosis, sondern sie scheint bereits in der Constitution des Gottmenschen für die Menschheit vollzogen¹. Aber eben deshalb streift Methodius ganz ebenso wie Irenäus an eine Betrachtungsweise an, welche in der Incarnation die nothwendige Vollendung der Schöpfung erkennt und die Unvollkommenheit des ersten Adams als eine natürliche fasst². Adam d. h. die Menschheit ist vor Christus noch in einem weichen, jedes Eindruckes fähigen, leicht zerfließenden Zustande gewesen. Die lediglich von Aussen kommende Sünde hat deshalb leichtes Spiel gehabt; erst in Christus ist die Menschheit gefestigt. Dabei wird die Freiheit festgehalten; aber man erkennt leicht, dass

ἤρμοζε γὰρ μὴ δι' ἑτέρου νικηθῆναι τὸν πονηρὸν ἀλλὰ δι' ἐκείνου, ὃν δὴ καὶ ἐκόμπαζεν ἀπατήσας αὐτὸν τετραννηκέναι, ὅτι μὴ ἄλλως τὴν ἁμαρτίαν λοθῆναι καὶ τὴν κατάρκισιν δυνατόν ἦν, εἰ μὴ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐκεῖνος ἄνθρωπος, δι' ὃν εἶρητο τό „γῆ εἰ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“, ἀναπλασθεὶς ἀνέλυσε τὴν ἀπόφασιν τὴν δι' αὐτὸν εἰς πάντας ἐξηνηγεμένην. ὅπως, καθὼς ἐν τῷ Ἀδὰμ πρότερον πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω δὴ πάλιν καὶ ἐν τῷ ἀνελιγφότῳ Χριστῷ τὸν Ἀδὰμ πάντες ζωοποιηθῶσιν. Noch deutlicher ist III 4, wo ausdrücklich abgelehnt wird, dass Adam nur ein Typus Christi sei: φέρε γὰρ ἡμεῖς ἐπισκεψώμεθα πῶς ὀρθοδόξως ἀνῆγαγε τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Χριστόν, οὐ μόνον τύπον αὐτὸν ἡγοούμενος εἶναι καὶ εἰκόνα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστόν καὶ αὐτὸν γεγονέναι διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατασκηψαὶ λόγον. ἤρμοζε γὰρ τὸ πρωτόγονον τοῦ θεοῦ καὶ πρῶτον βλάστημα καὶ μονογενὲς τὴν σοφίαν τῷ πρωτοπλάστῳ καὶ πρώτῳ καὶ πρωτογόνῳ τῶν ἀνθρώπων ἀνθρώπῳ κερασθεῖσαν ἐνηνθρωπηκέναι. τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἐν ἀκράτῳ θεότῳ καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον. ἦν γὰρ πρεσβύτερα τὸν πρεσβύτερον τῶν αἰώνων καὶ πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων, ἀνθρώποις μέλλοντα συνομιλεῖν, εἰς τὸν πρεσβύτερον καὶ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων εἰσοικισθῆναι τὸν Ἀδὰμ. S. auch III 7 8: προγεγύμνασθαι γὰρ . . . ὡς ἄρα ὁ πρωτόπλαστος οἰκείως εἰς αὐτὸν ἀναφέρεσθαι δύναται τὸν Χριστόν, οὐκέτι τύπος ὢν καὶ ἀπείκασμα μόνον καὶ εἰκὼν τοῦ μονογενοῦς, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο σοφία γεγονὼς καὶ λόγος. δίκην γὰρ ὁδοῦ συγκερασθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ τοῦτο γέγονεν, ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατασκηψάν ἄκρατον φῶς.

¹ Doch s. die neue Wendung der Speculation unten.

² S. Conviv. III 5: ἔτι γὰρ πηλουργοῦμενον τὸν Ἀδὰμ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, καὶ τηκτὸν ὄντι καὶ ὕδαρῃ, καὶ μηδέπω φθάσαντα δίκην ὁστράκου τῇ ἀφθαρσίᾳ κραταιωθῆναι καὶ παγιωθῆναι, ὥαρ ὡσπερ καταλειβομένη καὶ καταστάζουσα διέλυσεν αὐτὸ ἡ ἁμαρτία. διὸ δὴ πάλιν ἄνωθεν ἀναδεύων καὶ πηλοπλαστῶν τὸν αὐτὸν εἰς τιμὴν ὁ θεὸς ἐν τῇ παρθενικῇ κραταιώσας πρῶτον καὶ πῆξας μήτῃ καὶ συνεώσας καὶ συγκεράσας τῷ λόγῳ, ἔτηκτον καὶ ἄθραυστον ἐξῆγαγεν εἰς τὸν βίον, ἵνα μὴ πάλιν τοῖς τῆς φθορᾶς ἔξωθεν ἐπικλυσθεὶς ῥεύμασιν, τηκεδὸνα γενήσας διαπέσῃ. Methodius hat sich wie Irenäus viel mit den paulinischen Briefen beschäftigt, weil sich die Origenisten (s. c. 51 fin. p. 90) besonders auf diese beriefen; über die Schwierigkeiten, die er empfunden hat, s. de resurr. 26 p. 77, 38 p. 83.

Origenes tiefer von der Sünde gedacht hat als Methodius¹. In den Speculationen über die Art des Ueberganges der Erlösung von Christus auf die Einzelnen setzt sich die phantastisch-realistische Betrachtungsweise des Methodius fort. Dem tiefen Schläfe des Protoplasten entspricht bei dem Adam repetitus der Todesschlaf. Wie nun aus dem schlafenden Adam die Eva gebildet wurde als Theil seines Wesens, so geht aus dem im Todesschlaf liegenden Christus der h. Geist als Theil seines Wesens hervor², und aus ihm gestaltet sich die Kirche. „Treffend hat der Apostel die Geschichte Adams auf Christus angewendet. So wird man mit ihm sagen müssen, die Kirche sei von dem Gebein und dem Fleische Christi, da um ihretwillen der Logos den himmlischen Vater verlassen hat und herabgestiegen ist, um seinem Weibe anzuhängen, und in Leidensbewusstlosigkeit entschlafen ist, indem er freiwillig für sie starb, damit er selbst sich die Kirche herrlich und fehlerlos darstelle, nachdem er sie durch das Bad gereinigt hat, auf dass sie den geistlichen und seligen Samen aufnehme, den er selbst, ein sprechend und einpflanzend, in die Tiefe des Geistes aussäet, den die Kirche aufnimmt und ihn gestaltend entwickelt gleich einer Gattin, um die Tugend zu erzeugen und zu erziehen. Denn auf diese Weise erfüllt sich auch treffend das Wort: „Wachset und mehret euch“ —

¹ Die Ausführungen über Concupiscenz, Sünde und Tod (der Tod als Heilmittel de resurr. 23 49) unterscheiden sich von denen des Origenes sehr stark und ähneln denen des Irenäus, nur dass Methodius die Unmöglichkeit der Sündlosigkeit — ein Zeichen der Zeit — auch für den Christen behauptet; s. de resurr. 22 (I p. 75): ζῶντος γὰρ ἔτι τοῦ σώματος πρὸ τοῦ τεθνήξεσθαι συζῆν ἀνάγκη καὶ τὴν ἁμαρτίαν, ἔνδον τὰς ῥίζας αὐτῆς ἐν ἡμῖν ἀποκρύπτουσιν, εἰ καὶ ἔξωθεν τομαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν σωφρονισμῶν καὶ τῶν νοουθετήσεων ἀνεστέλλετο, ἐπεὶ οὐκ ἂν μετὰ τὸ φωτισθῆναι συνέβαιεν ἀδικεῖν, ἅτε παντάπασιν εἰλικρινῶς ἀφ᾽ ἡμῶν τῆς ἁμαρτίας· νῦν δὲ καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι καὶ ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἔλθειν τοῦ ἁγνισμοῦ πολλάκις ἐν ἁμαρτίαις ὄντες εὐρισκόμεθα· οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἁμαρτίας ἐκτὸς εἶναι ἑαυτὸν καυχῆται, ὥς μὴδὲ κἂν ἐνθυμηθῆναι τὸ σύνολον ὅλως τὴν ἀδικίαν. Dieser Auffassung entspricht die Ansicht des Methodius, dass das Christenthum ein Mysteriencultus sei, in welchem den τελειούμενοι fort und fort heilige Weißen gespendet werden. Methodius hat auch Rom 7 18 f. auf den Wiedergeborenen bezogen (c. 23).

² Opp. I p. 119 ist die Allegorie anders gewendet: μή πως ἄρα αἱ τρεῖς αὐταὶ τῶν προγόνων κεφαλαὶ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος ὁμοούσιοι ὑποστάσεις κατ' εἰκόνα τινά, ὡς καὶ Μεθοδῖος δοκεῖ — die Stelle findet sich bei Anastasius Sin. ap. Mai, Script. Vet. N. Coll. IX p. 619 — τυπικῶς γεγόνاسι τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος, τοῦ μὲν ἀνατίου καὶ ἀγεννήτου Ἀδὰμ τύπον καὶ εἰκόνα ἔχοντος τοῦ ἀνατίου καὶ πάντων αἰτίου παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρός, τοῦ δὲ γεννητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰκόνα προδιαγράφοντος τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ θεοῦ, τῆς δὲ ἐκπορευ- τῆς Εὐδίας σημαινούσης τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορευτὴν ὑπόστασιν.

da die Kirche täglich an Grösse, Schönheit und Umfang sich mehrt, darum weil der Logos ihr beiwohnt und mit ihr Gemeinschaft hat, der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in der Form der Anamnese seines Leidens sich (immerfort) selbst entäussert. Denn nicht anders könnte die Kirche die Gläubigen in ihrem Mutterleibe immerfort empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neu gebären, würde nicht Christus, auch um jedes Einzelnen willen sich selbst entäussernd — um durch das Mittel der sich fortsetzenden und erfüllenden Leiden Aufnahme zu finden — wiederholt sterben, vom Himmel herniedersteigend und mit seinem Weibe, der Kirche, vereinigt, aus seiner eigenen Seite eine gewisse Kraft heraus nehmen lassen, damit Alle, die in ihm erbaut sind, Wachsthum erlangen, die nämlich, welche durch die Taufe wiedergeboren, Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine, d. h. von seiner Heiligkeit und Herrlichkeit empfangen haben. Wer aber Gebein und Fleisch Weisheit und Tugend nennt, sagt Richtiges; die Seite aber ist der Geist der Wahrheit, der Paraklet, von welchem die Erleuchteten ihr Theil empfangend zur Unsterblichkeit in würdiger Weise wiedergeboren werden. Unmöglich aber kann Einer des h. Geistes theilhaft werden und als Glied Christi mitzählen, es sei denn, dass zuvor auch über ihn der Logos herabkommt und entschlafend sich entäussert, damit dieser mit dem für ihn Entschlafenen zugleich erneuert und verjüngt auferstehend, auch für seine Person nunmehr neugestaltet, des h. Geistes theilhaftig werde. Denn das ist im eigentlichen Sinn die Seite (πλευρά) des Logos, nämlich der Geist der Wahrheit, der nach dem Propheten | siebengestaltete, von dem Gott gemäss der Selbstentäusserung Christi, d. h. nach der Menschwerdung und dem Leiden Christi, etwas wegnimmt und ihm seine Gattin gestaltet — nämlich die ihm passend und bräutlich zubereiteten Seelen¹. Methodius geht also in seinen Speculationen von Adam und Eva als dem realen Typus Christi und der Kirche aus; aber er giebt ihnen dann die Wendung, dass vielmehr die einzelne Seele die Braut Christi werden, und dass sich für jede Seele die Herabkunft des Logos vom Himmel und sein Tod wiederholen muss — in geheimnissvoller Weise im Innern des Gläubigen.

Diese Wendung ist dogmengeschichtlich — eben durch Methodius — von eminenter Bedeutung geworden². Die Prämissen für

¹ Conviv. III 8.

² Dass sie schon früher nicht ganz gefehlt hat, darüber s. c. V § 2. Auch bei Origenes findet sich, wie oben bemerkt, der Individualismus in dieser höchsten

die Entwicklung des katholischen Christenthums in den folgenden Jahrhunderten wären nicht vollständig schon im 3. gegeben, wenn nicht auch bereits jene Speculation von einem christlichen Theologen des 3. Jahrhunderts aufgebracht, resp. in den Mittelpunkt gerückt worden wäre. Sie bezeichnet nichts Geringeres als die Zuspitzung des kirchlich-realistischen Lehrbegriffs auf den Subjectivismus der mönchischen Mystik. Denn für Methodius ist die Geschichte des Logos-Christus, wie sie der Glaube festhält, nur der allgemeine Hintergrund für eine innere Geschichte, die sich in jedem Gläubigen wiederholen muss: der Logos muss für ihn wiederum herabsteigen vom Himmel, muss leiden und sterben und in dem Gläubigen auferstehen. Ja Methodius hat bereits diese Speculation so formulirt, dass jeder Gläubige durch Theilnahme an Christus als ein Christus geboren werden müsse¹. Aber | der Hintergrund ist insofern nicht gleichgiltig, als sich das, was sich an dem Einzelnen vollzieht, vorher an der Kirche vollzogen haben muss. Die Kirche ist also von der einzelnen Seele, welche Braut Christi werden soll, als die Mutter zu respectiren — mit einem Wort: wir haben hier die theologische Speculation des zukünftigen kirchlichen Mönchthums und erkennen, warum sich die Speculation mit dem höchsten Gehorsam und der grössten Pietät gegen die Kirche paaren musste².

Form ausgeprägt; s. z. B. de orat. 17: „Wer erkannt hat die Schönheit der Braut, die der Sohn Gottes als Bräutigam liebt, die Seele nämlich“.

¹ Conviv. VIII 8: Ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα (Apoc. 121 f.) ταύτη γεννᾶν εἰρησθαι νομίζω τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴ τοὺς χαρακτηῖρας καὶ τὴν ἐκτόπωσιν καὶ τὴν ἄρρενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπούμενης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν ὥστε ἐν ἐκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητικῶς· καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία παρῆγε καὶ ὠδίνει, μέχρι περ ἂν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῇ γεννηθεῖς, ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῇ, καθ' ὃν λόγον καὶ ἐν τινι γραφῇ φέρεται „μὴ ἄψησθε τῶν Χριστῶν μου“ οἶονε Χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων, συμβαλλούσης ἐνταῦθα τὴν ἐν τῷ λόγῳ τράνωσιν αὐτῶν καὶ μεταμόρφωσιν τῆς ἐκκλησίας. Doch ist auch nach Tertullian (de pud. 22) der Märtyrer, der that was Christus gethan hat und in dem Christus lebt, Christus.

² Die Kirche kommt dem Methodius bereits in doppelter Hinsicht in Betracht, einmal als eine von den einzelnen Gläubigen unabhängige, über ihnen stehende Grösse (Conviv. VIII c. 5: αὕτη [ἡ ἐκκλησία] κυρίως ἐστὶ κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον ἢ μήτηρ ἡμῶν, ᾧ παρθένοι, δυνάμεις τις οὕσα καθ' ἑαυτὴν ἑτέρα τῶν τέκνων) — sie erzeugt die Gläubigen und vermittelt ihnen himmlische Kräfte, sie ist die stets jungfräuliche Braut des Logos —; andererseits ist sie die Summe der Gläubigen (III 8: ἄθροισμα καὶ στίφος τῶν πεπιστευότων).

Die Probe aber darauf, dass hier wirklich die Grundzüge der mönchischen kirchlichen Mystik gegeben sind, liegt in der richtigen Erkenntniss des letzten Zweckes der Schrift, welcher die obigen Ausführungen entnommen sind — die ganze Schrift will den jungfräulichen Stand als den Stand der Christusähnlichkeit (I 5 p. 13) vorstellen. Hierauf ist Alles abgezweckt, aber doch zugleich die Ehe nicht verboten, sondern ihr auch ein eigenthümliches Geheimniss gelassen. Die unbefleckte Virginität steht hoch über dem ehelichen Stand; ihr müssen alle wahren Christen zustreben; sie ist das vollkommen christliche Leben selbst; aber dennoch gelingt es dem Methodius, die Ehe und die sündenbefleckte Geburt aus dem Fleisch daneben aufrecht zu erhalten (II 1 sq.). Es ist die katholisch-mönchische Haltung, die Methodius bereits erreicht hat: der Leib der Seele, die Christi Braut sein will, muss jungfräulich bleiben. In dem jungfräulichen Stande stellt sich der eigentliche Ertrag des Werkes Christi dar für die noch auf Erden wallenden Gläubigen, und sie ist die Blüthe der Unvergänglichkeit: *μεγάλη τις ἐστὶν ὑπερφυῶς καὶ θαυμαστή καὶ ἑνδοξος ἢ παρθενία, καὶ εἰ χρὴ φανερώς εἰπεῖν ἐπομένῃν ταῖς ἀγίαις γραφαῖς, τὸ οὐθαρ τῆς ἀφθαρσίας καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ ἀπαρχὴ αὐτῆς τοῦτο τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον ἐπιτήδευμα μόνον τυγχάνει, καὶ διὰ ταῦτα καὶ ὁ κύριος εἰς τὴν βασιλείαν εἰσελάσαι τῶν οὐρανῶν τοὺς ἀποπαρθενεύσαντας σφᾶς αὐτοὺς ἐπαγγέλλεται . . . παρθενίαν γὰρ βαίνειν μὲν ἐπὶ γῆς, ἐπιψάβειν δὲ τῶν οὐρανῶν ἡγητέον* (Conv. I 1 p. 11).

Von anderen Prämissen aus wie die Origenisten und unter scharfer Polemik gegen sie ist Methodius schliesslich praktisch zu demselben Resultat gelangt, wie sie (s. die Hierakiten) — auch diese Speculation hat zur Zurückstellung der objectiven Erlösung und zum Mönchthum geführt. Aber die concreten Formen sind doch sehr verschieden. Bei Origenes selbst und seinen ersten Schülern ist die Kirche im Grunde keineswegs die Mutter oder sie ist es doch in ganz anderem Sinne wie bei Methodius; auch ist die Askese und speciell die Jungfräulichkeit nicht an sich werthvoll, sie ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel; endlich ist die Gnosis etwas anderes als die Pistis, und das Ideal ist der vollkommene Gnostiker, der von allem Heteronomen und Flüchtigen befreit ist und im Ewigen und Dauernden lebt. Anders bei Methodius: Pistis und Gnosis verhalten sich wie Thema und Ausführung: es giebt nur eine Wahrheit, die für Alle die gleiche ist; aber auf dem Boden der Kirche ist Raum für den jungfräulichen Stand, der das Ziel der Incarnation ist, wenn er auch noch nicht Allen zugänglich ist. Die Unterordnung einer realistischen kirchlichen Theologie, welche der specula-

tiven Momente doch nicht entbehrt und sogar von der allegorischen Methode — gemässigten — Gebrauch macht, unter den praktischen Zweck des jungfräulichen Lebens, in dem man Gott und Christum nachahmt (Conv. I 5 p. 13: ὁμοίωσις θεῷ φθορᾶς ἀποφυγή; Christus ist nicht nur ἀρχιποιμὴν und ἀρχιπροφήτης, sondern auch ἀρχιπαρθένος), ist die bedeutende und folgenreiche Errungenschaft des Methodius¹. Die Lehre, sowie das praktische Verhalten des Hierakas und manches andere — z. B. die beträchtlich älteren pseudo-clementinischen Briefe de virginitate² — beweisen, dass das grosse Streben, welches in der Zeit lag, im Orient das Streben nach dem Mönchthum gewesen ist; Methodius ist es gelungen, dieses Streben mit einer kirchlichen Theologie zu verbinden. Trotz seiner Polemik gegen Origenes hat Methodius doch diejenigen Momente der origenistischen Theologie nicht verschmäht, die sich mit dem überlieferten Verständniss der Glaubenslehre irgend vereinigen liessen. So hat er die Logoslehre geradezu in origenistischem Ausbau aufgenommen, ohne sich allerdings in die umstrittene Terminologie zu verstricken | (s. z. B. de creat. 11 p. 102); den Chiliasmus hat er m. W. nicht mehr vertreten trotz der Hochschätzung der Apokalypse. In einer seiner letzten Schriften soll Methodius sogar — nach Sokrates (h. e. VI 13) — ὡς ἐκ παλινωδίας den Origenes bewundert haben. Wie dem auch sein mag, die Zukunft gehörte nicht dem Origenes, nicht der den Glauben überfliegenden Glaubenswissenschaft, sondern den Compromissen, wie sie Methodius unter dem Zeichen des Mönchthums geschlossen hatte, dieser Verbindung von realistischen und speculativen, objectiv-kirchlichen und mystisch-mönchischen Momenten³. Allerdings sollte der grosse Kampf in den folgenden Decennien ausgekämpft werden zwischen der Logoslehre, welche eigenthümliche Elemente des Adoptianismus aufgenommen hatte (Lucian der Märtyrer und seine Schule),

¹ Die Theologie des Methodius ist innerhalb der morgenländischen Kirche eine Weissagung auf die Zukunft, wie es die Theologie des Tertullian für die abendländische ist. Die Art, wie Methodius die Tradition und Speculation verbunden hat, ist im 4. Jahrhundert selbst von den Kappadociern nicht völlig erreicht worden. Erst Männer wie Cyrill von Alexandrien sind ihm gleichartig. In der Theologie des Methodius liegt bereits die endgiltige Stufe der griechischen Theologie vor.

² S. Funk, Patr. App. Opp. II p. 1—27 u. Harnack, Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1891 S. 361 ff.

³ Ueber das Ansehen des Methodius in der Folgezeit s. die Testimonia Veterum bei Jahn, l. c. I p. 6 sq. Die Apologie des Pamphilus und Eusebius für Origenes gegen Methodius ist uns leider nur zum kleinsten Theile erhalten; s. Routh, Reliq. S. IV p. 339 sq.

und zwischen der Logoslehre, welche mit dem Sabellianismus die Einheit des göttlichen Wesens festhielt (Alexander von Alexandrien, die abendländischen Theologen). Aber den Hintergrund, resp. die Basis dieser Gegensätze bildete bei den meisten Orientalen im 4. Jahrhundert nicht die reine origenistische Theologie, sondern eine Compromisstheologie, die sich aus der Verbindung jener mit dem populären Verständniss der Glaubensregel ergeben hatte, und die ihr Ziel nicht mehr in einem absoluten Wissen und in der Gelassenheit des frommen Weisen, sondern in der Jungfräulichkeit, Kirchlichkeit und mystischen Vergottung suchte. Für die Ausbildung dieses theologischen Genus, welches freilich auch durch die elementare Macht der Factoren, die in der Kirche vorhanden waren, immer wieder die Oberhand erlangen musste, sind Männer wie Methodius von der höchsten Bedeutung geworden¹.

Aber mochten auch die Vorbehalte in Bezug auf die Theologie des Origenes im Laufe der nächsten Decennien immer stärker und zahlreicher werden, so hat doch im Orient in der Zeit von ca. 250 bis 320 die theologische Speculation einen Erfolg erzielt, wie er grösser und sicherer nicht gedacht werden kann. Während man im Occident an dem alten, kurzen Symbol festhielt und sich durch die christologischen Kämpfe nicht verlocken liess — einen Fall|ausgenommen² —, es zu verändern, hat man in den Hauptkirchen des Orients in dem angegebenen Zeitraume die Symbole durch theologische Zusätze erweitert³ und somit die exegetisch-speculative Theologie in den apostolischen Glauben selbst eingeführt⁴.

¹ Es ist lehrreich zu sehen, wie Athanasius diejenigen Lehren des Origenes welche dem Wortlaut der Glaubensregel nicht entsprechen oder Thatsachen allegorisiren, deren Umdeutung nicht mehr erträglich war, stillschweigend und gleichmüthig zurückgestellt hat.

² S. oben S. 713.

³ Möglich, ja wahrscheinlich ist, dass man in manchen Kirchen damals zum ersten Male Symbole aufgestellt hat. Die Geschichte des Aufkommens von Symbolen im Orient (über die Taufformel hinaus) ist uns völlig dunkel. Ausgeführte christologische Formeln hat es natürlich stets gegeben, aber ob sie in die Taufformel eingeschoben waren, das ist die Frage.

⁴ Es ist schon oben S. 689 Anm. 1 darauf hingewiesen worden, dass der biblische Charakter eines Theiles jener Zusätze nicht als Instanz gegen die Beurtheilung derselben als theologisch-philosophischer Formeln geltend gemacht werden darf. Die origenistische Theologie ist durchweg exegetisch-speculativ (s. den Brief des Origenes an Gregor); daher bedeutete die Reception gewisser biblischer Prädicate Christi in die Symbole, dass man die Speculation, welche sich an sie geheftet hatte, als apostolisch legitimiren wollte. — Die Kirchen

Damit war diese Theologie für immer in den katholischen Kirchen des Orients mit dem Glauben selbst verschmolzen. Ein frappantes

haben aber durch die Aufstellung theologischer Symbole wiederum nur eine Entwicklung nachgeholt, welche die „Gnostiker“ c. 120 Jahre früher anticipirt hatten. Bei diesen gab es schon im 2. Jahrhundert theologisch explicirte Symbole. Tertullian sagt zwar von den Valentinianern (adv. Valent. 1): „communem fidem affirmant“, d. h. sie passen sich dem gemeinen Glauben an; aber er berichtet selbst (de carne 20; s. Iren. I 7 2), dass sie statt „ἐκ Μαρίας“ vielmehr „διὰ Μαρίας“ behaupten, d. h. von den beiden Präpositionen, die noch zur Zeit Justin's unbedenklich hier gebraucht wurden, aus theologischen Gründen die eine allein gelten liessen. Ebenso sagten sie statt „Auferstehung des Fleisches“ „Auferstehung von den Todten“. Irenäus sowohl als Tertullian haben von den „blasphemischen“ regulae der Gnostiker und Marcioniten, die immer wieder geändert wurden, gesprochen (Iren. I 21 s III 11 s I 31 3; II praef.; II 19 s III 16 1 s; Tertull., de praescr. 42; adv. Valent. 4; adv. Marc. I 1 IV 5 IV 17). Aus den Philosophumenen und dem Syntagma des Hippolyt können wir diese „Regeln“ zum Theil noch reconstruiren (s. besonders die regula des Apelles bei Epiphan. h. 44 2). Sie haben mutatis mutandis die frappanteste Aehnlichkeit mit den orientalischen Glaubensbekenntnissen, die seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts aufgestellt worden sind; man vgl. z. B. das unten mitgetheilte Symbol des Gregorius Thaumaturgus mit den gnostischen Glaubensregeln, die Hippolyt in den Philosophumenen vor sich gehabt hat. Ferner liegt aber auch darin eine frappante Verwandtschaft, dass sich bereits die alten Gnostiker für ihre regulae auf geheime Tradition, sei es eines Apostels, sei es aller, berufen, dennoch aber auf die Beglaubigung jener Regeln aus den h. Schriften vermittelt der pneumatischen Methode der Exegese nicht verzichtet haben. Genau dasselbe stellte sich in den orientalischen Kirchen in der Folgezeit ein. Für den Wortlaut und das Wortgefüge der nöthig scheinenden neuen Symbole reichte auch hier die Berufung auf die h. Schriften nicht aus, und so musste man seine Zuflucht entweder zu besonderen Offenbarungen nehmen — so in dem S. 751 Anmerk. 2 berührten Falle — oder zu einer παράδοσις ἄγραφος der Kirche. — Dass die neue Theologie und Christologie auch in die in der Kirche gesungenen Psalmen Aufnahme gefunden hatte, kann man aus dem Synodalschreiben über Paul v. Samosata (Euseb. VII 30 11) ersehen, wo von diesem Bischof gesagt wird: φάλμους τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. παύσας ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα, d. h. Paul hat diejenigen Kirchengesänge beseitigt, welche die philosophische (alexandrinische) Christologie enthielten. Auch hier ist die Kirche den Gnostikern gefolgt (vgl. aus der nächsten Folgezeit die Lieder des Arius einerseits, die orthodoxen Hymnen andererseits); denn wir wissen von marcionitischen, valentinianischen und bardesanischen Psalmen und Hymnen (s. den Schluss des Muratorischen Fragments, ferner meine Nachweisungen in der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1876 S. 109 ff.; Tertull., de carne Chr. 17; Hippol., Philos. VI 37; die Psalmen des Bardesanes bei Ephraem; die gnostischen Hymnen in den Acten des Johannes und Thomas, in der Pistis Sophia u. s. w.). Dass diese Psalmen die eigenthümliche Theologie der Gnostiker enthielten, ist selbstverständlich, geht aus den uns erhaltenen Fragmenten derselben hervor und wird besonders deutlich von Tertullian bestätigt, der von dem Valentinianer Alexander (l. c.) sagt:

Beispiel ist schon oben S. 688f. angeführt worden: jene sechs Bischöfe, welche gegen Paul von Samosata im 7. Decennien des 3. Jahrhunderts geschrieben haben, haben eine philosophisch-theologisch ausgeführte Glaubensregel als den in der heiligen, katholischen Kirche von den Aposteln her überlieferten Glauben vorgelegt¹. Aber wir besitzen noch zahlreiche andere Beweise. Gregor von Nyssa erzählt, dass das Symbol des Gregorius Thaumaturgus die Grundlage der Unterweisung der Katechumenen in Neo-Cäsarea von den Zeiten Gregor's bis auf seine Zeit bilde. Dieses Symbol² ist aber nichts anderes | als ein Compendium der origenistischen Theologie³, die hier

„sed remisso Alexandro cum suis Syllogismis, etiam cum Psalmis Valentini, quos magna impudentia, quasi idonei alicuius auctoris interserit“. — Die Schulgestalt der Kirche wurde in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts im Orient eine immer vollkommenere, nachdem eine Schule — die alexandrinische Katechetenschule — es endlich erreicht hatte, der Kirche ihre Lehre z. Th. zu insinuiren. Was einem Valentin, Basilides u. s. w. gar nicht, dem Bardesanes zum Theil gelungen war, das gelang der Schule des Origenes fast völlig. Sehr bezeichnend ist es, dass im 3. Jahrh. die einander bekämpfenden Kirchenparteien sich gegenseitig als Schimpf die Bezeichnung „schola“ (διδασκαλείον) gegeben haben. Diese Bezeichnung sollte eine Gemeinschaft bedeuten, die sich statt auf der geoffenbarten Lehre auf einer bloss menschlichen aufbaut. Aber die Kirche hat sich (in Ansehung der Lehre) der Gestalt der Philosophenschulen erst in dem Moment stark genähert, wo ihre gewaltige Organisation jede Analogie mit den Philosophenschulen zerstörte und der Besitz der beiden Testamente sie bestimmt von ihnen abgrenzte. Ueber „schola“ und „ecclesia“ wäre viel zu sagen; ein guter Anfang bei Lange, Haus und Halle (1885) S. 288ff.; s. auch v. Wilamowitz-Möllendorff, „Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen“ 1881.

¹ S. auch das Schreiben bei Euseb., h. e. VIII 30 s, wo es von Paul heisst: ἀποστάς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν.

² Caspari, a. a. O. IV, S. 10. 27. Hahn, § 114.

³ Es lautet: Εἷς θεός, πατήρ λόγου ζώντος, σοφίας ὑπεστάσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτηῖρος αἰδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατήρ υἱοῦ μονογενοῦς. Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτηρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτιχή καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός, ἀόρατος ἀόρατου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ αἰδῖος αἰδίου. Καὶ ἐν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' υἱοῦ πεφηνὸς [δηλαδή τοῖς ἀνθρώποις], εἰκὼν τοῦ υἱοῦ, τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, [πηγὴ ἁγία], ἀγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανεροῦται θεὸς ὁ πατήρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων — τριάς τελεία, δόξα καὶ αἰδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριούμενη. Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπίσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπείσελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρί, οὔτε υἱὸς πνεῦμα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριάς αἰεί. Dass die Echtheit dieses Symbols trotz der glänzenden Vertheidigung durch Caspari nicht über allen Zweifel erhaben ist, soll ausdrücklich bemerkt werden. Aber die äusseren und inneren Gründe, welche für die Echtheit sprechen,

somit in den kirchlichen Glauben und Unterricht eingeführt wurde. Aus dem Briefe des Alexander von Alexandrien an Alexander von Konstantinopel geht ferner deutlich hervor, dass damals die Kirche von Alexandrien ein theologisch ausgeführtes Symbol besessen hat¹. Nachdem der Bischof umfangreiche Stücke desselben angeführt hat, welches er als *πᾶσα ἡ ἀποστολικὴ εὐσεβὴς δόξα* bezeichnet, schliesst er mit den Worten: *ταῦτα διδάσκουμεν, ταῦτα κηρύττομεν, ταῦτα τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα*. Aber diese Dogmen gehören der origenistischen Theologie an. Endlich erkennt man aus den nicänischen Verhandlungen, dass viele Kirchen damals Symbole besessen haben, welche die biblisch-theologischen Formeln des Origenes enthielten. Mit Bestimmtheit darf man das von der cäsareensischen, jerusalemitischen und antiochenischen Kirche behaupten². Das ganze Unter-

scheinen mir überwiegend. Nach Gregor von Nyssa soll dieses Symbol dem Gregorius Thaumaturgus unmittelbar vor dem Antritt des bischöflichen Amtes von der Jungfrau Maria und dem Apostel Johannes offenbart worden sein. Ist diese Legende alt — und es spricht nichts dagegen —, so dürfen wir sie als ein Zeugniß dafür betrachten, dass die Einführung des Glaubensbekenntnisses in die Gemeinden nur unter Aufbietung besonderer Mittel möglich gewesen ist. Der abstracte, unbiblische Charakter des Symbols ist bemerkenswerth; er passt vortrefflich für einen Origenisten wie Gregorius einer war; er passt aber weniger gut für einen nachnicänischen Bischof. Auch Origenes selbst hätte schwerlich ein so unbiblisches Symbol gebilligt. Dasselbe weist auf eine Zeit, in der die Gefahr vorhanden war, dass die theologische Speculation ihren Zusammenhang mit den Offenbarungsbüchern lockerte.

¹ S. Theodoret., h. e. I 4; Hahn, a. a. O. § 65: Πιστεύομεν, ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ, εἰς μόνον ἀγέννητον πατέρα, οὐδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον ἔχοντα . . . καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρός . . . πρὸς δὲ τῇ εὐσεβεῖ ταύτῃ περὶ πατρός καὶ υἱοῦ δόξῃ, καθὼς ἡμᾶς αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν, ἐν πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν, τὸ καινίσαν τοὺς τε τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης καινῆς παιδευτάς θείους. μίαν καὶ μόνην καθολικὴν, τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, ἀκαθαίρετον μὴν ἀεὶ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῇ πολεμεῖν βουλεύεται . . . Μετὰ τούτων τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἶδαμεν, ἣς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ., σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκῆσαι ἐκ τῆς θεοτόκου (eine der ältesten sicheren Stellen für diesen Ausdruck; doch ist er wahrscheinlich schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts gebraucht worden; eine Abhandlung περὶ τῆς θεοτόκου hat auch Pierius geschrieben) Μαρίας, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, σταυρωθεῖς καὶ ἀποθανὼν, ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα τῆς ἑαυτοῦ θεότητος ἥττων γεγενημένος, ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, ἀναλημφθεὶς ἐν οὐρανοῖς, καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης.

² Das cäsareensische Symbol bei Athanasius, Sokrates, Theodoret und Gelasius, s. Hahn § 116 und Hort, Two Dissertations p. 138 139. Es lautet: Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰ. Χρ., τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ

nehmen der Väter des nicänischen Concils, ein theologisches Symbol zur Nachachtung für die ganze Kirche aufzustellen, wäre unmöglich gewesen, wenn die orientalischen Kirchen, wenigstens die Hauptkirchen, an dergleichen Symbole nicht schon gewöhnt gewesen wären. Diese Kirchen haben somit in den letzten Menschenaltern vor dem Nicänum eine symbolbildende Periode erlebt, auf die bisher wenig geachtet ist, die auch in ihrem Beginn und Verlaufe uns ganz dunkel ist, die aber den Grund gelegt hat für die Entwicklung einer kirchlich-theologischen Dogmatik im 4. und 5. Jahrhundert. Den Grund gelegt — denn dadurch ist die folgende Epoche von dieser verschieden, dass nun die von der Erlösungslehre im Rahmen der origenistischen Theologie geforderten präzisen Bestimmungen exclusiv festgestellt wurden. So beugte man den Gefahren vor, die sich aus dem Zustande ergaben, dass man die philosophische Gotteslehre und den zu ihr gehörigen Logosbegriff in die Glaubenslehre aufgenommen, also die neuplatonische Methode und Begriffswelt legitimirt hatte, ohne doch die überlieferten Glaubenssätze ausreichend gegen sie zu schützen. In den neuen Symbolen aus der Zeit von 260—325 sind die Bedingungen für eine specifisch-kirchliche, in festen Terminologien abgeschlossene, wissenschaftliche Glaubenslehre auf Grund der philosophischen Gotteslehre gegeben — nicht mehr und nicht weniger. Aber in ihnen liegt auch der Grund dafür, dass in der Folgezeit aller Streit der Schulen ein die Kirche bewegender und im Tiefsten erschütternder Streit werden musste. Es waren aber die Männer, welche im 4. und 5. Jahrhundert das orthodoxe Dogma gezimmert haben, zweifellos in höherem Masse als ihre Vorgänger in der Zeit von 260—315 von specifisch-kirchlichen Gedanken bewegt, und ihr Werk ist gemessen an dem Complex von Begriffen und Methoden, die sie überliefert erhalten haben, im eminenten Sinne eine conservative Reduction und eine Sicherstellung des Ueberlieferten, soweit man es noch besass, gewesen. Es war wirklich ein Neues — ein erster Schritt

φωτός, ζῶν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἔξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον. Auch dieses Symbol ist durch seine ausgeprägte theologische Haltung bemerkenswerth. Ueber das antiochenische und jerusalemische Symbol, die jedenfalls auch älter sind als d. J. 325, s. Hort, a. a. O. S. 73 f. und Hahn § 63. Auf das sog. Symbol des Lucian (Hahn § 115) wird man sich — was den Wortlaut anlangt — nicht berufen dürfen. Doch liegt dem Schriftstück höchst wahrscheinlich ein Symbol des Lucian zu Grunde.

von unermesslicher Bedeutung —, als Athanasius sein ganzes Leben für die Anerkennung eines Attributs Christi einsetzte und alle anderen als der paganistischen Missdeutung fähig zurückstellte — der Wesenseinheit.

Das Verhältniss von Glaubensregel und Theologie in den Kirchen des Orients und Occidents ist am Anfang des 4. Jahrhunderts ein verschiedenes gewesen. Hier hielt man in den Kirchen an dem Wortlaut des uralten Symbols fest und begnügte sich mit einer einfachen antignostischen Interpretation sowie mit den Formeln: „Vater, Sohn und Geist: der eine Gott“ — „Jesus Christus, Gott und Mensch“ — „Jesus Christus, der Logos, die Weisheit, die Kraft Gottes“. Dort nahm man theologische Formeln in das Glaubensbekenntniss selbst auf und gestaltete es so zu einem, angeblich von den Aposteln stammenden, theologischen Compendium. Dort wie hier aber war die persönliche Wesenhaftigkeit und damit die Präexistenz des in Christus erschienenen Göttlichen von der grossen Mehrzahl anerkannt¹; sie wurde in dem Katechumenenunterricht gelehrt; von ihr aus suchte man die Person Christi zu verstehen, und demgemäss musste die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Gottheit zu dem anderen Göttlichen, welches auf Erden erschienen ist, das Hauptproblem der Zukunft werden.

¹ S. die interessante Stelle in dem Briefe des Eusebius an seine Gemeinde, in der er die Ablehnung des οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι (sophistisch) so vertheidigt, dass er sich auf die allgemein anerkannte Präexistenz Christi zurückzieht (Theodoret., h. e. I 12).

Beigaben.

I. Zur Vorstellung von der Präexistenz.

Um der Wichtigkeit der Frage willen sei es gestattet, hier einige in § 6 S. 98 ff. und sonst gegebene Andeutungen auszuführen und die jüdischen und hellenischen Vorstellungen von der Präexistenz schärfer zu scheiden.

Nach alter jüdischer resp. allgemein semitischer Vorstellung hat alles wahrhaft Werthvolle, was auf Erden successive erscheint, im Himmel seine Existenz d. h. es existirt bei Gott, nämlich in Gottes Erkenntniss, und desshalb auch wirklich. Aber es existirt im Voraus bei Gott so, wie es auf Erden erscheint, d. h. mit all' den stofflichen Eigenschaften seines Wesens. Die Erscheinung auf Erden ist lediglich ein Uebergang aus der Verborgenheit in die Oeffentlichkeit (*φανερῶσθαι*). Das betreffende Object nimmt, indem es sinnlich erscheint, Nichts an, was es nicht schon bei Gott gehabt hätte. Die sinnliche Natur ist ihm daher keineswegs inadäquat, auch nicht eine zweite Natur, die zu der ersten hinzukommt, vielmehr offenbart sich das, was bereits vorher im Himmel war, nun auf Erden, ohne dass dabei irgend eine Veränderung — weder eine *assumptio naturae novae* noch eine Verwandlung oder Vermischung — vor sich geht. Die altjüdische Vorstellung von der Präexistenz wurzelt in dem religiösen Gedanken der Allwissenheit und Allmacht Gottes, des Gottes, der von der Geschichte nicht überrascht wird, sondern die Geschichte hervorbringt. Wie die ganze Weltgeschichte und das Geschick jedes Einzelnen auf seinen Tafeln (Büchern) verzeichnet steht, so steht auch jedes Ding immer vor ihm. Der entscheidende Gegensatz ist Gott und die Creatur. Zunächst soll nicht diese geadelt erscheinen, indem sie als von Gott „vorher erkannt“ bezeichnet wird, sondern Gottes Weisheit und Macht soll dadurch in's Licht gesetzt werden. Die Nobilitirung des Creatürlichen durch die beigelegte Präexistenz ist eine secundäre Folge (s. u.).

Nach der hellenischen Vorstellung, die an den Platonismus angeknüpft hat, ist der Präexistenzgedanke von dem Gedanken Gottes unabhängig; er wurzelt in der Vorstellung des Gegensatzes von Geist und Materie, Unendlichem und Endlichem, der sich im Kosmos selbst findet. Für jeden Geist ist im Grunde das Leben im Leibe (im Fleische) ein inadäquater, unpassender Zustand: der Geist ist ewig, das Fleisch vergänglich. Was aber für die gewöhnlichen Geister doch nur unsicher angenommen | werden konnte,

dass sie nämlich eine vorzeitliche Existenz haben, das stand für die höheren und reineren Geister fest. Sie lebten in einer oberen Welt, lange bevor diese Welt geschaffen war, und sie lebten dort als Geister ohne den „befleckten Rock des Fleisches“. Entschliessen sie sich nun aus irgend welchem Grunde, in dieser Welt des Endlichen aufzutreten, so können sie nicht einfach erscheinen; denn sie haben keine „Erscheinung“. Sie müssen vielmehr „Fleisch annehmen“, sei es nun, dass sie es wie eine Hülle um sich werfen, sei es dass sie es wirklich durch Verwandlung oder Vermischung sich zu eigen machen. In allen Fällen — der Speculation erwuchsen hier die aufregendsten Probleme — ist für sie der Leib etwas Inadäquates, das sie sich nur unter gewissen Vorsichtsmassregeln anzueignen vermögen; aber diese Aneignung kann allerdings alle Stufen von einer blossen Scheinaneignung bis zur völligen Ineinsbildung durchlaufen. Für die hellenischen Präexistenzvorstellungen ist mithin charakteristisch, 1) dass durch sie die betreffenden Objecte, denen Präexistenz beigelegt wird, geadelt werden sollen, 2) dass sie keine Beziehungen auf Gott haben, 3) dass die sinnliche Erscheinung für etwas Inadäquates gilt, 4) dass Speculationen über *phantasma*, *assumptio naturae humanae*, *transmutatio*, *mixtura*, *duae naturae* etc. sich nothwendig an sie anschliessen mussten.

Man sieht, diese beiden Vorstellungen sind *toto coelo* verschieden; die eine ist religiösen, die andere kosmologisch-psychologischen Ursprungs; die eine verherrlicht Gott, die andere den creatürlichen Geist.

Allein es besteht zwischen ihnen nicht nur eine gewisse formelle Verwandtschaft, sondern die jüdische Vorstellung besitzt auch eine Gestalt, in der sie der griechischen noch näher zu kommen scheint.

Die irdischen Ereignisse und Objecte gelten nicht nur als vor ihrer Erscheinung von Gott „vorher erkannt“, sondern die Erscheinung gilt häufig als das Abbild der Existenz und der Natur, die sie im Himmel besitzen, und die unverändert dieselbe bleibt, mögen sie nun auf Erden erscheinen oder nicht. Was vor Gott steht, erlebt keinen Wandel. Wie die Geschehisse der Welt in den Büchern stehen und Gott sie dort liest, wobei es für diese seine Kenntnisse gleichgiltig bleibt, wann und wie sie sich auf Erden vollziehen, so stehen die Stiftshütte, ihre Geräthe, der Tempel, Jerusalem u. s. w. vor Gott und bleiben vor ihm im Himmel, auch während und nach ihrer irdischen Erscheinung, bestehen.

Diese Auffassung scheint sogar die älteste gewesen zu sein. Nach dem Vorbilde, welches Moses auf dem Berge geschaut hat, soll er die Stiftshütte und ihre Geräthe bilden (Exod. 25 ⁹ 40 26 ³⁰ 27 s. Num 84). Der Tempel und Jerusalem sind im Himmel und von dem irdischen Tempel und dem irdischen Jerusalem zu unterscheiden; doch fliessen die Vorstellungen von einem *φανερῶς ὄντι*: der im Himmel befindlichen Sache und von einem auf Erden erscheinenden Abbilde derselben in einander über und sind nicht immer scharf getrennt.

Die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt des Urbildes und Abbildes hatte ursprünglich ebensowenig den Zweck, sie zu verherrlichen, wie die Vorstellung von einer Präexistenz, welche ihnen in der Erkenntniss Gottes zukommt. Allein da man die in der Theorie für alles Irdische geltende Betrachtung naturgemäss nur auf werthvolle Objecte wirklich anwandte, |

indem das Gemeine und immer sich Wiederholende zu derartigen Speculationen keinen Anstoss gab, so wurden doch die also betrachteten Dinge geädelt, weil aus der Menge des Gewöhnlichen herausgehoben. Zugleich musste die Vorstellung von einem Urbilde und Abbilde in dem Momente zum Ausgangspunkt für neue Betrachtungen werden, wo in dem jüdischen Volke der Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen eine Bedeutung zu erhalten begann.

Das ist unter dem Einfluss des griechischen Geistes geschehen, vielleicht auch gleichzeitig in Folge einer intellectuellen oder sittlichen Entwicklung, die unabhängig von jenem Geiste stattgefunden hat.

In der jüdischen theologischen Literatur der Makkabäerzeit und der folgenden Decennien stellte sich demgemäss ein höchst bedeutender Fortschritt in den alten Präexistenzvorstellungen ein. Erstlich nämlich werden sie jetzt auf Personen angewandt, was m. W. früher nicht geschehen ist (Individualismus), zweitens erhält die alte Unterscheidung von Abbild und Urbild den Sinn, dass das Abbild das Geringere, Unvollkommenere ist, dass es sich in dem gegenwärtigen Aeon der Vergänglichkeit nicht mit dem Urbilde zu decken vermag und man desshalb auf eine Zeit warten muss, in der das Urbild selbst zur Erscheinung kommen wird (Gegensatz des Sinnlichen, Endlichen und des Geistigen).

Was den ersten Punkt betrifft, so kommen nicht nur solche Stellen in Apokalypsen und anderen Schriften in Betracht, in denen Moses, den Patriarchen u. s. w. Präexistenz beigelegt wird (s. oben S. 98f.), sondern es ist vor Allem an Aussagen wie Ps 139^{15 16} zu erinnern. Der einzelne Fromme schwingt sich zu dem Gedanken auf, dass die Tage seines Lebens in dem Buche Gottes stehen, und dass er selbst vor Gott stand, während er noch unbereit war. Aber, was nicht zu übersehen, nicht etwa nur sein geistiges Theil stand vor Gott — an eine solche Unterscheidung ist nicht im Entferntesten gedacht —, sondern der ganze Mensch, obgleich er קָדוֹשׁ ist.

Den zweiten Punkt anlangend, so ist die Unterscheidung eines himmlischen und irdischen Jerusalems, eines himmlischen und irdischen Tempels u. s. w. aus den Apokalypsen und dem N. T. hinreichend bekannt. Das Wichtige aber ist, dass die irdischen Heiligthümer als die geringwerthigeren Objecte galten, gleichsam als Abschlagszahlungen, bis das ganze Versprechen eingelöst sein würde. Die Entweihungen der Heiligthümer, dann ihre Zerstörungen mussten dieser Vorstellung die mächtigste Verstärkung bringen. Mit der Hoffnung auf das himmlische Jerusalem tröstete man sich über die Entweihung oder den Verlust des irdischen. Aber damit war zugleich ein starker Anstoss gegeben, darüber nachzudenken, ob es nicht im Wesen dieser Zeitlichkeit liege, dass alles Hohe und Werthvolle in ihr nur in kümmerlicher, inadäquater Form erscheinen könne. So war der Uebergang zu griechischen Vorstellungen gewonnen. Die Zeit war erfüllt, in der alte jüdische Religionsvorstellungen von leichter mythologischer Färbung mit den Begriffsdichtungen hellenischer Philosophen verschmelzen konnten.

Das sind aber auch die allgemeinen Bedingungen, unter denen die Anfänge der jüdischen Speculationen über einen persönlichen Messias gestanden haben, nur dass bei den messianischen Vorstellungen innerhalb des Judenthums selbst die Aufnahme specifisch hellenischer Gedanken, soviel ich zu sehen vermag, nicht constatirt werden kann.

Die meisten Juden haben sich, wie Trypho bezeugt (Dial. Justinⁱ 49), den |

Messias als Menschen vorgestellt, ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen: kein Jude hat ihn sich im Grunde anders vorgestellt; denn auch diejenigen, welche Präexistenzvorstellungen an ihn geknüpft und dem Messias einen übernatürlichen Hintergrund gegeben haben, sind niemals zu Speculationen über Fleischesannahme, Menschwerdung, zwei Naturen und dergl. vorgeschritten. Sie übertragen nur die alte und allgemeine jüdische Vorstellung von dem vorirdischen Sein bei Gott in specifischer Weise auf den Messias. Der Messias war vor der Erschaffung der Welt in der Verborgenheit bei Gott und tritt, wenn die Zeit erfüllt ist, in die Erscheinung. Dieses Erscheinen ist weder eine Menschwerdung noch eine Erniedrigung, sondern wie er vor Gott steht, so erscheint er auf Erden, nämlich als ein mächtiger, gerechter und mit allen Gaben ausgerüsteter König. Die Schriften, in denen dieser Gedanke am deutlichsten hervortritt, sind die Apokalypse Henoch (Bilderreden c. 46—49) und die Apokalypse Esra (c. 12—14). Anlass zu dieser Betrachtung, wenn es eines solchen noch bedurft hätte, gaben Stellen wie Daniel 7 13f. und Micha 5 1. Nirgends findet man in jüdischen Schriften eine Auffassung, die über die Linie hinausginge, dass der Messias der im Himmel bei Gott befindliche Mensch ist, der zu seiner Zeit in die Erscheinung treten wird. Nur das wird man sagen dürfen, dass, da dieselbe Vorstellung nicht mit gleicher Sicherheit an alle Personen geheftet wurde, das Denken nun fast mit Nothwendigkeit dazu geführt werden musste, den Messias als den himmlischen Menschen zu bezeichnen. Indessen ist mir keine jüdische Schrift bekannt, die diesen Gedanken, den Paulus (s. u.) aufgenommen hat, deutlich zum Ausdruck brächte.

Jesus Christus hat sich selbst als den Messias bezeichnet, und seine ersten Jünger, die ihn als solchen anerkannten, waren geborene Juden. Die jüdischen Vorstellungen vom Messias gingen somit in die Christengemeinde über. Allein sie empfingen den Anstoss zu bedeutenden Modificationen durch den lebendigen Eindruck der Person Jesu und seines Geschickes. Drei Thatfachen waren hier von entscheidender Bedeutung, 1) dass Jesus in Niedrigkeit erschienen war und sogar den Tod erlitten hatte, 2) dass man ihn durch die Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht wusste und seine Wiederkunft in Herrlichkeit bestimmt erwartete, 3) dass man die Kraft eines neuen Lebens und einer unauflöslichen Verbindung mit Gott, die von ihm ausging, empfand und desshalb auch seine Gemeinde auf das engste mit ihm zusammenschloss.

In einigen alten, von geborenen Juden geschriebenen christlichen Schriften die in dem N. T. stehen, finden sich überhaupt keine Speculationen über die vorzeitliche Existenz Jesu als des Messias, oder sie finden sich in einer Weise ausgeprägt, die lediglich die altjüdische religiöse Vorstellungsart zum Ausdruck bringen und nur darin sich von ihr unterscheiden, dass sie die Erhöhung Jesu nach dem Tode durch die Auferweckung betonen. Eine klassische Stelle ist I Pet 1 18ff.: ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προσγυνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὧν ἅς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὧν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν. Das ist die von keiner kosmologischen oder psychologischen Speculation noch betroffene, die Grenzen einer rein religiösen Betrachtung nicht überschreitende Vorstellung von der Präexistenz Christi, die aus der altlichen Denkweise und dem lebendigen Eindruck der Person Jesu entsprungen ist. Er ist „vor der Erschaffung der Welt (von Gott) vorher erkannt“, nicht als ein leibloses Geistwesen, sondern als ein fehl- und

fleckenloses Lamm, d. h. seine ganze Persönlichkeit mitsammt dem Werke, welches sie ausführen sollte, stand in Gottes ewigem Wissen; er ist „in der Endzeit um unsretwillen geoffenbart worden“, d. h. er ist das nun sichtbar, was er vor Gott schon war (nicht um eine Menschwerdung handelt es sich, sondern um eine revelatio); er ist endlich desshalb erschienen, damit unser Glaube und unsere Hoffnung nun fest auf den lebendigen Gott gerichtet seien, auf den Gott, der ihn von den Todten erweckt und ihm Ehre gegeben hat. In dem Letzteren kommt der specifisch christliche Gedanke, dass der Messias Jesus nach Kreuz und Tod erhöht worden sei, zum Ausdruck; es sind jedoch nicht weitere Schlüsse daraus gezogen.

Aber es war unmöglich, dass man sich mit diesen Aussagen überall begnügte. Das Zeitalter war ein theologisches; die Paradoxie des leidenden Messias, die Gewissheit seiner durch die Auferweckung erfolgten Verherrlichung, die Ueberzeugung von seinem specifischen Verhältniss zu Gott, der Glaube an die reale Verbindung seiner Gemeinde mit ihm schienen durch die einfachen Formeln προεγνωσμένος· φανερωθείς nicht gedeckt. In allen diesen Beziehungen sehen wir schon in den ältesten christlichen Schriften Formulierungen auftauchen, welche die Art seiner Präexistenz, resp. seiner himmlischen Existenz näher bestimmen. Ad I und II: hier ergab sich die Anschauung von einer Erniedrigung und Erhöhung, wie wir sie bei Paulus und nach ihm in zahlreichen Schriften finden; ad III: hier wurde der Begriff „Sohn Gottes“ in den Vordergrund geschoben und aus ihm der Begriff des Ebenbildes Gottes (II Cor 4 4 Coloss 1 15 Hebr 1 2 Philipp 2 6) gewonnen; ad IV: hier wurden Glaubenssätze gebildet wie Rom 8 29: πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Coloss 1 18: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Apoc 1 5), Eph 2 6: συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1 4: ὁ θεὸς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν Χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, 1 22: ὁ θεὸς ἔδωκεν τὸν Χριστὸν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, etc. Diese rein religiöse Betrachtung der Gemeinde, in welcher, was von Christus ausgesagt wird, auch auf seine Gemeinde bezogen wird, hat sich verhältnissmässig lange erhalten. Hermas erklärt, dass die Kirche älter sei als die Welt und dass die Welt um ihretwillen geschaffen sei (s. oben S. 99), und der Verfasser des sog. 2. Clemensbriefes predigt (c. 14): . . . ἔσομεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης . . . οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκκλησία ζωσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θήλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θήλυ ἡ ἐκκλησία. Also, Christus und die Gemeinde gehören zusammen; diese ist ebenso präexistent zu denken wie jener; auch die Kirche ist vor Sonne und Mond geschaffen; denn um ihretwillen ist die Welt geschaffen. Diese Auffassung von der Kirche illustriert eine letzte Gruppe von Aussagen über den präexistenten Christus, deren Ursprung man ohne den Hinweis auf die Kirche leicht missdeuten kann. Sofern er προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου ist, ist er die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc 3 14), der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, etc. Diese Aussagen sind nach der damaligen Vorstellung geradezu gleichbedeutend mit dem einfachen προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου, wie die parallelen Aussagen über die Kirche beweisen. Ja selbst der weitere Fortschritt der Gedanken, dass durch ihn die Welt geschaffen sei (Cor., Coloss., Ephes., Hebr.), braucht noch nicht nothwendig eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu sein; denn der Anfang der Dinge (ἀρχή) und der Zweck derselben sind auch die eigentliche Kraft ihres Werdens | (Princip, ἀρχή). Hermas

nennt die Kirche ja lediglich deshalb älter als die Welt, weil „um ihretwillen die Welt geschaffen sei“.

Alle diese weiteren Aussagen, welche bisher angeführt sind, brauchen, so lange sie vereinzelt auftreten und nicht zu weiteren Speculationen benutzt werden, die ursprüngliche Auffassung in keinem Sinn zu verändern. Sie können als die Ausführungen der ursprünglichen, auf Jesus Christus angewandten Vorstellung: *προεργωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς κτλ.*, gelten und modificiren im letzten Grunde diese religiöse Betrachtung nicht. Vor allem enthalten sie noch keine sichere Ueberleitung zu der griechischen Ansicht, die die Persönlichkeit in einen himmlischen und einen irdischen Theil spaltet: es ist immer noch der ganze Christus, von dem alle Aussagen gelten. Aber allerdings stellt sich in ihnen bereits das kräftige Bedürfniss dar, sich eine Vorstellung von dem göttlichen Wesen des erschienenen Christus zu machen. Er war nicht eine transitorische Erscheinung gewesen, sondern, in den Himmel aufgestiegen, lebt er noch jetzt. Diese seine Postexistenz gab den Vorstellungen von seiner Präexistenz einen Halt und eine concrete Färbung, die die früheren jüdischen Vorstellungen entbehrten.

Den Uebergang zu einer neuen Auffassung findet man bei Paulus. Aber es ist wichtig, zuerst die Verwandtschaft seiner Christologie mit den bisher betrachteten Anschauungen festzustellen. In deutlichsten Gedankenreihen des Apostels hängt Alles, was er von Christus zu sagen hat, von (dem Tode und) der Auferstehung ab. Es bedarf dafür keiner Nachweise, s. vor Allem Rom 1 4f.: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιάσωνος ἐκ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Was Christus geworden ist und was er uns jetzt ist, ist er durch den Kreuzestod und die Auferstehung geworden. Die Sünde hat er verdammt in dem Fleische und war gehorsam bis zum Tode. Darum nimmt er jetzt an der *δόξα* Gottes Theil. Auch die Ausführung in I Cor 15 45f. (*ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*) kann in ihrer Grundlage noch so verstanden werden, dass sie mit der alten Auffassung vom Messias als dem *κατ' ἐξοχὴν* himmlischen Menschen, der bei Gott verborgen gewesen ist, stimmt.

Allein unverkennbar ist diese Auffassung, wie schon die Formulirung der eben angeführten Stelle zeigt, für Paulus der Ausgangspunkt einer Speculation geworden, in der sie selbst völlig umgeschmolzen worden ist. Entscheidend für die Umwandlung ist die Lehre von „Geist“ und „Fleisch“ des Apostels gewesen und die ihr entsprechende Ueberzeugung, dass der Christus, der nicht „nach dem Fleische“ zu erkennen ist, Geist ist, nämlich das mächtige Geistwesen (*πνεῦμα ζωοποιῶν*), welches die Sünde im Fleisch verdammt und es damit den Menschen ermöglicht hat, nicht nach dem Fleische zu wandeln, sondern nach dem Geist.

Nach der einen Betrachtungsweise des Apostels ist Christus nach Vollendung seines Werkes durch die Auferstehung zum *πνεῦμα ζωοποιῶν* geworden; aber da er immer vor Gott als der himmlische Mensch gestanden hat, so ist Paulus auch zu der anderen Betrachtung übergegangen, dass Christus stets „Geist“ gewesen ist, dass er von Gott herabgesandt worden ist, dass das Fleisch mithin etwas ihm Inadäquates, ja Feindliches war, dass er es aber angenommen hat, um die in dem Fleische wohnende Sünde auszutilgen,

dass er sich also erniedrigt hat, indem er erschien, und dass diese Erniedrigung seine That gewesen ist.

Diese Betrachtung liegt in II Cor 8: 'Ἰησοῦς Χριστὸς δι' ὧν ἡμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, in Rom 8: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί und in Philipp 2 ef.: Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων . . . ἑαυτὸν ἐκένωσεν μόρφην δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ. vor. Eine wirkliche Erhöhung Christi hat Paulus dort wie hier vorausgesetzt — Christus erhält nach der Auferstehung mehr, als er je besessen hat (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα); in dieser Anschauung bewahrt sich Paulus ein geschichtliches Verständniss Christi auch bei der Auffassung des πνεῦμα-Χριστός —; aber während es nach vielen Stellen so scheint, als begänne das Werk Christi mit Leiden und Tod, zeigt Paulus in den angeführten Versen, dass er schon die Erscheinung Christi auf Erden als seine sittliche That fasst, als eine von Gott und von Christus selbst gewollte Erniedrigung, die ihren Höhepunkt in dem Kreuzestode findet: Christus, das göttliche Geistwesen, wird vom Vater vom Himmel auf die Erde gesandt, und es nimmt freiwillig im Gehorsam diese Sendung auf sich; es erscheint in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, stirbt den Kreuzestod und steigt dann, vom Vater erweckt, wieder in den Himmel auf, um fortan als der κύριος ζώντων und νεκρῶν wirksam zu sein und für die Seinen Princip eines neuen Lebens im Geiste zu werden.

Man mag über die Zulässigkeit und das Recht dieser Anschauung denken, wie man will, man mag ihren Ursprung woher auch immer ableiten, man mag endlich die Unterschiede von den gleichzeitigen hellenischen Vorstellungen noch so stark betonen — gewiss ist, dass sie sich mit diesen hellenischen Vorstellungen auf's stärkste berührt; denn die Unterscheidung von Geist und Fleisch ist hier in den Präexistenzgedanken eingeführt, und diese Combination findet sich in den jüdischen messianischen Vorstellungen nicht.

Paulus ist u. W. der Erste gewesen, der die Präexistenzvorstellung einerseits beschränkt hat, indem er sie allein auf den geistigen Theil Jesu Christi bezog, andererseits aber erst lebendig gemacht hat, indem er den präexistenten Christus (Geist) zu einem handelnden Wesen machte, das schon in seiner Präexistenz mit Selbständigkeit neben Gott steht.

Paulus ist der Erste gewesen, welcher die σὰρξ Christi als „assumpta“ bezeichnet und in ihrer Annahme an sich eine Erniedrigung erkannt hat. Für ihn war die Erscheinung Christi kein blosses φανεροῦσθαι, sondern ein κενοῦσθαι, ταπεινοῦσθαι und πτωχεῖν.

Diese Spitzen der paulinischen Christologie mussten den Griechen verständlich sein, und sie haben, indem sie diese erfassten, alles Uebrige an der paulinischen Christologie bei Seite gestellt. Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν, sagt II Clemens (95), und das ist auch die Christologie von I Clemens, Barnabas und vielen anderen Griechen. Aus dem Bestande judenchristlicher Speculationen nahmen sie nur noch die eine hinzu, die oben bereits erwähnt worden ist: der Messias als προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου ist eben desshalb auch ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, d. h. Anfang, Zweck und Princip der Schöpfung. Dieser Gedanke wurde von den kosmologisch interessirten Griechen als ein Fundamentalsatz ergriffen. Die vollständige griechische Christologie lautet nun

so: Χριστός, | ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα καὶ πάσης κτίσεως ἀρχή, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν. Das ist das theologisch-philosophische Grundbekenntniss, welches der gesamten trinitarischen und christologischen Speculation der Kirche der folgenden Jahrhunderte zu Grunde liegt, also die Wurzel der orthodoxen Dogmatik; denn die Auffassung von Christus als der ἀρχὴ πάσης κτίσεως leitete mit einer gewissen Nothwendigkeit über zu der Auffassung von Christus als dem Logos. Galt doch der Logos den Gebildeten längst als Anfang und Princip der Schöpfung¹. |

¹ Diese Andeutungen werden gezeigt haben, dass die Betrachtung des Paulus eine Mittelstellung einnimmt zwischen den jüdischen und den hellenischen Präexistenzvorstellungen. Wir haben aber in dem Kanon noch eine Schriftengruppe, die ebenfalls hier eine Mittelstellung bezeichnet: die johanneischen Schriften. Besäßen wir nur den johanneischen Prolog mit seinem „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“, dem „πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο“ und dem „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, so würde man freilich einfach von Hellenismus zu reden haben. Aber bekanntlich enthält das Evangelium selbst sehr vieles, was einen Griechen befremden musste und der philosophischen Logosvorstellung — auch unter dem an sich schon ihr fremden Gedanken: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — widerspricht. Man denke sich nur einen Satz wie den (6 44): οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με, ἂν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν, oder 5 17 21 auf philonischen Boden versetzt und überschlage die Revolution, die er dort anrichten würde! Gewiss enthält der Prolog zum Theil die Themata, welche die folgende Darstellung ausführt, aber in einer solchen Fassung, dass man den Gedanken nicht zu unterdrücken vermag, der Schriftsteller habe in dem Prolog in ihrer Denkweise die griechischen Leser auf das Paradoxe vorbereiten wollen, was er ihnen mitzuthemen hatte. Uns erscheint heute unter den geänderten Bedingungen der Denkweise der Prolog als das Geheimnisvolle und die darauf folgende Erzählung als das relativ Zugänglichere. Aber für die ursprünglichen Leser, wenn sie gebildete Griechen waren, musste der Prolog das Verständlichere sein. Wie man heutzutage der Darstellung der Dogmatik einen Abschnitt über das Wesen der christlichen Religion voranzuschicken pflegt, um die Leser vorzubereiten und einzuführen, so scheint auch der johanneische Prolog eine solche Einführung zu beabsichtigen. Er knüpft an Begriffe an, die den Griechen geläufig waren, ja er knüpft fester an sie an, als die folgende Darstellung das rechtfertigt; denn diese ist keineswegs von dem Gedanken des fleischgewordenen Logos beherrscht. Mag man diese Idee auch hin und her im Evangelium anklingen hören (ich gestehe, sie nicht zu hören) — in der Hauptsache waltet die Vorstellung von Christus, dem Sohne Gottes vor, der in Gehorsam das ausführt, was ihm der Vater gezeigt und gegeben hat. Die Werke, die er thut, sind ihm angewiesen, und er thut sie in der Kraft des Vaters. Die Abschiedsreden vollends und das hochpriesterliche Gebet zeigen nichts Hellenisches, überhaupt keine kosmologische Speculation, sondern das innere Leben eines Mannes, der sich mit Gott so Eins weiss, wie Niemand vor ihm, und der die Hinzuführung der Menschen zu Gott als die ihm gesetzte und von ihm vollbrachte Aufgabe empfindet. In diesem Bewusstsein spricht er von der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war (17 4f.: ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ

Mit dieser Ueberleitung sind die Aussagen über Christus dem jüdisch-alttestamentlichen, aber auch dem religiösen Boden (im strengen Sinn des Worts) entrückt und auf den hellenischen Boden verpflanzt. Christus ist auch als prä-existenter eine selbständige Grösse neben Gott; die Präexistenz bezieht sich nicht auf seine g e s a m m t e Erscheinung, sondern nur auf einen T h e i l seines Wesens; sie dient nicht in erster Linie dazu, die Weisheit und Macht des Gottes zu verherrlichen, der die Geschichte leitet, sondern sie verherrlicht Christus und bedroht damit die Monarchie Gottes¹. Die Erscheinung Christi ist nun eine „Fleischesannahme“, und mit einem Schlage tauchten sofort die verworrenen Fragen über die Verbindung des himmlischen Geistwesens mit dem Fleische auf und wurden zunächst durch die Theorien eines naiven Dokerismus entschieden. Das „Fleisch“, d. h. die von Gott geschaffene Menschennatur, aber erscheint entwerthet, indem sie als etwas gilt, was für Christus unpassend war und ihm, als dem Geiste, fremd ist. So wurde die christliche Religion hineingezogen in die raffinierte Askese einer untergehenden Cultur und ihrer in der Schlichtheit so ernstesten Moral ein fremder Unterbau gegeben². Aber was das Bedenklichste war — indem das Prädicat „Logos“ für das höchste galt, welches Christus gegeben werden konnte, dieses aber zunächst und für lange sich mit dem Begriff d e r i m K o s m o s w a l t e n d e n V e r n u n f t deckte, wurde das Heilige und Göttliche — die Macht eines neuen Lebens, die man in Christus anschauen und ergreifen sollte — in eine kosmische Potenz umgesetzt und damit säcularisirt.

τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοί); damit sind Verse wie 3 13: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und 3 31: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, zu vergleichen (s. auch 1 30 6 33 38 41 f. 50 f. 58 62 8 14 58 17 24). Aber so stark an diesen Stellen die Präexistenz ausgesprochen ist, so wenig ist irgendwo im Evangelium — vom Prolog abgesehen — eine Scheidung von πνεῦμα (λόγος) und σὰρξ in Christus vorausgesetzt. Es ist immer die g a n z e Persönlichkeit, von der alles Erhabene gilt. Derselbe, der „nichts von sich selber thun kann“, ist auch der, der einst herrlich war und verherrlicht werden wird. Diese Vorstellung aber lässt sich noch immer auf das προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου zurückführen, wenn sie auch dem von Gott Vorhererkannten eine eigenthümliche δόξα bei Gott verleiht, und in manchen Wendungen tritt noch die älteste Auffassung zu Tage z. B. 1 31: καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἡλθόν, 5 18: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἂν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιῶντα. 5 36 8 38: ἃ ἐγὼ εἶώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ, 8 40: τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ, 12 49 15 15: πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν.

¹ Das ist freilich im 4. Ev. durch den Gedanken der vollkommenen Liebesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater ausgeglichen, und die Präexistenz des Sohnes und seine Herabkunft schlägt hier auch zur Verherrlichung Gottes aus. In dem Satze: „Also hat Gott die Welt geliebt u. s. w.“ ist das, was Paulus Philipp. 2 schildert, zugleich zu einer Gottesthat, ja zu d e r Gottesthat geworden. „Gott ist die Liebe“ — dieser Satz schliesst alle einzelnen Speculationen wieder zusammen und hebt sie in eine neue höchste Sphäre.

² Wäre es der Speculation möglich gewesen, sich auf der Höhe des 4. Ev.'s zu halten, so wäre das alles nicht eingetreten; aber wo waren Theologen, die das vermochten?

Wie sich von diesen Prämissen aus die kirchliche Lehre zur Trinitäts- und Zweinaturenlehre entwickelt hat, habe ich in diesem Werke ausführlich darzustellen versucht. Ich habe auch gezeigt, dass der ungenügende Ansatz der kirchlichen Lehre, wie er namentlich in der aus der Kosmologie stammenden Logoslehre hervortritt, heilsame Correcturen erfahren hat — durch die Monarchianer, durch A t h a n a s i u s, durch den Einfluss biblischer Stellen, die in eine andere Richtung wiesen: die Logoslehre ist schliesslich so gefasst worden, dass der Begriff fast alles kosmischen Inhaltes beraubt wurde. Auch der hellenische Gegensatz von „Geist“ und „Fleisch“ hat sich nicht voll im Christenthum auswirken können, weil der Glaube an die leibliche Auferstehung Christi und an die Hinaufnahme des Fleisches in den Himmel dem principiellen Dualismus eine Barriere zog, die Paulus noch nicht gekannt, aber auch noch nicht nöthig gehabt hat: die Ueberzeugung von der Auferstehung des Fleisches ist der harte Fels geworden, an dem die energischen Versuche, die christliche Religion vollends in den Hellenismus hinabzuziehen, gescheitert sind. — |

Die Entwicklungsgeschichte der Präexistenzvorstellungen ist zugleich die Kritik derselben, so dass man den Recurs auf unsere heutige Erkenntnisstheorie, die dergleichen Speculationen nicht mehr zulässt, entbehren kann. Erst durch den Hellenismus ist die Problemstellung hervorgebracht, die Bedeutung Christi durch eine Speculation über seine Naturen festzustellen und an diese die concreten Züge des geschichtlichen Christus zu heften. Aber selbst die NTlichen Schriftsteller, die hier von dem Hellenismus irgendwie beeinflusst erscheinen, haben nicht eigentlich über die Naturen speculirt, sondern — das Geistwesen Christus vorausgesetzt — die religiöse Bedeutung Christi an der Gesinnung desselben festgestellt: Paulus an der sittlichen That der Erniedrigung und des Gehorsams bis zum Tode, Johannes an der vollkommenen Abhängigkeit Christi von Gott und daher ebenfalls an dem Gehorsam, sowie an der einen Liebe des Vaters und Sohnes. Es giebt nur eine „Präexistenzvorstellung“, die keine empirische Betrachtung der Geschichte und keine Vernunft zu entwurzeln vermag; sie ist mit der ursprünglichsten alttestamentlichen und urchristlichen identisch und liegt in dem religiösen Gedanken, dass Gott der Herr die Geschichte leitet. In ihrer Anwendung auf Jesus Christus lautet sie so, wie wir I Pt 1²⁰ lesen: *προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ δι' ὡμᾶς τοῦς δι' αὐτοῦ πιστοῦς εἰς θεὸν τὸν ἐξείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὡμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.*

II. Die Entstehung des Dogmas und die Liturgie.

Es ist vielleicht aufgefallen, dass in den Ausführungen über die Entstehung des Dogmas ein so spärlicher Gebrauch von der Liturgie gemacht worden ist. Entspricht es doch den modernsten Vorstellungen von Religionsgeschichte und von der Entstehung der Theologie, dass sich beide am Ritual entwickelt haben. Ohne diese Vorstellungen kritisiren zu wollen, meine ich behaupten zu dürfen, dass das Christenthum auch hier eine Ausnahme bildet. Es hat eine geraume Zeit hindurch überhaupt kein Ritual besessen, und als sich ein solches ausgebildete oder ausgebildet hatte, dauerte es noch sehr lange, bis das Ritual eine Quelle der dogmatischen Betrachtung wurde.

Der christliche Gottesdienst hat sich aus dem synagogalen entwickelt, während von einem Einfluss des jüdischen Tempeldienstes jede Spur fehlt (Duchesne, *Orig. du culte chrétien* p. 45 ff.). Seine ältesten Stücke sind demgemäss Gebet, Schriftverlesung, Schriftanwendung und Gesänge. Zu diesen kommen als specifisch christliche Elemente die Feier des Abendmahls und die Kundgebungen der Spiritualen. Letztere hörten indess im Laufe des 2. Jahrh., z. Th. schon in der ersten Hälfte, auf. Die Stücke, in denen sich ein Ritual ausbildete, waren die Gebete, die Abendmahlsfeier und die Gesänge. Für die Gebete hat bereits die Didache feste Formulierungen vorgeschrieben. Das Ritual des Abendmahls war in den Grundzügen durch die Erinnerung an seine Einsetzung bestimmt. Am freiesten blieb das Gebiet der Gesänge; doch hat sich auch hier schon frühe, d. h. gewiss schon beim Uebergang des 1. zum 2. Jahrh., ein fester Bestandtheil und ein flüssiger geschieden; denn responsorische Gesänge, wie sie schon der Pliniusbrief und noch früher die Apokalypse bezeugen, verlangen eine bestimmte Anweisung. Aber das Ganze, mochte es im Laufe des 2. Jahrh. auch schon fest fixirt sein, trug doch noch den Stempel der Geistigkeit und Freiheit. Es war wirklich ein Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, und es wurde z. B. von den Apologeten so und nur so empfunden. Erst seit dem Ausgang des 2. Jahrh. beginnt der Ritualismus in der Kirche wirksam zu werden, den die „Gnostiker“ längst schon gepflegt hatten und der sich bei einigen älteren Vätern, z. B. bei Ignatius, schon früher angekündigt hat.

Innerhalb der Reste von liturgischen Stücken, die uns aus den drei ersten Jahrh. erhalten sind, lassen sich zwei Schichten unterscheiden. Aus der ältesten Schicht besitzen wir nur — von den responsorischen Gesängen der Apokalypse abgesehen, die schwerlich feste liturgische Stücke darstellen — das von Jesus selbst stammende und als ein liturgisches Stück verwerthete Vater-Unser und die Abendmahlsgebete der Didache. Diese Gebete zeigen einen anderen Stil als alle liturgischen Formeln der späteren Zeit: das Gebet richtet sich ausschliesslich an Gott; es dankt für Erkenntniss und Leben; es erwähnt Jesus, den *παῖς Θεοῦ*, als den Vermittler; die Fürbitte richtet sich ausschliesslich auf die Kirche; die Bitte ist die Bitte um die Sammlung der Kirche, das beschleunigte Kommen des Reichs und den Untergang der Welt. Des Todes und der Auferstehung Christi wird direct nicht gedacht. Diese Gebete sind das besondere Eigenthum der christlichen Gemeinde. Dass sie dogmengeschichtlich von Bedeutung geworden sind, lässt sich aber nicht sagen. Die Gedanken, die sie enthalten, sind in der specifischen Form untergegangen; sofern sie in allgemeinerer Form Dauer erhalten haben, sind sie nicht durch diese Gebete in Kraft geblieben.

Die zweite Schicht liturgischer Stücke reicht zurück bis zu dem grossen Gebet, in das der I Clemensbrief ausmündet; denn dieses Gebet, wenn es auch in einigen Wendungen an die ältere Schicht erinnert (*διὰ τοῦ ἡγαπημένου πατρὸς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ*), trägt doch schon in vieler Hinsicht die Züge der späteren Liturgie, wie z. B. eine Vergleichung der liturgischen Gebete in den apostolischen Constitutionen lehrt (s. Lightfoot's und meine Ausgabe). Zugleich aber erweist dieses Stück den Ursprung der liturgischen Gebete und damit auch der Liturgie aus den synagogalen Gebeten; denn die Verwandtschaft ist frappant. Es liegt hier ein ähnliches Verhältniss vor, wie jenes ist, welches zwischen den jüdischen „beiden Wegen“ und der christlichen Katechumenenunterweisung besteht. Ist diese Beobachtung richtig, so erklärt sich die discrete Weise, in

der in den ältesten Liturgieen — nicht zu ihrem Nachtheil — historischer und dogmatischer Stoff verwerthet worden ist, sehr wohl. Wie in den synagogalen Gebeten, so wird auch in den christlichen Gott nicht allerlei vorgetragen und vor ihm entwickelt, sondern die Gebete dienen der Feier, d. h. der Anbetung, der Bitte und Fürbitte. *Σὸ εἰ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαὸς σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.* In diesem Bekenntniss, einer kraftvollen christlichen Umgestaltung des synagogalen, fasst sich die ganze liturgische Feier zusammen. Soviel wir nach den spärlichen Resten der vornicänischen Liturgie annehmen und muthmassen können, hat sie sich in diesem Charakter nicht wesentlich verändert. Specifisch-dogmatisches, theologisch Reflectirtes ist nicht aufgenommen worden. Die Zahl der Sacramentalien, schon im 2. Jahrh. nicht gering (woher entstanden?), ist im 3. noch vermehrt worden; aber das Wort, das sie begleitete, war, soviel wir es kennen, reine Anbetung, Dank, Bitte und Fürbitte. Die Beziehungen, die man in der Liturgie ausdrückte, wurden umfassender, reicher, detaillirter; aber der Grundcharakter veränderte sich nicht. Die Geschichte des Dogmas der drei ersten Jahrhunderte spiegelt sich nicht in der Liturgie.

III. Der Neuplatonismus.

Die geschichtliche Bedeutung und Stellung des Neuplatonismus.

Die politische Geschichte der alten Welt endet in dem diocletianisch-constantinischen Weltstaat, der nicht nur römisches und griechisches, sondern auch orientalisches Gepräge trägt — die Geschichte der antiken Philosophie endet in der Universalphilosophie des Neuplatonismus, der die Elemente der meisten früheren Systeme in sich aufgenommen und den Ertrag der Religions- und Culturgeschichte des Orients und Occidents verarbeitet hat. Wie aber der römisch-byzantinische Weltstaat ein Product der letzten Kraftanstrengung und der Erschöpfung der alten Welt zugleich ist, so ist auch der Neuplatonismus einerseits die Vollendung der alten Philosophie, andererseits die Aufhebung derselben. Niemals vorher ist in der Weltbetrachtung der Griechen und Römer die Ueberzeugung von der Würde und Erhabenheit des Menschen über die Natur zu einem so sicheren Ausdruck gelangt, wie in dem Neuplatonismus, und niemals vorher sind in der Geschichte der Civilisation von ihren höchsten Trägern, bei allem Fortschritt in der inneren Beobachtung, die wirkliche Wissenschaft und das reine Erkennen in ihrer souveränen Bedeutung so unterschätzt worden, wie von den jüngeren Neuplatonikern. Urtheilt man vom Standpunkt der reinen Wissenschaft, der empirischen Welterkenntniss, so bedeutet bereits die platonische und aristotelische Philosophie einen verhängnissvollen Wendepunkt, die nacharistotelische einen Rückschritt und der Neuplatonismus den vollen Abfall; urtheilt man aber vom Standpunkt der Religion und Moral, so wird man nicht verkennen können, dass die ethische Stimmung, welche der Neuplatonismus zu erzeugen und zu befestigen suchte, die höchste und reinste gewesen ist, welche die Cultur der alten Welt hervorgebracht hat. Dass dies auf Kosten der Wissenschaft geschehen ist, war unvermeidlich; denn auf dem Boden der polytheistischen Naturreligionen muss immer entweder die Naturerkenntniss die Religion oder diese jene knechten und schliesslich aufheben.

Die Religion und Ethik haben sich aber als die stärkeren Mächte erwiesen. Die Philosophie, in die Mitte gestellt zwischen diese und das Naturerkennen, folgt schliesslich nach Schwankungen der stärkeren Macht. Da in dem Bereiche der Naturreligionen das Ethische selbst unbedenklich als eine höhere Art „Natur“ aufgefasst wird, so ist der Conflict mit der empirischen Welterkenntniss unvermeidlich. Die höhere „Physik“ — denn das ist hier die religiöse Ethik — muss die niedere verdrängen, um nicht selbst verdrängt zu werden. Die Philosophie als Wissenschaft muss sich selbst aufheben, damit der Anspruch des Menschen auf einen übernatürlichen Werth seiner Person und seines Lebens legitimirt werden kann.

Es ist ein Beweis für die Kräftigkeit der sittlichen Anlagen in der Menschheit, dass die einzige Culturepoche, die wir in ihren Anfängen, ihrem Verlaufe und ihrem Abschlusse zu überschauen vermögen, nicht mit dem Materialismus, sondern mit dem entschlossensten Idealismus geendet hat. Dieser Idealismus bezeichnet freilich auch in seiner Weise einen Bankerott; denn die Verachtung der Vernunft und Wissenschaft — sie wird aber verachtet, wo man sie an die zweite Stelle rückt — leitet schliesslich zur Barbarei über, weil sie den rohesten Aberglauben zur Folge hat und gegen keinen Betrug mehr geschützt ist. Nach der Blüthezeit des Neuplatonismus ist auch wirklich die Barbarei hereingebrochen. Zwar die Philosophen selbst lebten noch von dem Wissen, welches sie überbieten zu können meinten; aber die Massen waren für den Aberglauben erzogen, und die christliche Kirche, die das Erbe des Neuplatonismus antrat, hat mit jenem rechnen und ihm entgegenkommen müssen. Ein freundliches Geschick hat in dem Moment, wo sich der Bankerott der alten Cultur, ihr Rückgang zur Barbarei, hätte offenbaren müssen, barbarische Völker auf den Schauplatz der Geschichte gestellt, für welche das Werk eines Jahrtausends noch nicht existirte. So ist die Thatsache verhüllt, die doch dem tiefer blickenden Auge nicht entgeht, dass die innere Geschichte der alten Welt selbst in die Barbarei hat umschlagen müssen, weil sie mit dem Verzicht auf diese Welt endete. Man will sie weder geniessen noch beherrschen noch so erkennen, wie sie ist. Eine neue Welt ist entdeckt, für die man Alles dahingibt; man ist bereit, das Opfer der Einsicht und des Verstandes zu bringen, um jene Welt sicher zu besitzen, und im Lichte, welches aus dem Jenseits strahlt, wird das, was im Diesseits absurd erscheint, zur Weisheit und die Weisheit zur Thorheit.

Das ist der Neuplatonismus. Die vorsokratischen Philosophen, von den Sokratikern für kindlich erklärt, hatten sich von der „Theologie“, d. h. der Mythologie der Dichter, befreit, schufen aus den Naturbeobachtungen eine Philosophie und kümmerten sich nicht um die Ethik und die Religion. In den Systemen Plato's und Aristoteles' sollten die Physik und die Ethik, freilich bereits unter dem Supremat der letzteren, zu ihrem Rechte gelangen; die „Theologie“ (die Volksreligionen) ist noch immer bei Seite geschoben. Die nacharistotelischen Philosophen aller Richtungen begannen bereits damit, sich aus der objectiven Welt zurückzuziehen. Zwar geht der Stoicismus scheinbar wieder hinter Plato und Aristoteles auf den Materialismus zurück; allein der ethische Dualismus der Stoa, der die Stimmung ihrer Philosophen beherrschte, ertrug auf die Dauer die materialistische Physik nicht mehr; er suchte und fand Hülfe bei dem metaphysischen Dualismus der Platoniker und wandte sich zugleich mit dem Mittel des Allegorismus der Volksreligion zu, begründete also in neuem Sinne eine

Theologie. Aber man brachte es nicht zu dauernden philosophischen Schöpfungen. Aus dem einseitig entwickelten Platonismus ergab sich der Skepticismus in seinen verschiedenen Formen, der das Vertrauen auf das empirische Erkennen aufzuheben suchte. Der Neuplatonismus, der zuletzt gekommen ist, hat von allen Schulen gelernt. Erstlich gehört er in die Reihe der nacharistotelischen Systeme, ja er ist als Subjectivitätsphilosophie die consequente Vollendung derselben. Zweitens ruht er auf dem Skepticismus; denn er hat sowohl die Zuversicht auf als das reine Interesse an der empirischen Erkenntniss, wenn auch nicht gleich anfangs, preisgegeben. Drittens darf er sich mit dem Namen Plato's schmücken; denn in der Metaphysik ist er mit Bewusstsein auf ihn zurückgegangen und hat die Metaphysik der Stoa ausdrücklich bekämpft. Dennoch hat er gerade an diesem Punkte auch von den Stoikern etwas gelernt; denn die neuplatonische Auffassung vom Wirken der Gottheit auf die Welt und vom Wesen und Ursprung der Materie lässt sich nur durch den Hinweis auf den dynamischen Pantheismus der Stoa erklären. Im Uebrigen ist er, namentlich in der Psychologie, der Stoa durchaus entgegengesetzt, aber überlegen. Viertens hat auch das Studium des Aristoteles auf den Neuplatonismus eingewirkt. Das zeigt sich nicht nur in der philosophischen Methode der Neuplatoniker, sondern auch — wenngleich in untergeordneter Weise — in der Metaphysik. Fünftens ist die stoische Ethik von dem Neuplatonismus adoptirt worden; aber sie hat es sich gefallen lassen müssen, durch eine noch höhere Betrachtung der Zustände des Geistes überboten zu werden. Sechstens endlich scheint auch das Christenthum, welches der Neuplatonismus in jeder Gestalt bekämpft hat (namentlich auch in der der gnostischen Religionsphilosophie), nicht ganz ohne Einfluss geblieben zu sein. Genauer ist darüber noch nicht bekannt und wird sich erst nach einer gründlichen Untersuchung der Polemik des Plotin gegen die Gnostiker feststellen lassen.

So ist — mit Ausnahme des Epikureismus, der dem Neuplatonismus als der gefürchtete Todfeind gegolten hat — jedes bedeutende frühere System in der neuen Philosophie verwendet worden. Aber man darf deshalb den Neuplatonismus doch nicht ein eklektisches System in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nennen. Denn er hat erstens ein durchschlagendes, Alles beherrschendes Interesse gehabt — das religiöse, und er hat zweitens ein neues oberstes Princip in die Philosophie eingeführt — das Ueobervernünftige oder das Ueberwesentliche. Man darf dieses Princip nicht mit der „Idee“ Plato's oder mit der „Form“ des Aristoteles identificiren. Denn, wie Zeller mit Recht sagt, „bei Plato und Aristoteles ist die Unterscheidung des Sinnlichen und Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens; nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzen; aber von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus dagegen ist es eben dieses Ueobervernünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt; die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung; die intelligibeln Formen sind nicht das höchste und letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht bloss den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesammte

Wirklichkeit zur Voraussetzung. Das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Menschen als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt wird.* Der Neuplatonismus hat erkannt, dass die religiöse Ethik weder auf der sinnlichen Wahrnehmung noch auf der denkenden Erkenntniss aufbaut oder durch sie gerechtfertigt werden kann; er hat darum mit der intellectualistischen Ethik ebenso gebrochen, wie mit der Utilitätsmoral. Aber eben deswegen hat er, da er Wahrnehmung und Verstand in Bezug auf die Ermittlung der höchsten Wahrheiten gleichsam abgedankt hatte, nach einer neuen Welt und nach einer neuen Function im menschlichen Geiste suchen müssen, um die Existenz dessen zu constatiren, was er ersehnte, und das zu erfassen und zu beschreiben, dessen Existenz er constatirt hatte. Aber aus seiner psychologischen Ausstattung kann der Mensch nicht heraustreten. Ein eherner Ring umschliesst sie. Wer sein Denken nicht durch die Erfahrung bestimmen lässt, der verfällt der Herrschaft der Phantasie, d. h. das Denken, das doch nicht aufhört, wird ein mythologisches; an die Stelle der Vernunft tritt der Aberglaube, dumpfes Anstaunen eines Unfasslichen gilt als das höchste Ziel der Anspannung des Geistes, und künstlich herbeigeführte Traumzustände der Seele werden jeder bewussten Thätigkeit des Geistes übergeordnet¹. Damit aber nicht jeder Einfall sich behauptet, wird das stufenmässige Durchschreiten aller Wissensgebiete nach allen Erkenntnismethoden als Vorbedingung verlangt — die Neuplatoniker haben es sich also nicht leicht gemacht — und ein neues mächtiges Princip aufgestellt, welches die Phantasie zügeln soll — nämlich die Autorität einer sicheren Ueberlieferung. Diese Autorität muss übermenschlich sein; denn sonst könnte sie nicht in Betracht kommen; sie muss also göttlich sein. Auf göttlichen Aufschlüssen, d. h. auf Offenbarungen, muss sowohl das höchste, übervernünftige Erkenntnissgebiet als die Erkenntnissmöglichkeit selbst beruhen. Mit einem Worte: die Philosophie, welche der Neuplatonismus vertritt, deren letztes Interesse das Religiöse und deren höchstes Object das Uebernünftige ist, muss Offenbarungsphilosophie sein. Bei Plotin selbst und seinen directen Schülern tritt dies noch nicht deutlich hervor. Sie zeigen noch Vertrauen zu den objectiv gegebenen Voraussetzungen ihrer Philosophie und haben namentlich in der Psychologie Grosses geleistet und ein Neues geschaffen. Aber dies Vertrauen schwindet bei den Späteren. Porphyrius hat, bevor er Plotin's Schüler wurde, eine Schrift *περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* geschrieben; als Philosoph bedurfte er dann der „λόγια“ nicht. Aber die Späteren suchen für ihre Philosophie nach Offenbarungen der Gottheit. Sie finden sie in den religiösen Ueberlieferungen und Culten aller Völker. Von der Stoa hat der Neuplatonismus es gelernt, sich über die politischen Grenzen der Nationen und Staaten hinwegzusetzen und das hellenische Bewusstsein zu einem allgemein menschlichen zu erweitern. Ueberall in der Geschichte der Völker hat Gottes Hauch geweht, und überall sind die Spuren der göttlichen Offenbarungen zu finden. Je älter eine religiöse Ueberlieferung oder ein Cultus ist, um so ehrwürdiger, um so reicher an Gottesgedanken ist er. Darum sind die alten orientalischen Religionen dem Neuplatoniker von besonderem Werthe. Die Methode der alle-

¹ Wie diese Auffassung und Methode sich aus der Last der Vergangenheit, unter welcher der Neuplatonismus gestanden, erklärt, darüber s. das oben S. 597 Anm. 3 Bemerkte.

gorischen Mythendeutung, wie sie besonders die Stoa befolgt hatte, hat auch der Neuplatonismus acceptirt. Aber die geistig erklärten Mythen haben für ihn einen ganz anderen Werth, wie für die stoischen Philosophen. Diese fanden sich durch die allegorische Erklärung mit den Mythen ab; den späteren Neuplatonikern dagegen gelten sie (nach einer Auswahl, der die unsittlichen Mythen zum Opfer fielen, s. z. B. Julian) als der eigentliche Stoff und die sichere Grundlage der Philosophie. Der Neuplatonismus will nicht nur die absolute, alle Systeme vollendende Philosophie sein, sondern zugleich die absolute, alle früheren Religionen bekräftigende und verklärende Religion. Eine Restauration aller antiken Religionen ist beabsichtigt (s. die philosophischen Lehrer Julian's und vgl. dessen grosses Religionsexperiment); eine jede soll in den überlieferten Formen fortbestehen; aber eine jede soll zugleich die religiöse Stimmung und die religiöse Erkenntniss mittheilen, welche der Neuplatonismus erfasst hat, und jeder Cultus soll zu der hohen Sittlichkeit anleiten, die dem Menschen geziemt. In dem Neuplatonismus ist das psychologische Factum der Sehnsucht des Menschen nach einem Höheren zum Alles beherrschenden Princip der Welterklärung erhoben. Daher werden die Religionen, wenn sie auch gereinigt und vergeistigt werden sollen, zu Grundlagen der Philosophie. Die neuplatonische Philosophie setzt also den religiösen Synkretismus des 3. Jahrhunderts voraus und kann ohne ihn nicht verstanden werden. Die grossen Mächte, die halb unbewusst in diesem Synkretismus thätig waren, sind von dem Neuplatonismus denkend erfasst worden. Er ist die letzte Frucht der Entwicklungen, die eine Folge des politischen, nationalen und religiösen Synkretismus gewesen sind, der aus den Unternehmungen Alexander's des Grossen und der Römer entstanden war.

Der Neuplatonismus ist somit auch eine Stufe in der Religionsgeschichte; ja seine welthistorische Bedeutung liegt darin, dass er dies ist. In der Geschichte der Wissenschaft und Aufklärung hat er nur insofern eine positive Bedeutung, als er der nothwendige Durchgangspunkt gewesen ist, den die Menschheit passiren musste, um sich von der Naturreligion und der Unterschätzung des geistigen Lebens zu befreien, die dem höchsten Fortschritt der menschlichen Erkenntniss eine unüberwindliche Schranke setzen. Aber wie der Neuplatonismus als Philosophie die Aufhebung der antiken Philosophie bedeutet, die er doch vollenden wollte, so bedeutet er auch als Religion die Aufhebung der antiken Religionen, die er doch zu restauriren beabsichtigte. Denn indem er diesen Religionen zumuthete, eine bestimmte religiöse Erkenntniss zu vermitteln und zur höchsten sittlichen Gesinnung anzuleiten, beschwerte er sie mit Aufgaben, denen sie nicht gewachsen waren und unter denen sie zusammenbrechen mussten. Und indem er ihnen zumuthete, den Bund zu lockern, wenn auch nicht völlig aufzuheben, der ihnen allein Halt verlieh — den Bund mit dem Politischen — entzog er ihnen das Fundament, auf dem sie gebaut waren. Aber konnte er sie denn nicht auf ein grösseres und festeres Fundament stellen? War nicht das römische Weltreich vorhanden, und konnte sich die neue Religion nicht in dieselbe Abhängigkeit von diesem begeben, wie die früheren alten Religionen von den kleinen Nationen und Staaten abhängig gewesen waren? So sollte man denken! Aber es war nicht mehr möglich. Wohl ist die politische Geschichte der mittelländischen Völker in ihrer Entwicklung bis zur römischen Weltmonarchie parallel der geistigen Geschichte dieser Völker in ihrer Entwicklung zum Monotheismus und einer allgemein-menschlichen

Moral; aber die geistige Entwicklung hat schliesslich die politische weit überholt: schon die Stoa hat eine Höhe eingenommen, der die politische Entwicklung nicht vollständig zu folgen vermocht hat. Der Neuplatonismus hat es wohl versucht, Föhlung zu gewinnen mit dem römisch-byzantinischen Weltreiche; ein edler Monarch, Julian, ist sogar über diesen Versuchen zu Grunde gegangen; | aber schon früher haben die tiefer blickenden Neuplatoniker eingesehen, dass ihre erhabene religiöse Philosophie die Berührung mit dem despotischen Weltstaat, weil überhaupt die Berührung mit der „Welt“, nicht verträgt (Plan der Gründung von Platonopolis). Das Politische ist im Grund dem Neuplatonismus ebenso gleichgiltig wie das Sinnliche überhaupt. Der Idealismus der neuen Philosophie war ein zu hoher, als dass eine Einbürgerung in der entgeistigten, tyrannischen und öden Schöpfung des byzantinischen Weltstaates möglich gewesen wäre, und dieser Staat selbst brauchte rücksichtslose und despotische Polizeibeamte, nicht edle Philosophen. So wichtig und lehrreich die Experimente daher sind, die von Seiten des Staates und von Seiten einzelner Philosophen zeitweise gemacht worden sind, die Weltmonarchie mit dem Neuplatonismus zu verbinden, so resultatlos mussten sie verlaufen.

Aber — und das ist die letzte Frage, die man hier zu stellen berechtigt ist — warum hat der Neuplatonismus nicht eine selbständige religiöse Gemeinde geschaffen? Da er die antiken Religionen, in der Meinung sie zu restauriren, bereits so gründlich geändert hatte, da er versucht hatte, die alten naiven Culte mit tiefsinnigen philosophischen Gedanken zu erfüllen und sie zu Trägern einer hohen Moral zu machen — warum unternahm er nicht auch das Letzte: die Schöpfung einer eigenen religiösen Gemeinde? warum ergänzte und befestigte er nicht die Theokrasie durch die Stiftung einer Kirche, die die ganze Menschheit zu erfassen bestimmt war, und in der neben der einen unaussprechlichen Gottheit alle Götter aller Nationen hätten verehrt werden können? Warum nicht? Die Antwort auf diese Frage beantwortet zugleich die andere, warum die christliche Kirche den Neuplatonismus verdrängt hat. Drei Stücke fehlten dem Neuplatonismus, um die Bedeutung einer neuen dauernden Religionsstiftung zu erlangen. Augustin hat in seinen Confessionen (lib. VII 18—21) diese Stücke treffend bezeichnet. Es fehlte ihm erstens und vor Allem ein Religionsstifter, zweitens vermochte er auf die Frage, wie man die Stimmung der Seligkeit und des Friedens dauernd bewahre, keine Antwort zu geben; drittens fehlte ihm ein Mittel, um die zu gewinnen, die nicht zu speculiren vermochten. Die philosophischen Exercitien, die er anrieth, um zum Genuss des höchsten Gutes zu gelangen, konnte das „Volk“ nicht lernen; aber der Weg, auf dem auch das „Volk“ zum höchsten Gute gelangen kann, war dem Neuplatonismus verborgen. So blieben diese „Weisen und Klugen“ eine Schule. Als Julian den Versuch machte, den gemeinen groben Mann für die Lehren und die Culte dieser Schule zu begeistern, erntete er Spott und Hohn.

Nicht als Philosophie, nicht als neue Religion ist der Neuplatonismus ein entscheidender Factor in der Geschichte geworden, sondern — wenn ich so sagen darf — als Stimmung¹. Das Gefühl dafür, dass es ein ewiges, höchstes |

¹ Sehr zutreffende Bemerkungen über das Wesen des Neuplatonismus finden sich bei Eucken, Gött. Gel. Anz. 1. März 1884 S. 176ff. — diese Skizze war bereits niedergeschrieben, als sie mir zu Gesicht kamen —: „ . . . wir finden

Gut giebt, welches jenseits aller äusseren Erfahrung liegt und auch nicht das Intelligible ist — dieses Gefühl, mit welchem sich die Ueberzeugung von dem gänzlichen Unwerthe alles Irdischen verband, hat der Neuplatonismus erzeugt und ernährt. Aber jenes höchste Sein und höchste Gut hat er inhaltlich nicht zu beschreiben vermocht und daher hat er sich der Phantasie und der ästhetischen Empfindung hier völlig überlassen müssen. Daher hat er „geheimnissvolle Wege nach Innen“ aufspüren müssen, die doch in's Leere führten. Er verwandelte das Denken in einen Traum des Fühlens; er versenkte sich in das Meer der Empfindungen; er betrachtete die alte Märchenwelt der Völker als den Abglanz einer höheren Wirklichkeit und verwandelte die Wirklichkeit in Poesie; aber trotz aller dieser Anstrengungen vermochte er — um mit Augustin zu reden — das Land nur von Ferne zu erblicken, das er begehrte. Er schlug diese Welt in Trümmern; aber ihm blieb nichts übrig als ein Strahl aus einer jenseitigen Welt, die nur ein unbeschreibliches „Etwas“ war.

Und doch ist die Bedeutung des Neuplatonismus in der Geschichte unserer sittlichen Cultur unermesslich gewesen und ist es auch jetzt noch. Nicht nur, weil er das Gefühls- und Empfindungsleben der Menschen verfeinert und gekräftigt hat, nicht nur, weil er vor Allem den zarten Schleier gewoben hat, mit dem wir uns noch heute, mögen wir religiös oder irreligiös sein, die beleidigenden Eindrücke der brutalen Wirklichkeit immer wieder verdecken, sondern vor Allem deshalb, weil er das Bewusstsein erzeugt hat, dass die Seligkeit, die den Menschen allein befriedigen kann, wo anders liegen muss als in der Sphäre der Erkenntniss. Dass der Mensch nicht von Brod allein lebt, das hat man auch vor dem Neuplatonismus gewusst; aber er ist ein Prediger der tiefern Wahrheit geworden, über die sich die frühere Philosophie getäuscht hatte, dass der Mensch auch nicht von seinem Wissen allein lebt. Die propädeutische Bedeutung, die der Neuplatonismus gehabt hat, wird aber noch durch die andere ergänzt, dass er bis heute der Mutterschooss für alle die Stimmungen geworden ist, welche die Welt verneinen, einem Ideale nachstreben, aber nicht die Kraft haben, sich über ästhetische Gefühle zu erheben und keine Mittel erblicken, um sich eine klare Vorstellung von dem Triebe ihres Herzens und von dem Lande ihrer Sehnsucht zu machen.

das Charakteristische der neuplatonischen Epoche in dem Streben, die Innerlichkeit, welche bis dahin eine selbständige Aussenwelt als Gegensatz neben sich gehabt hatte, zur ausschliesslichen, Alles bestimmenden Herrschaft zu bringen . . . Die hier durchbrechende Bewegung währt über das Alterthum hinaus und bereitet der Neuzeit die Wege, sie wirkt zur Auflösung dessen, was sich auf der Höhe antiken Lebens gebildet hatte, und was wir als specifisch klassisch anzusehen pflegen. Das bis dahin als Glied eines Weltzusammenhanges erfasste und an dessen Gesetze gebundene Geistesleben tritt nun frei darüber hinaus und versucht von sich aus das All zu gestalten, ja zu schaffen. Freilich bekunden die einzelnen Ausführungen dieses Verlangens meist eine tiefe Kluft zwischen Wollen und Vollbringen; gewöhnlich müssen ethische und religiöse Forderungen des naiv menschlichen Bewusstseins universell schaffende geistige Kraft ersetzen, aber alles Ungenügende und Unerfreuliche dieser Zeit darf nicht die Thatsache verdunkeln, dass sie sich an einer Stelle zu grosser philosophischer That emporgerafft hat, nämlich bei Plotin.“

Geschichtlicher Ursprung.

Vorbereitet worden ist der Neuplatonismus einerseits durch jene Stoiker, welche die platonische Unterscheidung der sinnlichen und übersinnlichen Welt anerkannten, andererseits durch die sogenannten Neupythagoräer und durch religiöse Philosophen wie Posidonius, Plutarch von Chäronea, namentlich aber Numenius von Apamea¹. Aber als die wirklichen Stammväter des Neuplatonismus können diese doch nicht gelten; denn die philosophische Methode war im Vergleich mit der neuplatonischen noch ganz unvollkommen, die Principien jener Philosophen waren unsicher und die Autorität Plato's galt noch nicht als die unerreichbar hohe. Bedeutend näher als Numenius stehen aber die jüdischen und christlichen Philosophen des 1. und 2. Jahrhunderts dem späteren Neuplatonismus. Wir würden dies wahrscheinlich noch klarer erkennen, wenn wir die Entwicklung des Christenthums im 2. Jahrhundert in Alexandrien kennen würden. Aber leider geben uns nur sehr dürftige Fragmente Kunde. Zunächst ist vor Allem an Philo zu erinnern. Philo, der die alttestamentliche Religion hellenisch umgedeutet hat, hat bereits auf Grund seines Offenbarungsbegriffes behauptet, dass das göttliche Urwesen „übervernünftig“ sei, dass nur die „Ekstase“ zu ihm hinaufführe, und dass in den Orakeln der Gottheit der Stoff für die religiös-sittliche Erkenntniss gegeben sei. Die religiöse Ethik Philo's, eine Combination der stoischen, platonischen, neupythagoräischen und der ATlichen Spruchweisheit, trägt bereits das Gepräge, welches wir im Neuplatonismus wiedererkennen. Es war gleichsam der Tribut, den die griechische Philosophie der nationalen Religion Israels für den Supremat, der ihr hier zugestanden wurde, entrichten musste, dass sie die Erhabenheit Gottes über alles Denken hinaus anerkannte. Der Anspruch der positiven Religion, etwas anderes zu sein, als denkende Erfassung der Weltvernunft, war damit gerechtfertigt. Auch der religiöse Synkretismus findet sich schon bei Philo; aber er ist doch ein wesentlich anderer als der spätere neuplatonische, da Philo von den Culten lediglich den jüdischen für werthvoll gehalten, und da er alle Wahrheitselemente bei den Griechen und Römern auf Entlehnungen aus den Büchern Mosis zurückgeführt hat. — Die ältesten christlichen Philosophen, namentlich Justin und Athenagoras, haben in ihren Versuchen, das Christenthum einerseits an den Stoicismus und Platonismus anzuknüpfen, andererseits dasselbe als „überplatonisch“ zu erweisen, die Speculationen der Neuplatoniker ebenfalls vorbereitet. Die Methode, nach der Justin in der Einleitung zum Dialoge mit Trypho die christliche Gotteserkenntniss — d. h. die Erkenntniss der Wahrheit — auf den Platonismus, Skepticismus und die „Offenbarung“ zu begründen versucht, erinnert frappant an die spätere Methode der Neuplatoniker. Noch stärker wird man durch die Speculationen der alexandrinischen christlichen Gnostiker, namentlich des Valentin und der Basilidianer, an den Neuplatonismus erinnert. Die von Hippolyt, Philosoph. VII c. 20 sq., mitgetheilten Lehrsätze der Basilidianer (?) lauten wie Fragmente aus neuplatonischen Lehrschriften: Ἐπει οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ αὐούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος . . . οὐκ ὦν θεὸς ἀνόητως, ἀναίσθητως, ἀβούλως, ἀπροαίρετως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἡθέλησε ποιῆσαι . . . Οὕτως οὐκ ὦν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ

¹ Plotin ist schon bei Lebzeiten vorgeworfen worden, dass er das Meiste von Numenius entlehnt habe. Porphyrius hat ihn in der Vita Plot. gegen diesen Vorwurf vertheidigt.

όντων, καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἐν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τῆς τοῦ κόσμου πανσπερμίαν. Wie die Neuplatoniker, lehrten auch diese Basilidianer keine Emanation aus der Gottheit, sondern eine dynamische Wirkungsweise des obersten Sein. Dasselbe lässt sich von Valentin behaupten, der auch ein unnennbares Wesen an die Spitze stellt und die Materie nicht als ein zweites Princip, sondern als ein abgeleitetes Product betrachtet. Die Abhängigkeit des Basilides und Valentin von Zeno und Plato ist zudem zweifellos. Aber die Methode dieser | Gnostiker in der Construirung des Weltbildes und der Weltgeschichte war noch keine sichere. Unaufgelöste, uralte Mythen sind hier recipirt; naiv Realistisches wechselt mit kühnen Ansätzen zur Vergeistigung. Daher sind die gnostischen Systeme, philosophisch betrachtet, den streng geschlossenen neuplatonischen sehr unähnlich, so gewiss es ist, dass sie fast alle Elemente der religiösen Weltbetrachtung enthalten haben, die der Neuplatonismus aufweist.

Aber haben die ältesten Neuplatoniker die Speculationen eines Philo, Justin, Valentin, Basilides wirklich gekannt, haben sie die orientalischen Religionen, vor Allem die jüdische und die christliche, gekannt, und — wenn diese Fragen zu bejahen sind — haben sie von dort wirklich gelernt?

Sichere und vor Allem bestimmt abgemessene Antworten auf diese Fragen sind leider zur Zeit noch nicht zu geben. Da aber der Neuplatonismus in Alexandrien entstanden ist, da dort orientalische Culte Jedem entgegentraten, da die jüdische Philosophie auf dem litterarischen Markte Alexandriens hervorgetreten war und eben dort das wissenschaftliche Christenthum seinen Hauptsitz hatte, so ist im Allgemeinen allerdings daran nicht zu zweifeln, dass schon die ältesten Neuplatoniker Kenntniss von dem Judenthum und dem Christenthum besessen haben. Dazu kommt die sichere Thatsache, dass sich die ältesten Neuplatoniker mit (römischen) Gnostikern auseinandergesetzt haben (s. Carl Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache S. 603—665), und dass Porphyrius das Christenthum ausführlich bekämpft hat. Es erscheint die philosophische und die gnostische Philosophie im Vergleich mit der neuplatonischen in vieler Hinsicht als eine Anticipation, die einen gewissen Einfluss auf diese gehabt hat, der noch festzustellen ist. Die Anticipation ist aber auch nicht wunderksam; denn die religiöse und philosophische Stimmung, die sich auf griechischem Boden erst allmählich erzeugt hat, war bei solchen Philosophen, die sich auf den Boden einer geoffenbarten Religion der Erlösung stellten, von vornherein vorhanden. Erst Jamblichus und seine Schule entspricht vollständig den christlich-gnostischen Schulen des 2. Jahrhunderts, das heisst: erst im 4. Jahrhundert ist die griechische Philosophie in ihrer immanenten Entwicklung dort angelangt, wohin einige griechische Philosophen, die das Christenthum angenommen hatten, schon im 2. Jahrhundert gekommen waren. Der Einfluss des Christenthums — des gnostischen sowohl als des katholischen — auf den Neuplatonismus mag indess allezeit ein sehr geringer gewesen sein, wenn auch einzelne Neuplatoniker seit Amelius christliche Sprüche als Orakel verwendet und Christus ihre Hochachtung bezeugt haben.

Skizze der Geschichte und der Lehren des Neuplatonismus.

Als Stifter der neuplatonischen Schule in Alexandrien gilt Ammonius Sakkas († c. 245), der vom Christenthum, in welchem er geboren, zum Heidenthum zurückgefallen sein soll. Da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, so lässt sich über seine Lehre nicht urtheilen. Die Hervorhebung Plato's und die

Versuche, die Uebereinstimmung zwischen ihm und Aristoteles nachzuweisen, haben seine Schüler von ihm übernommen. Die bedeutendsten Schüler waren: Origenes, der Christ, ein zweiter heidnischer Origenes, Longinus, Herennius und vor Allem Plotin (geb. im Jahr 205 zu Lykopolis in Aegypten, wirkte seit 244 in Rom, fand zahlreiche Anhänger und Verehrer, unter anderen den Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin, † 270 in Unteritalien). Die Schriften Plotin's sind von seinem Schüler Porphyrius geordnet und in sechs Enneaden herausgegeben worden.

Die Enneaden Plotin's sind die grundlegende Urkunde des Neuplatonismus. Die Lehre Plotin's ist Mystik, und wie alle Mystik zerfällt sie in zwei Haupttheile. In dem ersten Theil, dem theoretischen, wird gezeigt, welch' hohen Ursprungs die Seele ist und wie sie sich von diesem ihrem Ursprung entfernt hat; in dem zweiten Theile, dem praktischen, wird der Weg gewiesen, auf dem die Seele wieder zu dem Ewigen und Höchsten emporgeführt werden kann. Da die Seele mit ihrer Sehnsucht über alle sinnlichen Dinge, ja selbst über die Welt der Ideen hinausstrebt, so muss das Höchste etwas Uebersinnliches sein. Das System hat daher drei Theile: 1) das Urwesen, 2) die Ideenwelt und die Seele, 3) die Erscheinungswelt. Man kann indessen im Sinne Plotin's auch einteilen: A. die übersinnliche Welt (1. das Urwesen, 2. die Ideenwelt, 3. die Seele), B. die Erscheinungswelt. Das Urwesen ist im Gegensatz zu dem Vielen das Eine; es ist im Gegensatz zu dem Endlichen das Unendliche, Unbeschränkte; es ist der Quell alles Seins, daher die absolute Causalität und das allein wahrhaft Seiende; es ist aber auch das Gute, sofern alles Endliche in ihm seinen Zweck findet und zu ihm zurücklaufen soll. Doch können sittliche Eigenschaften diesem Urwesen nicht zukommen; denn diese würden es beschränken. Es hat überhaupt keine Eigenschaften: es ist ein Sein ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken; ja man darf es eigentlich nicht einmal ein Seiendes nennen: es ist ein „Ueberseiendes“ und ein „Uebergutes“, zugleich die wirkende Kraft ohne ein Substrat. Als wirkende Kraft erzeugt das Urwesen immerfort ein Anderes, ohne sich zu verändern oder zu bewegen oder zu vermindern. Diese Hervorbringung ist kein physischer Process, sondern eine Kraftausstrahlung, und weil das Hervorgebrachte nur insofern ein Seiendes ist, als das Urseiende in ihm wirkt, kann man sagen, dass der Neuplatonismus dynamischer Pantheismus ist. Alles Seiende ist direct oder indirect ein Erzeugniss des „Einen“. In diesem ist Alles, sofern es Sein hat, göttlich, und Gott ist Alles in Allem. Aber das Abgeleitete ist nicht wie das Urwesen selbst. Es waltet vielmehr in dem Abgeleiteten das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit. Dasselbe ist zwar Abbild und Spiegelbild des Urwesens; aber je weiter sich der Kreis der Bildungen ausdehnt, desto geringer wird ihr Antheil an dem Urwesen. So bildet die Gesamtheit des Seins eine Stufenfolge concentrischer Kreise, die sich zuletzt fast völlig in dem Nichtseienden verlieren, sofern in den letzten die Kraft des Urwesens eine verschwindende wird. Jede tiefere Stufe des Seins hängt mit dem Urwesen lediglich durch die höheren Stufen zusammen; nur durch ihre Vermittelung empfängt das Niedere einen Antheil am Urwesen. Aber alles Abgeleitete hat einen Zug, eine Sehnsucht zum Höheren: es wendet sich zu ihm, soweit es seine Natur erlaubt.

Die erste Ausstrahlung des Urwesens ist der Νοῦς; er ist volles Abbild des Urwesens und Urbild aller seienden Dinge; er ist Sein und Denken zugleich, Ideenwelt und Idee. Als Abbild ist der Νοῦς dem Urwesen gleich, als Ab-

geleitetes ist er von ihm völlig verschieden. Die höchste Sphäre, welche der menschliche Geist erreichen kann (κόσμος νοητός), und zugleich das reine Denken selbst versteht Plotin unter dem Νοῦς.

Abbild und Erzeugniss des unbewegten Νοῦς ist die Seele, die nach Plotin, wie der Νοῦς, eine immaterielle Substanz ist¹. Sie verhält sich zu dem Νοῦς wie dieser zum Urwesen. Sie steht zwischen dem Νοῦς und der Erscheinungswelt. Jener durchdringt und erleuchtet sie; aber sie selbst berührt bereits die Erscheinungswelt. Der Νοῦς ist ungetheilt; die Seele kann auch noch die Einheit bewahren und im Νοῦς bleiben; aber sie hat zugleich die Fähigkeit, sich mit der Körperwelt zu vereinigen und dadurch sich zu vertheilen. So nimmt sie eine Mittelstellung ein. Ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach gehört sie als einige Seele (Weltseele) der übersinnlichen Welt an; aber sie umfasst zugleich die vielen einzelnen Seelen: diese können sich vom Νοῦς beherrschen lassen, oder sie können sich dem Sinnlichen zuwenden und in das Endliche verlieren.

Die Seele, ein bewegtes Wesen, erzeugt das Körperliche oder die Erscheinungswelt. Diese soll sich von der Seele so durchwalten lassen, dass das Viele, aus welchem sie besteht, in vollster Harmonie bleibt. Plotin ist nicht Dualist, wie die Mehrzahl der christlichen Gnostiker. Er preist die Schönheit und Herrlichkeit der Welt. Wenn in ihr wirklich die Idee über den Stoff, die Seele über den Leib herrscht, so ist die Welt schön und gut. Sie ist das — freilich schattenhafte — Abbild der oberen Welt, und die Abstufungen des Besseren und Schlechteren in ihr sind zur Harmonie des Ganzen nothwendig. Aber thatsächlich löst sich in der Erscheinungswelt die Einheit und Harmonie in Streit und Gegensatz auf. Ein Kampf, ein Werden und Vergehen, ein Scheindasein ist die Folge. Die Ursache hiervon liegt darin, dass den Körpern ein Substrat, die Materie, zu Grunde liegt. Die Materie ist die Grundlage eines Jeden (τὸ βάθος ἐκάστου ἢ ὅλη); sie ist das Dunkle, das Unbestimmte, das Qualitätslose, das μὴ ὂν. Als der Form und Idee entbehrend ist sie das Böse, als der Form fähige das Mittlere.

Die menschlichen Seelen, die in die Leiblichkeit hinabgestiegen sind, haben sich von dem Sinnlichen bestricken und von der Lust beherrschen lassen. Sie wollen sich nun ganz loslösen von dem wahren Sein und, nach Selbständigkeit strebend, verfallen sie einem Scheindasein. Es bedarf also der Umkehr, und diese ist möglich; denn die Freiheit ist unverloren.

Hier beginnt nun die praktische Philosophie. Auf demselben Wege, auf welchem die Seele herabgestiegen ist, muss sie wieder hinaufsteigen zu dem Höchsten: sie muss zunächst zu sich selbst zurückkehren. Dies geschieht durch die Tugend, die die Verähnlichung mit Gott anstrebt und zu Gott führt. In der Ethik Plotin's sind alle älteren philosophischen Tugendssysteme miteinander verbunden und in eine abgestufte Ordnung gesetzt. Zu unterst stehen die bürgerlichen Tugenden, dann folgen die reinigenden und endlich die vergöttlichenden Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden schmücken das Leben nur, aber erheben die Seele nicht. Das thun die reinigenden: sie befreien die Seele von dem Sinnlichen und führen sie zu sich selber und dadurch zu dem Νοῦς zurück. Durch Askese wird der Mensch wiederum ein geistiges und dauerndes Wesen und befreit sich von jeder Sünde. Aber er soll noch Höheres erreichen: er soll nicht

¹ Ueber diese Art von Trinität s. Bigg, a. a. O. p. 248f.

nur ohne Sünde sein, sondern er soll „Gott“ sein. Das geschieht durch die Anschauung des Urwesens, des Einen, d. h. durch die ekstatische Erhebung zu ihm. Nicht das Denken vermittelt sie; denn das Denken reicht nur bis zum Νοῦς und ist selbst noch eine Bewegung. Das Denken ist nur eine Vorstufe für die Vereinigung mit Gott. Nur im Zustande völliger Passivität und Ruhe kann die Seele das Urwesen erkennen und berühren. So muss sich die Seele, um das Höchste zu erlangen, einem geistigen „Exercitium“ unterwerfen. Sie hat mit der Contemplation der körperlichen Dinge, ihrer Vielheit und Harmonie zu beginnen, sie geht dann in sich selbst zurück und vertieft sich in ihr eigenes Wesen, sie steigt von da weiter auf zu dem Νοῦς, zu der Welt der Ideen; aber da sie dort noch immer nicht das Eine, Höchste findet, da ihr von dort noch immer der Ruf zutönt: „Nicht wir selbst haben uns gemacht“ (Augustin in der hehren Beschreibung christlicher, d. h. neuplatonischer Exercitien), so muss sie in höchster Sammlung und Anspannung, in stummer Beschauung und einem völligen Vergessen aller Dinge gleichsam selbst versinken. Dann kann sie Gott schauen, ihn, die Quelle des Lebens, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele. Sie geniesst in diesem Moment die höchste, unbeschreibliche Seligkeit; sie ist selbst gleichsam verschlungen von der Gottheit, überstrahlt von dem Lichte der Ewigkeit.

Plotin, wie Porphyrius erzählt, ist in den sechs Jahren, in denen er mit ihm zusammen war, viermal zu dieser ekstatischen Einigung mit Gott gelangt. Dem Plotin genügte diese religiöse Philosophie; er brauchte die Volksreligion und den Cultus nicht. Aber er suchte doch die Anlehnung an diese. Die Gottheit ist zwar im letzten Grunde allein das Urwesen, aber sie stellt sich in einer Fülle von Ausflüssen und Erscheinungen dar. Der Νοῦς ist gleichsam der zweite Gott; die λόγοι, die in ihm beschlossen sind, sind Götter, die Gestirne sind Götter u. s. w. Ein strenger Monotheismus erschien Plotin als Armseligkeit. Die Mythen der Volksreligionen sind von ihm umgedeutet worden; auch Magie, Mantik und Gebet wusste er zu rechtfertigen. Für die Bilderverehrung hat er Gründe beigebracht, die nachmals die christlichen Bilderverehrer adoptirt haben. Doch ist er im Vergleich mit den späteren Neuplatonikern noch frei von grobem Aberglauben und wilder Schwärmerei gewesen. Zu den „betrogenen Betrügnern“ kann man ihn nicht im Entferntesten rechnen, und die Restauration der antiken Götterculte war noch nicht sein Hauptziel.

Unter seinen Schülern sind Amelius und Porphyrius die bedeutendsten. Amelius hat die Lehre Plotin's in einigen Punkten geändert und auch bereits den Prolog des Johannesevangeliums verwerthet. Porphyrius (geb. i. J. 233 zu Tyrus; ob er eine Zeit lang Christ gewesen, ist ungewiss; v. 263—268 war er zu Rom Plotin's Schüler; vorher hat er das Werk: *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* geschrieben, welches zeigt, dass er die Philosophie auf Offenbarungen gründen wollte; ein paar Jahre lebte er in Sicilien [um 270], dort schrieb er seine „15 Bücher gegen die Christen“; er kehrte dann nach Rom zurück, wirkte dort als Lehrer, gab die Werke Plotin's heraus, schrieb selbst eine Reihe von Abhandlungen, heirathete als Greis die Römerin Marcella und starb um das Jahr 303) hat das Verdienst, die Lehre seines Meisters Plotin verarbeitet und verbreitet zu haben. Porphyrius war kein originaler, productiver Denker, aber ein fleissiger und gründlicher Forscher, ausgezeichnet durch grosse Gelehrsamkeit, durch die Gabe einer scharfen philologischen und historischen Kritik und durch den ernsten Willen, die wahre Lebensphilosophie zu verbreiten, die falschen

Lehren, namentlich die christlichen, zu widerlegen und die Menschen zu veredeln und zum Guten zu erziehen. Dass ein so freier und edler Geist sich ganz der Philosophie Plotin's und der polytheistischen Mystik hingegeben hat, ist ein Beweis dafür, dass der Zug der Zeit fast unwiderstehlich wirkt, und dass die religiöse Mystik das Höchste war, was die Zeit besass. Die Lehre des Porphyrius unterscheidet sich von der des Plotin dadurch, dass sie noch mehr praktisch und religiös ist. Der Zweck der Philosophie ist nach Porphyrius das Heil der Seele. Der Ursprung und die Schuld des Bösen liegt nicht im Leibe, sondern in der Begierde der Seele. Die strengste Askese (Enthaltung von dem Beischlaf, Fleisch, Wein) wird desshalb neben der Gotteserkenntniss gefordert. Vor dem rohen Volksglauben und den unsittlichen Culten | hat Porphyrius immer entschiedener im Laufe seines Lebens gewarnt. „Die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit sind der Art, dass es gottloser ist, sie zu theilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen.“ Aber so freimüthig er die Volksreligionen kritisirt, so hat er sie doch nicht preisgeben wollen. Für eine reine Verehrung der vielen Götter ist er eingetreten und hat das Recht jeder nationalen, alten Religion und die cultischen Pflichten ihrer Bekenner anerkannt. Sein Werk „gegen die Christen“ ist nicht gegen Christus, auch nicht gegen das, was er für die Lehre Christi hielt, gerichtet, sondern gegen die gegenwärtigen Christen und gegen ihre heiligen Bücher, die nach Porphyrius von Betrügnern und unwissenden Leuten geschrieben sind. In seiner scharfsinnigen Kritik der Entstehungsgeschichte dessen, was zu seiner Zeit als Christenthum galt, hat er bittere und ernste Wahrheiten gesagt, und hat daher den Namen des grimmigsten und schlimmsten von allen Christenfeinden erhalten. Sein Werk ist vernichtet worden (Verurtheilung durch ein Edict der Kaiser Theodosius II. und Valentinian v. J. 448); ja selbst die Gegenschriften (von Methodius, Eusebius, Apollinaris, Philostorgius u. A.) haben sich nicht erhalten. Doch besitzen wir noch Bruchstücke bei Lactantius, Augustinus, Macarius Magnes und Anderen, die da bezeugen, wie eingehend Porphyrius die christlichen Schriften studirt hat, und wie gross sein Talent für wahrhaft historische Kritik gewesen ist.

Porphyrius bezeichnet den Uebergang zu dem Neuplatonismus, der sich ganz in die Abhängigkeit von den polytheistischen Culten gestellt hat, und der gegenüber dem mächtig anstürmenden Christenthum vor Allem die alten griechischen und orientalischen Religionen zu schützen bestrebt gewesen ist. Durch Jamblichus, den Schüler des Porphyrius († 330), wurde der Neuplatonismus „aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doctrin.“ Die dem Jamblichus eigenthümlichen Lehren können nicht mehr aus wissenschaftlichen, sondern nur aus praktischen Beweggründen abgeleitet werden. Um den Aberglauben und die alten Culte zu rechtfertigen, wird die Philosophie bei Jamblichus zur Theurgik, zur Mysterosophie, zum Spiritismus. Jetzt tritt auch jene Reihe von „Philosophen“ auf, bei denen man häufig nicht mehr entscheiden kann, ob sie lügen oder belogene sind — „*decepti deceptores*“, wie Augustin sagt. Eine geheimnissvolle Zahlenmystik spielt eine grosse Rolle; das Absurde und Mechanische wird mit dem Schimmer des Sacramentalen umkleidet; die Mythen werden durch fromme Einfälle und geistvoll klingende, pietistische Erwägungen bewiesen; das Wunder, auch das thörichste, wird geglaubt, und Wunder werden gewirkt. Der „Philosoph“ wird zum Zauberpriester und die Philosophie zu einem Zaubermittel. Dabei wird durch die schrankenlos weiter arbeitende Speculation die Zahl der göttlichen Wesen in's Unendliche vermehrt. Aber

gerade diese phantastische Bereicherung des Olymp durch Jamblichus beweist, dass die griechische Philosophie hier zur Mythologie zurückgekehrt ist und dass die Naturreligion noch immer eine Macht war. Und doch — Niemand kann leugnen, dass auch die edelsten und trefflichsten Geister sich im 4. Jahrhundert in den Reihen der Neuplatoniker fanden. So gross war der Verfall, dass diese neuplatonische Philosophie noch das schützende Dach für viele bedeutende und ernste Geister gewesen ist, obgleich sich unter diesem Dache auch Schwindler und Heuchler verbargen. In Bezug auf einige Lehrpunkte bezeichnet die Dogmatik des Jamblichus immerhin einen Fortschritt. So ist seine Betonung des Gedankens, dass das Böse seinen Sitz im Willen habe, von Bedeutung, wie denn überhaupt die Berücksichtigung des Willens vielleicht der bedeutendste Fortschritt in der Psychologie ist, der auch auf die Dogmatik von grossem Einfluss werden musste (Augustin). Ebenso verdient es Beachtung, dass Jamblichus die von Plotin gelehrt Göttlichkeit der menschlichen Seele beanstandet hat.

Die zahlreichen Schüler des Jamblichus (Aedesius, Chrysantius, Eusebius, Priscus, Sopater, Sallustius und namentlich Maximus; der gefeiertste) haben die Speculation wenig gefördert; sie waren theils als Commentatoren von Schriften der älteren Philosophen (so besonders Themistius), theils als Missionare ihrer Mystik thätig. Die Schrift „de mysteriis Aegyptiorum“ zeigt die Interessen und die Ziele dieser Philosophen am besten. Ihre Hoffnungen wurden gestärkt, als der von ihnen erzogene, schwärmerische, edle, aber geistig unselbständige Julianus den Kaiserthron bestieg (361 bis 363). Seine romantische Restaurationspolitik hatte jedoch, wie der Kaiser selbst noch sehen musste, keinen Erfolg, und nach seinem frühen Tode war jede Hoffnung, das Christenthum zu verdrängen, vernichtet.

Unstreitig aber hat der Sieg der Kirche im Zeitalter des Valentinian und Theodosius den Neuplatonismus geläutert. Der Kampf um die Herrschaft hatte die Philosophen dazu geführt, nach Allem zu greifen und sich mit Allem zu verbinden, was dem Christenthum feindlich war. Nun aber wurde der Neuplatonismus von dem grossen Schauplatz der Geschichte abgedrängt. Die Kirche und die kirchliche Dogmatik, an die die Masse sich nun ausliefert, erhielt als Mitgift von dieser den Aberglauben, den Polytheismus, die Magie, die Mythen und den religiösen Zauberapparat. Je mehr dieses Alles sich in der Kirche etabliert und sich, nicht ohne Widerstand zu finden, dort durchsetzt, um so freier wird der Neuplatonismus. Er giebt seine religiöse Haltung und seine Erkenntnistheorie durchaus nicht auf; aber er wendet sich mit neuem Eifer wieder den wissenschaftlichen Studien zu, namentlich dem Studium der älteren Philosophen. Bleibt Plato auch der göttliche Philosoph, so lässt sich doch beobachten, wie seit c. 400 die Schriften des Aristoteles in steigendem Masse gelesen und geschätzt werden. In den Hauptstädten des Reiches blühten bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts noch neuplatonische Schulen; sie sind zugleich in diesem Zeitraum die Bildungsstätten der kirchlichen Theologen. In Alexandrien lehrte die edle Hypatia, der ihr begeisterter Schüler Synesius, nachmals Bischof, ein leuchtendes Denkmal gesetzt hat. Aber der kirchliche Fanatismus ertrug seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts das „Heidenthum“ nicht mehr. Der Mord der Hypatia machte in Alexandrien auch der Philosophie ein Ende; doch hat sich die Schule von Alexandrien in kümmerlicher Gestalt noch bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts erhalten. Aber in einer Stadt des Orients, die seitab lag von den grossen Weltstrassen, die zu einer Provinzialstadt geworden war, und die

Erinnerungen besass, welche auszutilgen sich die Kirche des 5. Jahrhunderts noch zu schwach fühlte — in Athen hielt sich noch eine neuplatonische Schule in Blüthe. Dort unter den Denkmälern einer vergangenen Zeit fand der Hellenismus seine letzte Zufluchtsstätte. Die Schule von Athen kehrte zu einer strengeren philosophischen Methode und zu gelehrten Studien zurück. Da sie aber an der religiösen Philosophie festhielt und die ganze griechische Ueberlieferung, von Plotinischem Lichte beleuchtet, in ein umfassendes, streng gegliedertes System zu bringen unternahm, so entstand hier eine Philosophie, die man Scholastik nennen darf. Denn Scholastik ist jede Philosophie, die einen phantastischen und mythischen Stoff als ein *Noli me tangere* betrachtet und mit ausgebildeter Formalistik in logischen Kategorien und Distinctionen behandelt. Für diese Neuplatoniker waren aber die platonischen Schriften, gewisse Göttersprüche, die orphischen Gedichte und vieles Andere, was man in die graue Vorzeit zurückdatirte, Urkunden von normativem Ansehen und inspirirte, göttliche Schriften. Sie erhoben aus ihnen den Stoff der „Philosophie“, den sie dann mit allen Mitteln der Dialektik bearbeiteten.

Die hervorragenden Lehrer zu Athen waren Plutarch († 433), sein Schüler Syrian (der als Exeget des Plato und Aristoteles Bedeutendes geleistet haben soll und auch deshalb Beachtung verdient, weil er die Freiheit des Willens sehr energisch betont hat), vor Allem aber Proklus (411—485). Proklus ist der grosse Scholastiker des Neuplatonismus; er ist es, „der den gesammten überlieferten Stoff mit religiöser Wärme und formeller Klarheit in ein gewaltiges System geschlossen, die Lücken ergänzt und die Widersprüche durch Distinctionen und Speculationen ausgeglichen hat.“ „Erst Proklus“ — sagt Zeller — „ist es, welcher die neuplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht und ihr unter Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhammedanische Mittelalter übergang.“ Vierundvierzig Jahre nach dem Tode des Proklus wurde die Schule von Athen von Justinian (i. J. 529) geschlossen; aber in den Arbeiten des Proklus hatte sie ihr Werk geleistet und konnte nun wirklich vom Schauplatze abtreten. Neues hatte sie nicht mehr zu sagen: sie war reif für den Tod, und ein ehrenvolles Ende ist ihr bereitet worden. Die Werke des Proklus, das Testament des Hellenismus für die Kirche und für das Mittelalter, haben eine unermessliche Bedeutung in dem folgenden Jahrtausend erlangt. Sie sind nicht nur eine der Brücken gewesen, auf der die Philosophen des Mittelalters zu Plato und Aristoteles zurückgekehrt sind, sondern sie haben die wissenschaftliche Methode der nächsten dreissig Generationen bestimmt, und sie haben die mittelalterliche christliche Mystik im Orient und Occident theils erzeugt, theils gestärkt und grossgezogen.

Die Schüler des Proklus gelten nicht für hervorragend (Marinus, Asklepiodotus, Ammonius, Zenodotus, Isidorus, Hegias, Damascius). Der letzte Vorsteher der Schule von Athen war Damascius. Er, Simplicius (der gründliche Commentator des Aristoteles) und fünf andere Neuplatoniker wanderten nach Persien aus, nachdem Justinian das Edict, die Schliessung der Schule betreffend, gegeben hatte. Sie lebten in der Illusion, dass Persien, das Land des Ostens, der Sitz der Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sei. Mit getäuschten Hoffnungen kehrten sie nach wenigen Jahren in das byzantinische Reich zurück.

Der Neuplatonismus ist am Anfang des 6. Jahrhunderts als selbständige Philosophie im Orient erloschen; aber fast gleichzeitig — und das ist kein Zufall — gewann er durch das Aufkommen der Schriften des Pseudo-Dionysius in der kirchlichen Dogmatik neue Gebiete; er begann die christliche Mystik zu befruchten und erfüllte den Cultus mit einem neuen Zauber.

Im Abendland, wo die philosophischen Bestrebungen überhaupt schon seit dem 2. Jahrhundert sehr geringe waren, und die mystische Contemplation die nöthigen Bedingungen nicht antraf, hat der Neuplatonismus nur bei einzelnen Personen Boden gefunden. Wir wissen, dass der Rhetor Marius Victorinus (um 350) Schriften Plotin's übersetzt hat. Diese Uebersetzung ist für Augustin's Bildungsgang von entscheidendem Einfluss geworden: er hat dem Neuplatonismus das Beste entnommen, was dieser besass, seine Psychologie, sie in die kirchliche Dogmatik übergeführt und weiter ausgebildet. Man kann sagen, dass der Neuplatonismus auf das Abendland zunächst nur durch das Medium der kirchlichen Theologie, resp. unter ihrer Hülle, eingewirkt hat. Auch Boëthius — man darf dies jetzt für gewiss halten — war ein katholischer Christ. Aber er war seiner Denkweise nach allerdings Neuplatoniker. Sein gewaltsamer Tod i. J. 525 bezeichnet das Ende selbständiger philosophischer Bestrebungen im Abendlande; allerdings hatte dieser letzte römische Philosoph in seinem Jahrhundert schon völlig allein gestanden, und die Philosophie, für die er lebte, war weder originell noch fest begründet und methodisch ausgeführt.

Neuplatonismus und kirchliche Dogmatik.

Die Frage, welchen Einfluss der Neuplatonismus auf die Entwicklungsgeschichte des Christenthums ausgeübt hat, ist nicht leicht zu beantworten; denn die Beziehungen zwischen beiden sind kaum zu überschauen. Vor Allem werden die Antworten verschieden ausfallen, je nachdem man den Begriff „Neuplatonismus“ weiter oder enger fasst. Sieht man in dem Neuplatonismus den höchsten und zutreffenden Ausdruck für die religiösen Hoffnungen und Stimmungen, welche vom 2.—5. Jahrhundert die Völker im griechisch-römischen Reiche bewegten, so kann die kirchliche Dogmatik, wie sie sich in demselben Zeitraume ausgebildet, als eine jüngere Zwillingschwester des Neuplatonismus erscheinen, die von der älteren Schwester erzogen ist, die aber dieselbe bekämpft und schliesslich besiegt hat. Die Neuplatoniker selbst haben die kirchlichen Theologen als Eindringlinge bezeichnet, welche sich die griechische Philosophie angeeignet, sie aber mit fremden Fabeln vermenget haben. So sagte schon Porphyrius von Origenes (bei Eusebius, hist. eccl. VI 19): „Das äussere Leben des Origenes war das eines Christen und widergesetzlich; in Bezug auf seine Ansichten von den Dingen und von der Gottheit aber dachte er wie die Hellenen, indem er die Vorstellungen derselben den fremden Mythen unterschob“. Dieses Urtheil des Porphyrius ist jedenfalls gerechter und zutreffender als das Urtheil der kirchlichen Theologen über die griechischen Philosophen, dass sie alle ihre wirklich werthvollen Lehren aus den uralten heiligen Schriften der Christen gestohlen hätten. Wichtig ist vor Allem, dass die Verwandtschaft von beiden Seiten bemerkt worden ist. Sofern nun beide, kirchliche Dogmatik und Neuplatonismus, von dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit ausgehen, sofern beide die Seele aus dem Sinnlichen befreien wollen, sofern sie die Unfähigkeit des Menschen anerkennen, ohne göttliche Hülfe, ohne Offenbarung, zu einer sicheren

Wahrheitserkenntniss und zur Seligkeit zu gelangen, sind sie im tiefsten Grunde verwandt. Man muss freilich zugestehen, dass das Christenthum selbst von dem Einflusse des Hellenischen bereits tief berührt war, als es damit begann, eine Theologie zu entwerfen; aber dieser Einfluss ist weniger auf die Philosophie als auf die gesammte Cultur und auf alle Bedingungen, unter denen das geistige Leben sich abspielte, zurückzuführen. Als der Neuplatonismus aufkam, da hatte das kirchliche Christenthum bereits die Grundzüge seiner Theologie erhalten, resp. es hatte dieselben gleichzeitig — das ist kein Zufall — und unabhängig vom Neuplatonismus ausgeführt. Nur indem der Neuplatonismus sich mit der ganzen Geschichte der griechischen Philosophie identificirte oder sich für den wiederhergestellten reinen Platonismus ausgab, durfte er behaupten, die kirchliche Theologie Alexandriens habe ihn, den Neuplatonismus, bestohlen. Jenes aber war eine Illusion. Die kirchliche Theologie scheint auch — doch sind unsere Quellen hier leider sehr spärlich — im 3. Jahrhundert nicht viel vom Neuplatonismus gelernt zu haben, theils weil er sich selbst noch nicht zu der Gestalt entwickelt hatte, in welcher die kirchliche Dogmatik Lehren desselben annehmen konnte, theils weil die kirchliche Theologie auf ihrem eigenen Gebiete sich erst durchzusetzen, ihre Stellung sich zu erkämpfen und ältere ihr unerträgliche Vorstellungen zu besiegen hatte. Origenes ist ein ebenso selbstständiger Denker gewesen, wie Plotin; Beide schöpften aber aus derselben Ueberlieferung. Dagegen vom 4. Jahrhundert ab ist der Einfluss des Neuplatonismus auf die orientalischen Theologen höchst bedeutend gewesen. Je mehr die Kirche ihr Eigenthümliches in Lehren aussprach, die, mit den Mitteln der Philosophie ausgearbeitet, doch für den Neuplatonismus unannehmbar waren (die christologischen Lehren), desto unbefangener gaben sich die Theologen in allen anderen Fragen dem Einfluss des Neuplatonismus hin. Die Lehren von der Incarnation, von der Auferstehung des Fleisches und von der zeitlichen Schöpfung der Welt bildeten die Grenzlinien zwischen der kirchlichen Dogmatik und dem Neuplatonismus; in allem Uebrigen näherten sich kirchliche Theologen und Neuplatoniker so sehr, dass Manche unter ihnen geradezu völlig einig waren. Ja es gab christliche Männer, wie z. B. Synesius, denen man es unter besonderen Verhältnissen nachgesehen hat, dass sie die specifisch-christlichen Lehren speculativ umdeuteten. Werden in einer Schrift jene eben genannten Lehren nicht berührt, so kann man oft zweifelhaft sein, ob sie von einem Christen oder von einem Neuplatoniker abgefasst ist. Vor Allem die ethischen Regeln, die Anweisungen zum rechten Leben, das heisst zur Askese, werden immer ähnlicher. Hier feierte aber schliesslich der Neuplatonismus seinen höchsten Triumph. Er hat seine ganze Mystik, seine mystischen Exercitien, ja auch die Cultusmagie, wie sie Jamblichus vorgetragen, in der Kirche eingebürgert. In den Schriften des Pseudo-Dionysius ist eine Gnosis enthalten, in der die kirchliche Dogmatik, durch die Lehren des Jamblichus und ähnlich denen des Proklus, in eine scholastische Mystik mit praktischen und cultischen Anweisungen umgesetzt ist. Da die Schriften dieses Pseudo-Dionysius für die des Apostelschülers Dionysius gehalten wurden, so galt nun die scholastische Mystik, die sie lehrten, als apostolische, nahezu göttliche Wissenschaft. Die Bedeutung, welche diese Schriften zunächst im Orient, dann — seit dem 9., resp. 12. Jahrhundert — auch im Abendlande erhalten haben, kann nicht hoch genug geschätzt werden. Es ist unmöglich, sie hier dazulegen. Nur soviel sei gesagt, dass die mystische und pietistische Frömmigkeit noch in der Gegenwart — auch in den protestanti-

schen Kirchen — ihre Nahrung aus Schriften zieht, deren Zusammenhang mit den pseudoareopagitischen durch eine Kette von Vermittelungen noch nachgewiesen werden kann.

Im Alterthum selbst hat der Neuplatonismus direct besonders auf einen abendländischen Theologen eingewirkt, aber auf den bedeutendsten, auf Augustin. Durch den Neuplatonismus hat sich Augustin von dem Manichäismus — wenn auch nicht vollständig — und von dem Skepticismus befreit. Im VII. Buche seiner Confessionen hat er erzählt, was er der Lectüre neuplatonischer Schriften zu verdanken hat. In den entscheidendsten Lehren — von Gott, von der Materie, von dem Verhältniss Gottes zu der Welt, von der Freiheit und vom Bösen — ist Augustin stets vom Neuplatonismus abhängig geblieben; aber er ist zugleich doch derjenige Theologe, der im Alterthum am klarsten erkannt und am deutlichsten gezeigt hat, worin sich Christenthum und Neuplatonismus unterscheiden. Die capp. 9—21 des VII. Buches der Confessionen enthalten das Beste, was über diesen Gegenstand von einem Kirchenvater geschrieben worden ist.

Die Frage, warum der Neuplatonismus im Kampfe dem Christenthum unterlegen ist, ist von den Historikern noch nicht ausreichend beantwortet worden. Gewöhnlich wird die Frage auch falsch gestellt. Es handelt sich hier nicht um ein beliebig construirtes Christenthum, sondern lediglich um das katholische Christenthum und die katholische Theologie. Diese hat den Neuplatonismus besiegt, nachdem sie nahezu Alles in sich aufgenommen, was er besass. Ferner ist der Ort zu beachten, an welchem der Sieg erfochten worden. Der Kampfplatz war das Reich des Konstantin, des Theodosius und des Justinian. Erst wenn man diese Bedingungen und die übrigen alle erwogen hat, hat man ein Recht zu untersuchen, in welchem Masse die specifischen Lehren des Christenthums zu dem Siege beigetragen haben, und welchen Antheil die Organisation der Kirche an ihm gehabt hat. — Ohne Zweifel aber wird man immer vor Allem darauf zu verweisen haben, dass die katholische Dogmatik den Polytheismus im Princip ausgeschlossen und zugleich ein Mittel gefunden hat, durch das sie den wissenschaftlich vermittelten Glauben der Gebildeten mit dem Autoritätsglauben der Menge als identisch vorstellen konnte.

Die Mystik ist in der Theologie und Philosophie des Mittelalters der starke Gegner des rationalistischen Dogmatismus gewesen; ja aus dem Platonismus und Neuplatonismus hat sich im Renaissancezeitalter und in den folgenden zwei Jahrhunderten im Gegensatz zum rationalistischen Dogmatismus, der die Erfahrung missachtete, die empirische Wissenschaft herausgearbeitet. Die Magie, die Astrologie, die Alchemie, die alle mit dem Neuplatonismus im Bunde standen, haben zur Beobachtung der Natur und somit zur Naturwissenschaft erfolgreichen Anstoss gegeben und schliesslich den formalistischen und öden Rationalismus überwunden. Somit ist der Neuplatonismus in der Geschichte der Wissenschaft zu einer Bedeutung gelangt und hat Dienste geleistet, von denen sich ein Jamblichus und Proklus nichts hatte träumen lassen. In der That: die wirkliche Geschichte ist oft wundersamer und capriciöser als die Legende und das Märchen.

Literatur: Die ausführlichste und beste Darstellung des Neuplatonismus, der auch diese Skizze viel verdankt, findet sich bei Zeller, Die Philosophie der Griechen, III. Theil, 2. Abtheilung (3. Auflage 1881) S. 419—865. Vgl. auch Hegel, Gesch. d. Philos. III 3ff. Ritter, IV S. 571—728; Ritter

et Preller, *Hist. phil. graec. et rom.* § 531ff. Die Geschichten der Philosophie von Schwegler, Brandis, Brucker, Thilo, Strümpell, Ueberweg (hier findet man die vollständigste Uebersicht über die Litteratur), Erdmann, Cousin, Prantl, Lewes. Ferner: Vacherot, *Hist. de l'école d'Alexandria*, 1846. 1851. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandria* 1845. Steinhart, Artikel „Neuplatonismus“ „Plotin“ „Porphyrius“ „Proklus“ in: Pauly, *Realencycl. des klass. Alterthums*. Wagenmann, Artikel „Neuplatonismus“ in Herzog, *Realencyklopädie f. protest. Theol.* T. X. (2. Aufl.) S. 519—529, Heinze, *Lehre vom Logos*, 1872 S. 298f. Richter, *Neuplatonische Studien*, 4 Hefte.

Heigl, *Der Bericht des Porphyrios über Origenes* 1835. Redepenning, | *Origenes I*, S. 421f. Dehaut, *Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas* 1836. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* 1854 (Für die Biographie des Plotin vgl. Porphyrius, Eunapius, Suidas; die letzteren namentlich auch für die späteren Neuplatoniker). Steinhart, *De dialectica Plotiniana* 1829 und *Meletemata Plotiniana* 1840. Neander, *Ueber die welt-historische Bedeutung des 9. Buchs in der 2. Enneade des Plotinos in den Abhandl. der Berliner Akademie* 1843 S. 299f. Valentiner, *Plotin u. s. Enneaden in den Theol. Stud. u. Kritiken* 1864 H. 1. Ueber Porphyrius s. Fabricius, *Bibl. gr.* V p. 725f. Wolff, *Porph. de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* 1856. Müller, *Fragmenta hist. gr.* III 688f. Mai, *Ep. ad Marcellam* 1816. Bernays, *Theophrast.* 1866. Wagenmann in den *Jahrbüchern für deutsche Theol.* T. XXIII (1878) S. 269f. Richter, in der *Zeitschr. f. Philos.* T. LII (1867) S. 30f. Hebenstreit, *de Jamblichi doctrina* 1764. Harless, *Das Buch von den ägyptischen Mysterien* 1858; dazu: Meiners, *Comment. societ. Gotting.* IV S. 50f. Ueber Julian s. das Verzeichniss der reichen Litteratur in der *Realencyklop. f. prot. Theol.* T. VII (2. Aufl.) S. 287 und Neumann, *Juliani libr. c. Christ. quae supersunt* 1880, Hoche, *Hypatia*, im „*Philologus*“ T. XV (1860) S. 435f. Bach, *De Syriano philosopho* 1862. Ueber Proklus s. die Biographie des Marinus und Freudenthal im „*Hermes*“ T. XVI S. 214f. Ueber Boëthius vgl. Nitzsch, *Das System des Boëthius* 1860. Usener, *Anecdoton Holderi* 1877.

Ueber das Verhältniss des Neuplatonismus zum Christenthum und über die welthistorische Bedeutung des Neuplatonismus überhaupt vgl. die Kirchengeschichten von Mosheim, Gieseler, Neander, Baur; ferner die Dogmengeschichten von Baur und Nitzsch. Dazu Löffler, *Der Platonismus der Kirchenväter* 1782. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter* 1859. Tzschirner, *Fall des Heidenthums* 1829. Burckhardt, *Die Zeit Constantin's des Grossen* S. 155f. Chastel, *Hist. de la destruction du Paganisme dans l'empire d'Orient* 1850. Beugnot, *Hist. de la destruction du Paganisme en Occident* 1835. E. v. Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus* 1854. Bigg, *The Christian Platonists of Alex.* 1886. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* 1886. Vogt, *Neuplatonismus und Christenthum* 1836. Ullmann, *Einfluss des Christenthums auf Porphyrius*, in den *Stud. und Kritiken* 1832 H. 2. Ueber das Verhältniss des Neuplatonismus zum Mönchthum vgl. Keim, *Aus dem Urchristenthum* 1878 S. 204f. Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache* 1892 (Texte u. Unters. VIII 1 2). S. ferner die Monographien über Origenes, die späteren Alexandriner, die drei Kappadocier, Theodoretus,

Synesius, Marius Victorinus, Augustinus, Pseudo-Dionysius, Maximus, Scotus Erigena und die mittelalterlichen Mystiker. Besonders ist hervorzuheben: Jahn, Basilius Plotinians 1838. Dorner, Augustinus 1875. Bestmann, Qua ratione Augustinus notiones philos. Graecae adhibuerit 1877. Loesche, Augustinus Plotinians 1881. Volkmann, Synesios 1869. Ueber die Nachwirkung des Neuplatonismus in der christlichen Dogmatik s. Ritschl, Theologie und Metaphysik. 2. Aufl. 1887.

IV. Der Manichäismus.

Drei grosse Religionssysteme haben seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts in Westasien und Südeuropa einander gegenübergestanden: der Neuplatonismus, der Katholicismus und der Manichäismus. Alle drei dürfen als die Endergebnisse einer mehr als tausendjährigen Geschichte der religiösen Entwicklung der Culturvölker von Persien bis Italien bezeichnet werden. In allen dreien ist der alte nationale und particulare Charakter der Religionen abgestreift; es sind Weltreligionen mit universalster Tendenz und mit Anforderungen, die in ihrer Consequenz das gesammte menschliche Leben, das öffentliche und private, umgestalten. An die Stelle des nationalen Cultus ist hier ein System getreten, welches Gotteslehre, Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung sein will und zugleich eine bestimmte Ethik und ein gottesdienstliches Ritual umfasst. Formal sind sich also die drei Religionen gleich, und auch darin sind sie sich ähnlich, dass jede von ihnen sich die Elemente verschiedener älterer Religionen angeeignet hat. Ferner zeigen sie sich darin gleichartig, dass die Ideen der Offenbarung, der Erlösung, der asketischen Tugend und der Unsterblichkeit in allen dreien in den Vordergrund treten. Aber der Neuplatonismus ist die vergeistigte Naturreligion, der durch orientalische Einflüsse und durch philosophische Speculation erklärte und zum Pantheismus entwickelte griechische Polytheismus; der Katholicismus ist die monotheistische Weltreligion auf dem Grunde des A. T. und des Evangeliums, aber aufbaut mit den Mitteln der hellenischen Speculation und Ethik; der Manichäismus ist die dualistische Weltreligion auf dem Boden des Chaldäismus¹, aber versetzt mit christlichen, parsistischen und vielleicht buddhistischen Gedanken. Dem Manichäismus fehlt das hellenische Element, dem Katholicismus das chaldäisch-persische. Entwickelt haben sich diese drei Weltreligionen im Laufe von zwei Jahrhunderten (c. 50—250) der Katholicismus geht voran und der Manichäismus ist die jüngste Schöpfung. Ueberlegen aber sind der Katholicismus und Manichäismus dem Neuplatonismus schon deshalb, weil dieser keinen Stifter besessen hat; er hat deshalb keine elementare Kraft entfaltet und den Charakter einer künstlichen Schöpfung nicht verloren. Versuche, einen Stifter für ihn zu erfinden, die gemacht worden sind, sind natürlich gescheitert. Der Katholicismus aber ist wiederum — von dem Inhalte der Religion noch abgesehen — dem Manichäismus überlegen, weil in ihm der Stifter nicht nur als Offenbarungsträger, sondern als die persönliche Erlösung und als Sohn Gottes verehrt wird. Der Kampf des Katholicismus mit

¹ S. Brandt, Die mandäische Religion 1889 (dazu Wellhausen i. d. deutsch. Litt.-Ztg. 1890 Nr. 41).

dem Neuplatonismus war um die Mitte des 4. Jahrhunderts bereits entschieden, obgleich sich dieser noch fast zwei Jahrhunderte im griechischen Reiche gehalten hat. Gegenüber dem Manichäismus war die katholische Kirche von Anfang an des Sieges gewiss; denn sie wurde in dem Momente privilegierte Reichskirche, als ihr der Manichäismus die Herrschaft streitig machte; aber dieser Gegner liess sich nicht vernichten. Er hat sich bis tief in das Mittelalter hinein im Orient und im Occident behauptet, wenn auch in verschiedenen Modificationen und Gestaltungen.

Quellen. a) Orientalische.

1. Muhammedanische. Unter den Quellen für die Geschichte des Manichäismus sind die orientalischen die wichtigsten; unter ihnen zeichnen sich die muhammedanischen, obgleich sie verhältnissmässig jung sind, durch treffliche Ueberlieferung und Unparteilichkeit aus und müssen an erster Stelle genannt werden, da in ihnen alte manichäische Schriften benutzt sind und wir sonst manichäische Originalschriften aus dem 3. Jahrhundert mit Ausnahme einiger kleiner und ziemlich unbedeutender Stücke nicht besitzen. Voran steht Abulfaradsch, Fihrist (c. 980), s. die Ausgabe von Flügel und desselben Werk: „Mani, seine Lehre und seine Schriften“, 1862; ferner: Shahrastânî, Kitâb al-milal wan-nuhal (12. Jahrh.), s. die Ausgabe von Cureton und die deutsche Uebersetzung von Haarbrücker 1851; einzelne Notizen und Excerpte bei Tabari (10. Jahrh.), al-Bîrunî (11. Jahrh.), Ibn al-Murtada (s. Kessler, Mani I S. 346 ff.) und anderen arabischen und persischen Historikern.

2. Christliche. Von den christlichen Orientalen bieten am meisten Ephraem Syrus († 373) in verschiedenen Schriften und in einem eigenen, von Overbeck edirten Tractat, der Armenier Esnik (s. Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1840 II; Langlois, Collection etc. II p. 395 sq.), der im 5. Jahrhundert gegen Marcion und Mani schrieb, und der alexandrinische Patriarch Eutychius († 916), der eine Chronik (edid. Pococke 1628) verfasst hat. Ausserdem finden sich einzelne Nachrichten bei Aphraates (4. Jahrh.), Barhebraeus (arab. und syr. 13. Jahrh.) u. A.

b) Griechisch-lateinische.

Die älteste Erwähnung der Manichäer im römisch-griechischen Reich findet sich in einem Edict Diocletian's (s. Hänel, Cod. Gregor. tit. XV.), welches von Einigen für unecht gehalten, von Anderen auf die Jahre 287 290 296 308 (so Mason, The persec. of Dioclet. p. 275 sq.) datirt wird. Eine kurze Nachricht bringt Eusebius (h. e. VII 31). Die Hauptquelle sind für die griechischen und römischen Schriftsteller aber die Acta Archelai geworden, welche zwar nicht sind, was sie sein wollen (nämlich ein Bericht über eine Disputation zwischen Mani und dem Bischof Archelaus von Cascar in Mesopotamien), die aber doch sehr viel Zuverlässiges, namentlich über die Lehre des Mani, enthalten und auch manichäische Schriftstücke umfassen. Entstanden sind die Acten, welche übrigens aus verschiedenen Stücken bestehen, am Anfang des 4. Jahrhunderts (in Edessa?). Hieron., de vir. inl. 72 behauptet, sie seien ursprünglich syrisch abgefasst gewesen (so auch Kessler); allein Nöldeke (Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. 43 S. 537 ff.) und Rahlfs haben die Beweise Kessler's entkräftet (Gött. Gel. Anz. 1889 Nr. 23). Sie haben es sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Acten, die syrische Quellen haben

mögen, ursprünglich griechisch abgefasst worden sind. Bald darauf wurden sie ins Lateinische übersetzt. Nur diese Version besitzen wir (edid. Zacagni 1698, Routh, Reliq. S. Vol. V 1848); von der griechischen Version haben sich kleine Fragmente erhalten (s. über die Acta Archelai die Abhandl. von Zittwitz in der Zeitschr. f. die histor. Theol. 1873 und die Dissertation von Oblasinski, Acta disp. Arch. et Manetis, 1874. In der Gestalt, wie sie jetzt vorliegen, sind sie eine nach dem Muster der clementinischen Homilien mehrfach überarbeitete Compilation). Die Acta sind benutzt von Cyrillus Hierosolim. (catech. 6), Epiphanius (haer. 66) und sehr vielen Anderen. Alle griechischen und lateinischen Haeresiologen haben die Manichäer in ihre Kataloge aufgenommen; sie bringen aber nur selten originale Nachrichten über sie (s. Theodoretus, haer. fab. I 26).

Wichtiges findet sich in den Beschlüssen der Concilien seit dem 4. Jahrhundert (s. Mansi, Acta Concil. und Hefele, Conciliengeschichte Bd. I—III) und in den Streitschriften des Titus von Bostra (4. Jahrh., syrisch nach einer Handschrift vom J. 411) *πρὸς Μανιχαίου* (edid. de Lagarde 1859) und Alexander von Lycopolis, *λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* (edid. Combefis.). Von Byzantinern verdienen Johannes Damascenus (de haeres. und Dialog.) und Photius (cod. 179 Biblioth.) hervorgehoben zu werden (s. auch die manichäische Abschwörungsformel in Tollii insignia itiner. ital. p. 126sq. und bei Cotelier, P. P. App. Opp. I p. 543; dazu Rahlfs a. a. O.). Der Kampf mit den Paulicianern und Bogomilen, die man mit den Manichäern häufig einfach identificirt hat, lenkte das Interesse auch wieder diesen selbst zu. Im Abendlande sind die Werke des Augustin die grosse Fundgrube für die Kenntniss des Manichäismus („Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti“ „Contra Faustum Manichaeum“ „Contra Fortunatum“ „Contra Adimantum“ „Contra Secundinum“ „De actis cum Felice | Manichaeo“ „De genesi c. Manichaeos“ „De natura boni“ „De duabus animabus“ „De utilitate credendi“ „De moribus eccl. cathol. et de moribus Manichaeorum“ „De vera religione“ „De haeres.“). Je vollständiger aber das Bild des Manichäismus ist, welches sich hier gewinnen lässt, um so vorsichtiger muss man in der Generalisirung sein; denn unzweifelhaft hat der Manichäismus des Occidents christliche Elemente aufgenommen, die dem ursprünglichen und dem orientalischen fehlen.

Mani's Leben.

Mani (Μάνης, Manes, *Μανιχαῖος*, Manichaeus — der Name ist bisher nicht erklärt; man weiss sogar nicht, ob er persischen oder semitischen Ursprungs ist) soll, wie die Acta Archelai sagen, ursprünglich „Cubricus“ geheissen haben. Ueber sein Leben hat man im römisch-griechischen Reich niemals etwas Zuverlässiges gewusst; denn der Bericht in den Acta Archelai ist ganz tendenziös und unglaubwürdig. Mag es auch der Kritik gelingen, die Quellen nachzuweisen, aus denen er geflossen, die Tendenzen zu ermitteln, die hier eingewirkt, und so einige haltbare Stücke herauszuschälen, so vermag sie dies doch nur auf Grund der relativ glaubwürdigen, orientalisch-muhammedanischen Ueberlieferung. Diese ist deshalb allein zu befragen. Nach ihr ist Mani ein Perser von vornehmer Geburt, aus Mardin (das Geburtsjahr ist unsicher; Kessler hält die Angabe bei Biruni, Mani sei i. J. 527 der Aera der Astronomen Babels — 215/6 n. Chr. geboren, für zuverlässig), der von seinem Vater Fâtâk (Πατέριος) zu Ktesiphon eine sorgfältige Erziehung erhielt. Da der Vater sich später der

Confession der „Moghtasilah“, der Täufer, in Südbabylonien anschloss, so wurde auch der Sohn in den religiösen Lehren und Uebungen derselben erzogen. Die Täufer (s. den Fihrist) sind wohl nicht ohne Zusammenhang mit den Elkesaiten und Hemerobaptisten und jedenfalls auch den Mandäern verwandt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese babylonische Religionssecte christliche Elemente aufgenommen hatte. Der Knabe wurde mithin frühe mit sehr verschiedenen Religionsformen bekannt. Wenn auch nur ein kleiner Theil der Erzählungen über seinen Vater auf Wahrheit beruht — der grössere ist gewiss lediglich manichäische Legende —, so hat dieser schon den Sohn in das Religionsgemenge eingeführt, aus dem das manichäische System entstanden ist. Dass Mani schon als Knabe Offenbarungen empfangen und sich kritisch zu der religiösen Unterweisung gestellt hat, erzählt die manichäische Ueberlieferung. Sie ist aber um so unglaublicher, als dieselbe Ueberlieferung berichtet, es sei dem Knaben noch untersagt worden, von seinen neuen religiösen Einsichten öffentlich Gebrauch zu machen. Erst in einem Alter von 25—30 Jahren hat Mani am Hofe des Perserkönigs Saporess I. die Verkündigung seiner neuen Religion begonnen (angeblich am Krönungstag des Königs, i. J. 241/2). Dass er vorher christlicher Presbyter gewesen (dies sagt eine persische Ueberlieferung), ist jedenfalls unrichtig. Mani blieb nicht lange in Persien, sondern unternahm grosse Reisen zum Zweck der Ausbreitung seiner Religion und sandte auch Schüler aus. Nach den Acta Archelai erstreckte sich seine Missionsthätigkeit in den Westen, in das Gebiet der christlichen Kirche; aber aus den orientalischen Quellen ist es gewiss, dass Mani vielmehr in Transoxanien, Westchina und südlich bis nach Indien hin missionirt hat. Seine Thätigkeit war sowohl dort als in Persien nicht ohne Erfolg. Wie nach ihm Muhammed und wie vor ihm der Stifter der Elkesaiten, so gab er sich selbst für den letzten und höchsten Propheten aus, der alle bisherige Gottesoffenbarung, der nur ein relativer Werth zukomme, überbietet und die absolute Religion aufrichtet. In den letzten Regierungsjahren des Saporess I. (c. 270) ist Mani in die persische Hauptstadt zurückgekehrt und erwarb sich selbst am Hofe Anhänger. Natürlich aber wurde die herrschende Priesterkaste der Magier, auf die der König sich stützen musste, ihm feindlich und nach einigen Erfolgen wurde Mani gefangen genommen und musste dann flüchten. Der Nachfolger des Saporess, Hormuz (272—273), scheint ihm günstig gewesen zu sein, aber Bahrâm I. gab ihn dem Fanatismus der Magier Preis und liess ihn im J. 276/7 in der Residenz kreuzigen. Der Leichnam wurde geschunden; die Anhänger Mani's wurden von Bahrâm grausam verfolgt.

Mani's Schriften.

Mani selbst hat sehr viele Schriften und Sendschreiben verfasst, die zu einem grossen Theile den muhammedanischen Berichterstatlern noch bekannt waren, aber jetzt verloren sind. Auch die späteren Vorsteher der manichäischen Kirchen haben religiöse Tractate geschrieben, so dass die alte manichäische Litteratur sehr umfangreich gewesen sein muss. Mani bediente sich nach dem Fihrist der persischen und der syrischen Sprache; er erfand aber, wie die orientalischen Marcioniten vor ihm, ein eigenes Alphabet, welches uns der Fihrist überliefert hat. In diesem Alphabet wurden auch später die heiligen Schriften der Manichäer geschrieben. Der Fihrist zählt sieben Hauptwerke (sechs in syrischer, eines in persischer Sprache) Mani's auf; über einige von ihnen besitzen

wir auch bei Titus von Bostra, Epiphanius, Augustins und Photius sowie in der Abschwörungsformel und in den Acta Archelai Angaben: 1) Das Buch der Geheimnisse (s. Acta Archel., enthaltend Auseinandersetzungen mit den im Orient verbreitenden christlichen Secten, namentlich den Marcioniten und Bardesaniten, sowie mit ihrer Auffassung des Alten und Neuen Testaments), 2) Das Buch der Riesen (Dämonen? wahrscheinlich in Anknüpfung an Genes. 6), 3) Das Buch der Vorschriften für die Zuhörer (wahrscheinlich identisch mit der „epistula fundamenti“ des Augustin und dem „Buche der Capitel“ des Epiphanius und der Acta Archelai. Es ist das verbreitetste und populärste manichäische Werk gewesen, welches auch in das Griechische und Lateinische übersetzt worden ist — ein kurzer Iubegriff der ganzen Lehre von fudamentaler Autorität), 4) Das Buch Schâhpûrakân (Flügel wusste den Namen nicht zu deuten; nach Kessler bedeutet er: „Zuschrift an den König Saporess“. Dieser Tractat war eschatologischen Inhalts), 5) Das Buch der Lebendigmachung (Kessler identificirt dieses Buch mit dem „Thesaurus [vitae]“ der Acta Archelai, des Epiphanius, Photius und Augustin; ist dem so, dann war auch dieses Werk bei den lateinischen Manichäern im Gebrauch, 6) Das Buch πραγματεία (unbekannten Inhaltes), 7) — in persischer Sprache — ein Buch, dessen Titel in dem Fihrist, wie er uns vorliegt, nicht angegeben ist, welches aber wohl mit dem „h. Evangelium“ (s. Acta Archel. und viele Zeugen) der Manichäer identisch ist. Es war dieses das Werk, welches die Manichäer den kirchlichen Evangelien entgegengestellt haben. Ausser diesen Hauptwerken hat Mani eine grosse Anzahl kleinerer Tractate und Briefe geschrieben. Die Epistolographie ist dann von seinen Nachfolgern festgesetzt worden. Auch im griechisch-römischen Reich sind diese manichäischen Abhandlungen bekannt geworden und haben in Samm[lungen existirt (s. das βιβλίον ἐπιστολῶν in der Abschwörungsformel; eine „epistula ad virginem Menoch“ bei Augustin. In der Bibliotheca graeca“ VII² p. 311 sq. hat Fabricius die griechischen Fragmente manichäischer Briefe gesammelt). Auch gab es ein manichäisches Buch der „Denkwürdigkeiten“ und der „Gebete“ in griechischer Sprache, sowie vieles Andere (s. das „canticum amatorium“, welches Augustin citirt), was Alles aber von den christlichen Bischöfen im Bunde mit der Obrigkeit vernichtet worden ist. Erhalten ist uns in den Acta Archelai ein manichäischer Brief an einen Marcellus. Zittwitz nimmt an, dass der Brief in der ursprünglichen Gestalt viel umfangreicher war, und dass der Verfasser der Acten aus ihm den Stoff zu den Reden Mani's, die er ihn bei der Disputation halten lässt, genommen hat. Derselbe Gelehrte führt den Bericht Turbo's in den Acten und ihre historischen Angaben (in dem 4. Abschnitt) auf die Schrift eines Mesopotamiers Turbo zurück, der manichäischer Renegat und Christ gewesen sei. Hierüber aber kann man mindestens verschiedener Meinung sein.

Mani's Lehre. Das manichäische System.

So deutlich die Grundzüge der manichäischen Lehre auch heute noch aufgewiesen werden können, und so gewiss es ist, dass Mani selbst ein vollständiges System aufgestellt hat, so unsicher sind doch viele Details, da sie in den verschiedenen Stellen verschieden beschrieben werden, und so zweifelhaft bleibt es oftmals, wie die ursprüngliche Lehrmeinung des Stifters gelaute hat.

Das manichäische Religionssystem ist consequenter, schroffer Dualismus in der Form einer phantastischen Naturspeculation.

Physisches und Ethisches wird nicht unterschieden: in dieser Hinsicht ist der Charakter des Systems durchweg ein materialistischer; denn es ist nicht nur ein Bild, wenn Mani das Gute mit dem Lichte, das Böse mit der Finsterniss zusammenstellt, sondern das Licht ist wirklich das einzig Gute und die Finsterniss das einzig Böse. Hieraus folgt, dass die religiöse Erkenntniss nichts anderes sein kann als Erkenntniss von der Natur und ihren Elementen, und dass die Erlösung lediglich in einer physikalischen Befreiung der Lichttheile von der Finsterniss bestehen kann. Die Ethik aber wird unter solchen Umständen zu einer Lehre von der Enthaltung in Bezug auf alle aus dem Bereich der Finsterniss stammenden Elemente.

Der widerspruchsvolle Charakter der gegenwärtigen Welt bildete auch für Mani den Ausgangspunkt seiner Speculation. Aber dieser Widerspruch stellt sich für ihn primär als ein elementarer dar, als ein ethischer erst in zweiter Reihe, sofern er die Sinnlichkeit des Menschen als Ausfluss der bösen Naturtheile beurtheilte. Aus dem widerspruchsvollen Charakter der Welt schliesst er zurück auf zwei, ursprünglich vollständig von einander geschiedene Wesen — das Licht und die Finsterniss. Beide aber sind nach Analogie eines Reiches zu denken. Das Licht stellt sich dar als der gute Urgeist (Gott, strahlend in den 10 [12] Tugenden der Liebe, des Glaubens, der Treue, des Hochsinns, der Weisheit, der Sanftmuth, des Wissens, des Verstandes, des Geheimnisses und der Einsicht), ferner als der Lichthimmel und die Lichterde mit ihren Aufsehern, den herrlichen Aeonen; die Finsterniss ist ebenfalls ein Geistesreich (richtiger: auch sie wird in geistiger resp. weiblicher Personification vorgestellt), aber sie hat keinen „Gott“ an ihrer Spitze. Sie umfasst eine „Erde der Finsterniss“. Wie die Lichterde fünf Merkmale hat (den linden Lufthauch, den kühlen Wind, das helle Licht, das belebende Feuer, das klare Wasser, so auch die Erde der Finsterniss fünf (Nebel, Gluth, Glühwind, Dunkel, Qualm). Aus dem Reiche der Finsterniss ist der Satan herausgeboren mit seinen Dämonen. Von Ewigkeit her standen die beiden Reiche sich gegenüber. Sie berührten sich an einer Seite, aber sie blieben unvermischt. Da begann der Satan zu toben und machte einen Einfall in das Reich des Lichts, in die Lichterde. Der Lichtgott erzeugte nun mit seiner Syzygie, „dem Geiste seiner Rechten“, den Urmenschen und sandte ihn, ausgerüstet mit den fünf reinen Elementen, zum Kampf wider den Satan. Doch dieser erwies sich als der stärkere. Der Urmensch erlag einen Augenblick. Zwar zog nun der Lichtgott selbst aus, schlug mit Hülfe neuer Aeonen („des Lebensgeistes“ u. s. w.) den Satan völlig und befreite den Urmenschen. Aber ein Theil des Lichtes des Urmenschen war bereits von der Finsterniss geraubt, die fünf dunklen Elemente hatten sich bereits mit den lichten Geschlechtern vermischt. Der Urmensch konnte nur noch in den Abgrund hinabsteigen und die weitere Vermehrung der dunklen „Geschlechter“ hindern, indem er ihre Wurzeln abschnitt; aber die einmal gemischten Elemente konnte er nicht sofort wieder trennen. Diese Mischelemente sind die Elemente der gegenwärtigen sichtbaren Welt. Diese ist aus ihnen gebildet worden auf Befehl des Lichtgottes; die Weltbildung ist bereits der Anfang der Erlösung der eingekerkerten Lichttheile. Die Welt selbst stellt sich dar als ein geordnetes Gefüge verschiedener Himmel und verschiedener Erden, welches getragen und gestützt wird von den Aeonen, den Lichtengeln. Es besitzt an der Sonne und dem Monde, welche ihrer Natur nach fast völlig rein sind, grosse Reservoirs, in welchen die geretteten Lichttheile aufgespeichert werden. In der

Sonne wohnt der Urmensch selbst sowie die heiligen Geister, welche das Werk der Erlösung betreiben; in dem Monde thront die Mutter des Lebens. Die zwölf Sternbilder des Thierkreises sind eine kunstvolle Maschine, ein grosses Rad mit Schöpfeimern, welche die aus der Welt befreiten Lichttheile in den Mond und die Sonne, die leuchtenden, im Weltraum schwimmenden Schiffe, ergiessen. Dort werden sie auf's neue geläutert und gelangen schliesslich in das Reich des reinen Lichts zu Gott selbst. Diese in der Welt — in den Elementen und in den Organismen — verstreuten, der Erlösung harrenden Lichttheile haben die späteren occidentalischen Manichäer als den „Jesus patibilis“ bezeichnet.

Es ist nun für den materialistischen und inhumanen Charakter des Systems bezeichnend, dass zwar die Weltbildung als ein Werk der guten Geister betrachtet, dagegen die Menschenschöpfung auf die Fürsten der Finsterniss zurückgeführt wird. Der erste Mensch, Adam, ist von dem Satan im Vereine mit der „Sünde“, der „Habgier“, der „Lust“ erzeugt. In ihn bannte der Geist der Finsterniss aber alle die Lichttheile, die er geraubt hatte, um sie so sicherer beherrschen zu können. Adam ist also ein zwiespältiges Wesen, geschaffen nach dem Bilde des Satans, aber in seinem Innern den stärkeren Funken des Lichtes tragend. Beigesellt wird ihm vom Satan die Eva. Sie ist die verführerische Sinnlichkeit, obgleich auch sie einen kleinen Funken des Lichtes in sich hat. Stehen nun so die ersten Menschen ganz unter der Herrschaft der Teufel, so haben die herrlichen Geister sich doch gleich anfangs ihrer angenommen. Sie sandten Aeonen, so den Jesus, zu ihnen herab, die sie über ihre Natur belehrten und namentlich den Adam vor der Sinnlichkeit warnten. Aber der erste Mensch verfiel der Geschlechtslust. Zwar Kain und Abel sind nicht Söhne Adams, sondern des Satans und der Eva; aber Seth ist der lichterfüllte Spross Adams und der Eva. So entstand die Menschheit, in deren einzelnen Gliedern das Licht sehr verschieden vertheilt ist. Stets aber ist es stärker in den Männern als in den Frauen. Die Dämonen suchten nun im Laufe der Geschichte die Menschen durch Sinnlichkeit, Irrthum und falsche Religionen (zu ihnen gehört vor Allem die Religion des Moses und der Propheten) an sich zu ketten, während die Lichtgeister ihren Destillationsprocess zur Gewinnung des reinen Lichtes in der Welt fortsetzten. Die Menschen aber können sie nur befreien, indem sie ihnen die richtige Gnosis über die Natur und ihre Potenzen bringen und sie vom Dienste der Finsterniss und der Sinnlichkeit abrufen. Zu diesem Zwecke sind Propheten in die Welt gesandt worden, Prediger der rechten Erkenntniss. Mani selbst scheint nach dem Vorgange der gnostischen Judenchristen Adam, Noah, Abraham (vielleicht Zoroaster und Buddha) für solche Propheten gehalten zu haben. Wahrscheinlich galt auch Jesus schon bei ihm für einen aus der Lichtwelt herabgestiegenen Propheten; aber nicht der historische Jesus, der teuflische Judenmessias, sondern ein gleichzeitiger Scheinmensch Jesus, der weder gelitten hat, noch gestorben ist (Jesus impatibilis). Nach der Lehre einiger Manichäer hat auch der Urmensch selbst als Christus die wahre Gnosis verbreitet. Jedenfalls aber gilt Mani selbst nach eigenem Anspruch als der letzte und grösste Prophet, der das Werk des Jesus impatibilis und des Paulus — auch dieser wird anerkannt — aufgenommen und erst die volle Erkenntniss gebracht hat. Er ist der „Führer“, der „Gesandte des Lichts“, der „Paraklet“. Erst durch seine Thätigkeit und die seiner „Nachahmer, der Auserwählten“, kommt die Ausscheidung des Lichtes aus der Finsterniss zu ihrem Ende. In

sehr phantastischer Weise wird es im Systeme ausgemalt, durch welche Processe die entfesselten Lichttheile schliesslich bis zum Lichtgotte selbst aufsteigen. Wer bei Lebzeiten noch kein Auserwählter geworden ist, sich noch nicht völlig selbst erlöst hat, der hat schwere Läuterungen durchzumachen im Jenseits, bis auch er zur Seligkeit des Lichtes versammelt wird. Eine Seelenwanderungslehre hat man aber irrthümlich den Manichäern imputirt. Die Körper verfallen natürlich den finsternen Mächten ebenso wie die Seelen der unerlösten Menschen. Diese aber enthalten, wenigstens nach der ältesten Vorstellung, überhaupt kein Licht; nach einer späteren, der christlichen angepassten, gehen die in ihnen vorhandenen Lichttheile wirklich verloren. Sind endlich die Lichtelemente (vollständig oder soweit möglich) aus der Welt befreit, so tritt das Weltende ein. Alle herrlichen Geister kommen zusammen, selbst der Lichtgott erscheint, begleitet von den Aeonen und den vollkommenen Gerechten. Die die Welt stützenden Engel entziehen sich ihrer Last, und Alles stürzt zusammen. Ein ungeheurer Brand verzehrt die Welt; die vollkommene Scheidung der beiden Potenzen tritt wieder ein: hoch oben das wieder zum Vollbestand gebrachte Lichtreich, tief unten die (jetzt machtlose?) Finsterniss.

Ethik, Gesellschaftsverfassung und Cultus der Manichäer.

Auf Grund dieser Lehre von der Welt kann die Ethik nur eine dualistisch-asketische sein. Da es aber nicht nur gilt, sich von den Elementen der Finsterniss zu befreien, sondern auch die Lichttheile zu pflegen, zu stärken und zu läutern, so ist die Ethik keine bloss negative. Sie zielt nicht auf Selbsttödtung ab, sondern auf Conservirung. Dennoch erscheint sie factisch als durchaus asketisch. Der Manichäer hat sich vor Allem des sinnlichen Genusses zu enthalten. | Durch drei „Siegel“ soll er sich selbst dagegen verschliessen: durch das *signaculum oris*, *manus* und *sinus*. Das *signaculum oris* verbietet jeden unreinen Speisegenuss (unrein sind alle Thierleiber, der Wein u. s. w.; erlaubt ist die Pflanzenkost, weil in den Pflanzen mehr Licht enthalten ist; aber die Tödtung der Pflanzen, selbst das Abbrechen von Früchten und Zweigen, ist dem Manichäer nicht gestattet), sowie unreine Reden; das *sign. manus* verwehrt alle Beschäftigungen mit den Dingen, sofern sie Elemente der Finsterniss in sich tragen; das *sign. sinus* endlich verbietet namentlich jede Befriedigung der Geschlechtslust, also auch die Ehe. Durch eine sehr rigorose Fastenordnung wurde ausserdem das Leben geregelt. Die Fasttage waren ausgewählt nach gewissen astronomischen Conjunctionen. Regelmässig aber wurde am Sonntag gefastet (d. h. gefeiert), in der Regel auch am Montag. Die Zahl der Fasttage betrug fast ein Viertel des Jahres. Ebenso pünktlich waren die Gebetszeiten bestimmt. Viermal am Tage hat der Manichäer Gebete zu sprechen; Waschungen haben ihnen voranzugehen. Der Betende wendet sich der Sonne oder dem Monde oder dem Norden (als dem Sitze des Lichtes) zu. Doch hat man fälschlich hieraus geschlossen, dass im Manichäismus Sonne und Mond selbst angebetet würden. Im Fihrist sind uns Gebetsformeln der Manichäer erhalten. Die Gebete richten sich an den Lichtgott, an das ganze Lichtreich, an die herrlichen Engel und an Mani selbst, der in ihnen als „der grosse Baum, der da ganz Heilung ist“, angeredet wird. Nach Kessler sind sie sehr verwandt mit den mandäischen und altbabylonischen Hymnen.

Eine so peinliche und strenge Askese, wie sie der Manichäismus forderte¹,

¹ Er schützte auch die Nachahmung des apostolischen Lebens vor; s. die Note Raumer's zu Confess. Aug. VI 7 (12).

konnte nur von Wenigen geleistet werden. Die Religion hätte demnach auf eine grössere Propaganda verzichten müssen, wenn sie nicht die Concession einer doppelten Sittlichkeit gemacht hätte. Man unterschied daher innerhalb der Gemeinschaft zwischen den „Electi“ (Perfecti), den vollkommenen Manichäern, und den Catechumeni (Auditores), den Welt-Manichäern. Nur jene unterzogen sich allen Anforderungen, welche die Religion stellte; für diese wurden die Vorschriften herabgesetzt. Sie mussten den Götzendienst, die Zauberei, den Geiz, die Lüge, die Hurerei u. s. w. meiden; vor Allem durften sie kein lebendes Wesen tödten (die 10 Gebote Mani's). Sie sollten sich auch von der Welt nach Möglichkeit loslösen; aber in Wahrheit lebten sie wenig anders als ihre nichtmanichäischen Mitbürger. Wir haben hier also wesentlich dieselben Zustände wie in der katholischen Kirche, wo ja auch eine doppelte Sittlichkeit, die der Religiösen und die der Weltchristen, galt; nur dass im Manichäismus die Stellung der Electi eine noch angesehenere war als die der Mönche im Katholicismus. Denn die christlichen Mönche haben es doch niemals ganz vergessen, dass die Erlösung von Gott durch Christus geschenkt wird; die manichäischen Electi sind aber in Wahrheit selbst Erlöser; desshalb ist es auch die Pflicht der Auditores, den Electi die grösste Verehrung und Dienstleistung zu widmen. Diese in ihrer Askese dahinsiechenden Vollkommenen wurden bewundert und auf das hingebendste gepflegt. (Analog ist die Verehrung, welche im Katholicismus den Heiligen, im Neuplatonismus den „Philosophen“ gezollt wird; aber das Ansehen der manichäischen Electi übertrifft das der Heiligen und Philosophen). Speisen wurden ihnen in Fülle dargebracht; durch den Genuss befreiten die Electi aus den Pflanzen die Lichttheile. Sie beteten für die Auditores, sie segneten sie und traten intercessorisch für sie ein, dadurch die Läuterungen verkürzend, welche jene nach dem Tode durchzumachen haben. Auch haben nur die Electi die volle Kenntniss der religiösen Wahrheiten besessen (anders im Katholicismus).

Der Unterschied von Electi und Auditores constituirt aber noch nicht den Begriff der manichäischen Kirche; vielmehr gab es in derselben auch eine Hierarchie. Diese zerfiel in drei Grade, so dass es im Ganzen fünf Abstufungen in der manichäischen Religionsgesellschaft gab. Diese wird in ihrer Fünfteilung aufgefasst als ein Abbild der Glieder des Lichtreiches. An der Spitze stehen die Lehrer („die Söhne der Sanftmuth“ = Mani und seine Nachfolger); es folgen die Verwaltenden („die Söhne des Wissens“ = die Bischöfe); dann die Aeltesten („die Söhne des Verstandes“ = die Presbyter); die Electi („die Söhne des Geheimnisses“); endlich die Auditores („die Söhne der Einsicht“). Die Zahl der Electi war wohl zu allen Zeiten gering. Nach Augustin ist die Zahl der Lehrer 12, die der Bischöfe 72 gewesen. Einer der Lehrer scheint als Vorsteher an der Spitze der ganzen manichäischen Kirche gestanden zu haben. Wenigstens spricht Augustin von einem solchen, und auch der Fihrist weiss von einem Oberhaupte aller Manichäer. Die Verfassung hat also auch hier eine monarchische Spitze erhalten.

Der Cultus der Manichäer muss ein sehr einfacher gewesen sein und ganz wesentlich aus Gebeten, Hymnen und Ceremonien der Anbetung bestanden haben. Dieser einfache Gottesdienst leistete der heimlichen Verbreitung der Lehre Vor-schub. Es scheinen sich ausserdem die Manichäer, wenigstens im Abendlande, der Festordnung der Kirche angeschlossen zu haben. Die Electi feierten besondere Feste; gemeinsames Hauptfest Aller aber war das „Bema“ (βῆμα), das

Fest des „Lehrstuhls“ zur Erinnerung an den Tod Mani's im Monat März. Vor einer geschmückten, aber leer stehenden Cathedra, die sich auf einem Podium von fünf Stufen erhob, warfen sich die Gläubigen nieder. Lange Fasten begleiteten das Fest. Von den Mysterien und „Sacramenten“ der Manichäer konnten die christlichen und muhammedanischen Berichterstatter wenig erfahren; jene haben desshalb den Vorwurf obscöner Handlungen und scheusslicher Gebräuche erhoben. Es darf aber als unzweifelhaft gelten, dass die späteren Manichäer Mysterien nach Analogie der christlichen Taufe und des Abendmahls gefeiert haben. Diesen mögen alte, schon von Mani selbst angeordnete, aus der Naturreligion stammende Weihen und Ceremonien zu Grunde gelegen haben.

Die geschichtliche Stellung des Manichäismus.

Nach dem heutigen Stande der Forschung ist es ausgemacht und auch die oben gegebene Darstellung wird es gezeigt haben, dass der Manichäismus nicht auf dem Boden des Christenthums entstanden ist. Man kann sogar mit mehr Recht den Muhammedanismus eine christliche Secte nennen als den Manichäismus; denn Muhammed steht der jüdischen und christlichen Religion ungleich näher als Mani. Es ist Kessler's Verdienst, gezeigt zu haben, dass die altbabylonische Religion, die Urquelle aller vorderasiatischen Gnosis, die Grundlage des manichäischen Systems gewesen ist. Die früher geltende Annahme ist also unrichtig, der Manichäismus sei eine Reformbewegung auf dem Boden des Parsismus gewesen, eine Modification des Zoroastrismus unter dem Einfluss des Christenthums. Der Manichäismus ist vielmehr eine Religionsstiftung, die in den Kreis der semitischen Religionen gehört: er ist die den nationalen Schranken entnommene, durch christliche und persische Elemente modificirte, zur Gnosis erhobene, das menschliche Leben durch strenge Regeln umgestaltende, semitische Naturreligion. Aber mit dieser Erkenntniss ist der Ursprung des Manichäismus doch nur erst sehr allgemein erklärt. Es fragt sich, durch welche Vermittelungen und in welchem Umfange Mani persische und christliche Elemente aufgenommen hat, ferner: in welcher Form die altbabylonische Naturreligion von ihm verwendet worden ist.

Was nun das Letztere betrifft, so ist bekannt, dass die semitischen Naturreligionen bereits seit zwar Jahrhunderten vor Mani von einzelnen enthusiastischen oder speculativen Köpfen aufgenommen, philosophisch vertieft und zu „Systemen“ umgearbeitet worden sind, für die man durch mysteriöse Culte Propaganda machte. Mani's Unternehmen ist also kein neues, sondern es ist vielmehr das letzte in einer langen Reihe von ähnlichen. Auch schon die früheren, von dem Samariter Simon Magus ab, haben christliche Elemente in grösserer oder geringerer Zahl aufgenommen, und die christlichen gnostischen Schulsekten Syriens und Vorderasiens gehen sämmtlich auf die altsemitischen Naturreligionen zurück, die hier zu einer Philosophie der Welt und des Lebens umgestaltet sind. Es scheinen aber speciell die Lehren der babylonischen Secte der Moghtasilah (die freilich auch vom Christenthum beeinflusst gewesen sind) für Mani den Stoff zu seiner religionsphilosophischen Speculation geliefert zu haben. Die Religion dieser Secte ist aber eine rein semitische gewesen (s. die Abhandlung von Kessler über die Mandäer in der Real-Encyclopädie für prot. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. Band IX S. 205 ff.; die Mandäer sind den Moghtasilah verwandt, Brandt, a. a. O.). Von hier stammte der schroffe

Dualismus, welcher dem System Mani's zu Grunde liegt; denn die altpersische Religion ist nicht principiell dualistisch, sondern im letzten Grunde monistisch, da Ahriman ein Geschöpf Ormuzd's ist. Indessen sind von Mani doch auch altpersische Theologumena verwerthet worden. Schon die Bezeichnung der Gegensätze als „Licht“ und „Finsterniss“ ist schwerlich unabhängig vom Parsismus, und auch sonst finden sich im Manichäismus termini technici aus der persischen Religion. Ob die Idee der Erlösung bei Mani auf die altbabylonische Religion oder auf die zoroastrische zurückgeht, wage ich nicht zu entscheiden; die Idee des „Propheten“ und des „Urmenschen“ ist jedenfalls eine semitische.

Sehr schwierig ist es festzustellen, wie weit Mani's Kenntniss des Christenthums gereicht und wie viel er selbst demselben entlehnt hat, ferner durch welche Vermittelungen ihm Christliches zugekommen ist. Jedenfalls hat schon sehr frühe in den Gebieten des Manichäismus, wo er stärker mit dem Christenthum in Berührung trat, nachträglich eine Beeinflussung jenes durch dieses stattgefunden. Die occidentalischen Manichäer des 4. und 5. Jahrhunderts sind viel „christlicher“ als die orientalischen. In dieser Hinsicht hat der Manichäismus also dieselbe Entwicklung durchgemacht wie der Neuplatonismus. Was Mani selbst betrifft, so ist es wohl das sicherste, anzunehmen, dass er sowohl das Judenthum als das katholische Christenthum für durchaus falsche Religionen gehalten hat. Wenn er aber nun doch nicht nur sich selbst als den verheissenen Parakleten bezeichnet — es ist wahrscheinlich, dass diese Bezeichnung von ihm selbst herrührt —, sondern auch dem „Jesus“ eine so hohe Rolle in seinem Systeme eingeräumt hat, so lässt sich das schwerlich anders erklären als durch die Annahme, dass er zwischen Christenthum und Christenthum einen Unterschied machte. Die Religion, die von dem historischen Christus ausgegangen, war ihm ebenso verwerflich wie dieser selbst und wie das Judenthum, d. h. der Katholicismus galt ihm als Teufelsreligion; aber von dem Jesus der Finsterniss unterschied er den Jesus des Lichts, der gleichzeitig mit jenem gewirkt hat. Diese Unterscheidung stimmt ebenso frappant mit der des Gnostikers Basilides zusammen, wie die Kritik am A. T., welche der Manichäismus geübt hat, mit der marcionitischen (s. schon die Acta Archelai, in welchen Mani die Antithesen Marcion's in den Mund gelegt werden). Endlich zeigen die manichäischen Lehren Uebereinstimmung mit den christlich-elkesaitischen; doch ist es möglich, ja wahrscheinlich, dass diese von der gemeinsamen altsemitischen Quelle abzuleiten sind, daher nicht weiter in Betracht kommen. Das geschichtliche Verhältniss Mani's zum Christenthum wird also dieses sein: von dem Katholicismus, den er höchst wahrscheinlich gar nicht genauer gekannt hat, hat Mani nichts entlehnt, hat ihn vielmehr als teuflischen Irrthum abgewiesen. Dagegen betrachtete er das Christenthum, wie es in den basilidianischen und marcionitischen Secten (auch bei den Bardesaniten?) sich entwickelt hatte, als eine relativ werthvolle und richtige Religion. Entnommen aber hat er ihr, wie auch der persischen, fast nur „Namen“ und etwa noch die Kritik am A. T. und dem Judenthum, soweit er sie brauchte. Auf Beeinflussung von Seiten des Marcionitismus deutet auch die hohe Schätzung des Apostels Paulus (und seiner Briefe?) bei Mani, sowie die ausgesprochene Verwerfung der Apostelgeschichte. Einen Theil des evangelischen Geschichtsstoffs scheint Mani anerkannt und nach seiner eigenen Lehre gedeutet zu haben.

Schliesslich fragt es sich noch, ob nicht im Manichäismus auch buddhi-

stische Elemente zu erkennen sind. Die meisten neueren Gelehrten seit F. Chr. Baur haben diese Frage bejaht. Nach Kessler soll Mani wenigstens für die Moral die Lehre Buddha's benutzt haben. Dass Mani, der grosse Reisen bis Indien hin unternommen hat, den Buddhismus gekannt hat, ist nicht zweifelhaft. Der Name Buddha (Budda), der in der Legende über Mani und vielleicht in dessen eigenen Schriften vorkommt, deutet ferner darauf hin, dass der Religionsstifter sich auch mit dem Buddhismus befasst hat. Aber das, was er demselben für seine Lehre entnommen hat, kann nur ganz unbedeutend gewesen sein. Bei genauerer Vergleichung findet man, dass die Verschiedenheit zwischen Buddhismus und Manichäismus in allen Hauptlehren eine sehr grosse ist, und dass die Aehnlichkeiten fast überall nur zufällige sind. Dies gilt auch von der Moral und Askese. Es giebt keinen Punkt im Manichäismus, für dessen Erklärung man an den Buddhismus appelliren müsste. Unter solchen Umständen bleibt die Verwandtschaft der beiden Religionen eine blosser Möglichkeit; auch die Untersuchung von Geyler (*Das System des Manichäismus und sein Verhältniss zum Buddhismus*, Jena 1875) hat diese Möglichkeit nicht zur Wahrscheinlichkeit erheben können.

Wie ist es zu erklären, dass sich der Manichäismus so rapid verbreitet hat und wirklich eine Weltreligion geworden ist? Man hat geantwortet, weil er die vollendete Gnosis, das reichste, consequenteste und kunstvollste System auf dem Boden der altbabylonischen Religion war (so Kessler). Diese Erklärung reicht nicht aus, denn keine Religion wirkt vornehmlich durch ihr wenn auch noch so vollendetes Lehrsystem; sie ist aber auch nicht richtig, denn die älteren gnostischen Systeme sind nicht dürftiger gewesen als das manichäische. Was vielmehr dem Manichäismus Kraft verlieh, war vor Allem die Verbindung uralter Mythologie und eines schroffen, materialistischen Dualismus mit einem höchst einfachen, geistigen Cultus und einer strengen Sittlichkeit, sodann die Persönlichkeit seines Stifters (die wir freilich wenig kennen). Vergleicht man ihn mit den semitischen Naturreligionen, so leuchtet ein, dass er die Mythologien jener (zu „Lehren“ umgestaltet) beibehalten, dass er aber den ganzen sinnlichen Cultus abgeschafft und einen geistigen Gottesdienst sowie strenge Sittlichkeit an die Stelle desselben gesetzt hat. So war er im Stande, die neuen Bedürfnisse einer alten Welt zu befriedigen. Er bot Offenbarung, Erlösung, sittliche Tugend und Unsterblichkeit, geistige Güter, auf dem Boden der Naturreligion. Ferner will die einfache und doch feste Gesellschaftsordnung beachtet sein, welche schon Mani selbst seiner Stiftung gegeben hat. Die Wissenden und die Unwissenden, die Enthusiasten und die Weltmenschen konnten hier Aufnahme finden und einem Jeden wurde nicht mehr auferlegt als er tragen konnte und wollte; ein Jeder aber wurde durch die Aussicht auf eine zu erreichende höhere Stufe gelockt und gefesselt, die Begabten zudem noch durch das Vorgeben, dass sie sich keiner Autorität zu unterwerfen hätten, vielmehr durch die reine Vernunft zu Gott geführt werden würden. Wie sich diese Religion somit den individuellen Bedürfnissen vielleicht von vornherein angepasst hat, so war sie auch fähig, Fremdes fort und fort sich anzueignen. Von Anfang an mit Fragmenten verschiedener Religionen ausgestattet, konnte sie diesen Besitz vermehren oder vermindern, ohne ihr eigenes elastisches Gefüge zu sprengen. Eine grosse Anpassungsfähigkeit ist aber einer Weltreligion ebenso nöthig, wie ein göttlicher Stifter, in welchem man die höchste Offenbarung Gottes selber anschauen und verehren

darf. Der Manichäismus kennt in Wahrheit zwar keinen Erlöser, obwohl er Mani so nennt, sondern nur einen physischen und gnostischen Erlösungsprocess; aber er besitzt in Mani den höchsten Propheten Gottes.

Beachtet man schliesslich, dass der Manichäismus dem Probleme von Gut und Böse, welches im 2. und 3. Jahrhundert dem menschlichen Geschlecht besonders drückend geworden war, eine einfache, scheinbar tiefe und doch bequeme Lösung gegeben hat, so werden die wichtigsten Momente genannt sein, die seine rasche Verbreitung erklären.

Skizze der Geschichte des Manichäismus.

Der Manichäismus fasste zunächst im Orient, d. h. in Persien, Mesopotamien und Transoxanien, festen Fuss. Die Verfolgungen, die er zu bestehen hatte, hinderten seine Verbreitung nicht. Der Sitz des manichäischen Papstes war Jahrhunderte lang in Babylon, später in Samarkand. Auch nachdem der Islam den Orient erobert hatte, hielt sich die manichäische Kirche, ja sie scheint sich durch die muhammedanischen Siegeszüge noch weiter verbreitet zu haben und gewann unter den Muhammedanern selbst oftmals geheime Anhänger. Die Lehre und die Disciplin der manichäischen Kirche hat sich im Orient wenig verändert, namentlich ist sie hier der christlichen Religion nicht viel näher gerückt. Wohl aber erlebte der Manichäismus mehrere Male Reformationsversuche; denn natürlich verweltlichten seine „Auditores“ sehr leicht. Die Reformationsversuche führten auch vorübergehend zu Spaltungen und Sectenbildung. Im Ausgang des 10. Jahrhunderts, zu der Zeit als der Fihrist geschrieben wurde, waren die Manichäer in Mesopotamien und Persien bereits aus den Städten stark verdrängt und hatten sich auf die Dörfer zurückgezogen. Aber in Turkestan und bis an die Grenzen China's hin gab es zahlreiche manichäische Gemeinden, ja selbst ganze Stämme, welche die Religion Mani's angenommen hatten. Wahrscheinlich haben erst die grossen mongolischen Völkerzüge dem Manichäismus in Centralasien ein Ende bereitet. In Indien aber, an der Küste von Malabar, hat es noch im 15. Jahrhundert neben den Thomaschristen Manichäer gegeben (s. Germann, Die Thomaschristen 1875). In das griechisch-römische Reich ist der Manichäismus erst um das J. 280 zur Zeit des Kaisers Probus eingedrungen (s. Eusebius, Chronicon). Darf man das Edict Diocletians gegen die Manichäer für echt nehmen, so hatten sie schon am Anfang des 4. Jahrhunderts festen Fuss im Westen gefasst; aber noch Eusebius um 325 hat die Secte nicht genau gekannt. Erst seit c. 330 verbreitet sich der Manichäismus rapid im römischen Reiche. Seine Anhänger recrutirten sich einerseits aus den alten gnostischen Secten (namentlich aus den Marcioniten — der Manichäismus hat ausserdem die Entwicklung der marcionitischen Kirchen im 4. Jahrhundert stark beeinflusst), andererseits aus der grossen Zahl der „Gebildeten“, die eine „vernünftige“ und doch irgendwie christliche Religion erstrebten und die „freie Forschung“ (besonders in Bezug auf das A. T.) zum Panier erhoben. Die Kritik am Katholicismus und die Polemik wurden nun die starke Seite des Manichäismus, namentlich im Abendlande. Die Anstösse, welche das A. T. jedem Vernünftigen bot, räumte er ein und gab sich selbst als ein „Christenthum“ ohne A. T. Statt der subtilen katholischen Theorien über göttliche Vorherbestimmung und menschliche Freiheit und statt der schwierigen Theodice bot er eine höchst einfache Auffassung von der Sünde und vom Guten. Die Lehre von der Menschwerdung

Gottes, die den aus den alten Culten zu der Universalreligion Uebergehenden besonders anstössig war, wurde vom Manichäismus nicht verkündigt. In ihrer Ablehnung traf er mit dem Neuplatonismus zusammen. Aber während dieser bei aller hier und dort versuchten Anpassung an das Christenthum keine Formel fand, um die besondere Verehrung Christi bei sich einzuführen, gelang es den abendländischen Manichäern, ihrer Lehre einen christlichen Anstrich zu geben. Von der manichäischen Mythologie wurde wohl nur der schroffe physische Dualismus populär; ihre barbarischen Bestandtheile wurden klüglich verhüllt als ein „Geheimniss“, ja selbst von den Adepten hie und da ausdrücklich desavouirt. Je weiter der Manichäismus in den Westen vordrang, desto christlicher und philosophischer wurde er; in Syrien erhielt er sich verhältnissmässig rein. In Nordafrika fand er die zahlreichsten Anhänger, heimliche selbst unter dem Klerus; man darf zur Erklärung vielleicht auf den semitischen Ursprung eines Theiles der nordafrikanischen Bevölkerung verweisen. Augustin ist 9 Jahre lang „Auditor“ gewesen, während Faustus damals der angesehenste manichäische Lehrer im Westen war. In den späteren Schriften gegen den Manichäismus behandelt Augustin hauptsächlich folgende Probleme: 1) das Verhältniss von Wissen und Glauben, Vernunft und Autorität, 2) die Natur des Guten und Bösen und den Ursprung des Letzteren, 3) die Existenz des freien Willens und sein Verhältniss zur göttlichen Allmacht, 4) das Verhältniss der Uebel in der Welt zur göttlichen Weltordnung. Die christlichen byzantinischen und römischen Kaiser von Valens ab haben strenge Gesetze gegen die Manichäer erlassen. Aber sie fruchteten zunächst sehr wenig. Die „Auditores“ waren schwer aufzuspüren und gaben eigentlich auch wenig Anlass zu einer Verfolgung. In Rom selbst hatte der Manichäismus besonders unter den Gelehrten und Professoren zwischen 370 | und 440 grossen Anhang, und er drang in's Volk ein durch eine populäre Litteratur, in welcher selbst die Apostel eine hervorragende Rolle spielten („apokryphe Apostelgeschichten“). Auch asketische Reformationsversuche hat er im Westen erlebt; doch wissen wir von ihnen wenig. Energisch trat in Rom erst Leo der Grosse im Bunde mit der Staatsgewalt gegen den Manichäismus auf. Valentinian III. verhängte über seine Anhänger die Verbannung, Justinian die Todesstrafe. In Nordafrika scheint der Manichäismus durch die vandalische Verfolgung erloschen zu sein. Sonst ist er weder im byzantinischen Reich noch im Westen wirklich ausgestorben; denn er hat den Anstoss zu neuen Sectenbildungen im frühen Mittelalter gegeben, welche ihm verwandt blieben. Ist es auch nicht ausgemacht, dass schon die spanischen Priscillianer im 4. Jahrhundert vom Manichäismus beeinflusst worden sind, so ist es doch unzweifelhaft, dass sowohl die Paulicianer und Bogomilen als auch die Katharer auf den Manichäismus (und Marcionitismus) zurückzuführen sind. Somit hat zwar nicht das System des Persers Mani, wohl aber der christlich modificirte Manichäismus die katholische Kirche des Abendlandes bis in's 13. Jahrhundert begleitet.

Litteratur: Beausobre, *Hist. critique de Manichée et du Manichéisme* 2 Voll. 1734 sq. (Die christlichen Elemente im Manichäismus sind hier zu stark hervorgehoben). Baur, *Das manichäische Religionssystem* 1831 (Die manichäische Speculation ist hier speculativ dargestellt). Flügel, *Mani* 1862 (Untersuchung auf Grundlage des Fihrist). Kessler, *Unters. z. Genesis des manich. Religionssystems* 1876; derselbe „Mani, Manichäer“ in der *R.-Encykl. f. protest. Theol. u. K.* 2. Aufl. Bd. IX S. 223—259; die oben gegebene Darstellung ruht

in mehreren Ausführungen auf diesem Artikel. Seitdem hat Kessler ein Werk erscheinen lassen „Mani, Forschungen über die manich. Relig. Ein Beitrag z. vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. I. Bd. Voruntersuchungen und Quellen, 1889, s. dazu die scharfen Recensionen von Rahlfs (Gött. Gel.-Anz. 1889 Nr. 23), Nöldeke (Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. XLIII S. 535 ff.), August Müller (Theol. Lit.-Ztg. 1890 Nr. 4). Erwähnt seien die älteren Darstellungen von Mosheim, Lardner, Walch, Schröckh, sowie die Monographie von Trechsel, Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer, 1832, und die Abhandlung von A. Newmann, Introductory Essay on the Manichaeae heresy, 1887.

Berichtigung.

Seite 82, Anmerkung, Zeile 16, lies: Jünger Christi und Paulus
statt Jünger und Paulus Christi.



DATE DUE

DEC 23 2003

MAR 22 2005

BT

2698

21

H3

1894

v.1

Lehrbuch der
Dogmengeschichte /
A. Harnack

**Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union**

**2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709**

DEMLO

